REUERENDI P.M.F. PETRI CORNEJO CARMELITAE, ... AC PUBLICI SALMANTICENSIS...

Pedro Cornejo, Jacinto Tabernier




BIBLIOTECA NAZIONALE
VITTORIO EMANUELE
8
4 L
33


REVERENDI
P. M. F.
PETRI CORNEJO
CARMELITÆ,
THEOLOGI PRÆS-
TANTISSIMI, AC PVBLI-
CI SALMANTICENSIS ACA-
DEMIÆ CATHE-
DRARIJ.
DIVERSARVM MATERIARVM,
quas in eodem gymnasio dictauit,
Cum gemino indice.
TOMVS PRIOR.
PHILIPPO IIII.
Regi Catholico potentiss.^mo
EXCVDIT
Ioannes Baptista Varesius Typo-
graphus in Carmelo Pinciano.
Anno Dñi 1628.
S. IOANNES
DAMASC.

S. C. M.



I STAGIRITAE de naturali auscultatione libros, admirandum profectò, planèque diuinum opus (Archy Rex serenissime) Alexander ille Macedo tanti æstimauit, quod propter eminentem illam, quam continebant rerum naturalium cognitionem, iudicauerit eos regio munere dignos: quantò maiori ratione apud tuam Catholicam Maiestatem in pretio, & æstimatione debet haberi liber, in quo non ethnica illa philosophia, sed pulcherrima, diuinaque illarum rerum cognitio traditur, quæ ad dilucidanda christianæ religionis mysteria pertinere dignoscitur. Non enim hac vna in re tam præclara, egregiaq; vinci ab eo debebas: Qui nullo propè bonorum, virtutumque genere, eo inferior es, imò verò multis superior. Neque etiam nos abs re videbimur effecisse, si eum tibi dedicemus, & vt celsitudini, Maiestatique tuæ aptum, & conueniens munus præbeamus, quia cùm diuina ipsa fides ad Te, & ad gloriosissimos progenitores tuos Reges Catholicos potentissimos tanquam ad Asylum suum sese confugerit, æquum visum est si qui de ea re libros, quasi munitissima tela quibus durissimæ frontes conterantur, conscere parant, sub clypeo, & tutela tua, in lucem ipsos emittant: sic enim & securè discurrent, & gloriosos triumphos ex hostibus reportabunt, à cunctisque etiam verebuntur, qui viderint in limine quasi domum, aut castrum verè regium, eos augustissimo tuo nomini nuncupatos, tuoque brachio fortissimo communitos. Præterea,

tua, quod quàm multis alijs nominibus liber iste Maiestati tuæ sacrari debeatur, notum hic etiam facere voluimus: compertum est, quomodo propter memorabilem illam, & infaustam, neque satis deploratam amnis inundationem, quæ annis elapsis Salmanticam infeliciter occupauit non modò Monasteriũ Carmelitanum, quod prope ripam situm erat, verùm & totum suburbiũ corruisset; & iam modò coalente Deo, Collegium aliud nouum erigatur sub inuocatione, & honorificentissimo titulo clarissimæ, & seraphicæ virginis S. Theresiæ de Iesu, Hispaniarum (te maximè protegẽte) generalis patronæ, cuius eximijs meritis, continuisque suffragijs imperium tuum magnoperè in dies adaugeri, & obfirmari, non semel expertus es, & quo solo iure, & si alia plura deficerent, non vtique huius tantùm, sed & amplioris honoris dignior esset. Ergo præfatum Collegium tibi deuotissimum in significationem obsequij, & gratitudinis, ob immortale in tutelarem suam collatum á te beneficium, cupiens præclarum xenium aliquod tuæ Catholicæ Maiestati, qualiter posset offerre, non aliud, quã præsens liber occurrit, quem ad Te destinandum fore duxit, velut pietati tuæ propriam, dignamq; rem, & munus, & quo si quidpiã fortè, quod erit impossibile, retribuere pro beneficio accepto valeret. Superest etiam quod horum operum Auctor Philippo Patri tuo perquàm gratissimus, & charissimus extitit, ab eoque in magna reputatione semper habitus, vt rei demonstrauit euentus: cùm enim serenissimus, & verè Catholicus pater tuus, cum suauissima coniuge sua Margarita, & optimatibus Salmanticam peruenisset, & coram ipsis Magister noster magno sibi splendore magisterij lauream comparasset, etiam præmiũ, (quod appellant vulgò, propina) vt est illius studij consuetudo, quemadmodum Doctores alij ab eo pijssimi Reges humanissimè receperunt: quo ipsum sibi ipsis fecisse in posterũ creditorẽ auspicati sunt haud pauci, & cui pariter cum maximo fœnore repensum esset, dum non ad vnã tantùm, sed & ad alteram Hispaniæ cathedralem fuit vnò, iterumque consultus. Verùm reclamante Salmanticensi Academia, nequaquam

sibi

sibi tantum Doctorem auferri, quē quasi vnicas delicias suas apud se retinere vehementer desiderabat, & ad quem omnes magno sibi commodo, & honore consulendum ex diuersis regionibus confluebant, immortales etiam gratias exhibente enixè Regem munificentissimum supplicauit, quia tantus Magister erat sibi necessarius, in posterum ea præmia differret, quæ cumulatiora eidem postea redderentur: quo factum est, vt neque ad hæc, neque ad maiora alia offerente pio Rege, valuerit præueniente morte conscendere. Istis igitur, alijsque rationibus impulsi fuimus, Maiestati tuæ opus hoc iugiter dedicare, munus quidem dignitati tuæ satis impar, & tenue, sed affectu grande. Scimus quidem quod libri humilitas altitudinē tuam non attingit, sed vt eius paruitas aliquantulum crescat, & accessione aliqua maior fiat, nosmet ipsos tibi tradimus cum libro: perpetuò Deum rogaturos, quod cuncta tibi fortunet, & veræ felicitatis participem reddat.

Maiestatis tuæ obseruantissimi clientes,

Collegium S. Theresiæ Carmelitarum Salmanticense.

TASSA

TASSA.

YO Diego Gonçalez de Villaroel, escriuano de Camara del Rey nuestro señor, de los que en su Consejo residen, doy fe, que auiendose visto por los señores del, vn libro intitulado, *Primer Tomo de las obras del Padre Maestro Fray Pedro Cornejo*, de la Orden del Carmen calçado, sobre la primera parte, y prima secunde de santo Tomas, compuesto por el dicho Maestro Cornejo, que con licencia de los dichos señores fue impresso: tassaron cada pliego de los del dicho libro, à quatro marauedis, y à este precio, y no à mas, mandaron se venda, y que esta tassa se ponga al principio de cada vn libro de los que ansi se imprimieren. Y para que dello conste, de mandamiento de los dichos señores del Consejo, y de pedimẽto del dicho Conuento de San Andres, doy esta fe. En Madrid à diez y nueue de Agosto de mil y seyscientos y veynte y ocho años.

Diego Gonçalez de Villaroel.

ERRATA.

PAg. 145. col. 2. & pag. 146. col. 1. & pag. 148. col. 1. & 2. vbi dicitur, Deus creauit mundum, lege, Deus creabit mundum. Pag. 469. col. 2. & inuolentiam: & inferre violentiam. Pag. 567. col. 1. soleriam, dic solertiam: iudicare, indicare. Pag. 738. col. 1. quam actus virtutis supernaturalis: virtutis naturalis. Pag. 766. col. 2. causam malæ opinionis: dic, causam malæ omissionis. Pag. 897. col. 2. si ibi videatur: si sibi videatur. Pag. 804. col. 1. ex impositione erroris: ex suppositione erroris. Pag. 805. col. 1. legi internæ: legi æternæ. Pag. 836. col. 1. peccati sunt dicta: lege, peccata sunt dicta.

His demptis, correspondet fideliter suo exemplari. Datis in Conuentu S. Pauli Vallisolet. 8. Iulij. Anno 1628.

Mag. Fr. Raphael Sanchez.

Approbatio Patris Fr. Ioannis de Torres, sanctæ Theologiæ Magistri.

DE mandato Reuerendi admodum Patris nostri Mag. Fr. Celidonij à Sanctis, Ordinis B. Mariæ de Monte Carmeli, in veteri Castellana Prouincia Moderatoris, necnon sancti officij Inquisitionis à calificationibus Consultoris, & quantũ potui, accuratiùs euolui, & perlegi *Commentaria in 1. & 1. 2. S. Thomæ, partes*, Reuerendi admodum Patris Mag. Fr. Petri Cornejo, quæ, dum viueret, publicè in Schola Salmanticensi dictauit: nec legisse, & euoluisse pœnitet doctissimi Magistri scripta, cùm nullibi lapsum, aut ab eo quicquam in Fidei dogmatibus, aut morum institutione dissonum compererim; sed hominem doctissimum, magisterij dono inter omnes nostræ ætatis magistros, à Deo singulariter decoratum, in colligendis Doctorũ placitis diligentissimum, in examinandis rationum trutinis acutissimum, in ferenda sententia securissimum, lucernã denique (vt sic loquar) in candelabro lucentem, & scholasticos radios scintillantem, quem pari voluptate, ac fructu legent, qui in scholasticis disputationibus vitam, tempusq; consumunt, qui ferè nihil circa ea quæ hic tractantur, desiderare poterunt, sed cuncta optima methodo, & breuitate digesta reperient. Vnde solo nomine Auctoris non solùm approbata, verùm satis commẽdata, & laudata censeo, propter quod dignissimum iudico opus, quod in lucem prodeat, in communem omnium vtilitatem. Datis in Vallisoletano Conuentu Deip. Virg. Mariæ Carmel. Die 30. Ianuarij. Anno Dñi. 1627.

M. Fr. Ioannes de Torres.

Appro-

Approbatio Patris Fr. Didaci Lopez, sacræ Theologiæ Magistri Salmanticensis.

ADeò eruditio, doctrina, methodusque horum operũ in varias Angelici Doctoris D. Thomæ quæstiones excellit, vt eam eò tantam esse iudicem, quantò Auctorem habent, Reuerendum admodũ Patrem nostrum Mag. Fr. Petrum Cornejo, præmatura morte, proh dolor! è viuis ereptum: cuius admirandam, profundamque sapientiam, omnium litterarum secunda Athenas, & Academiarum verè Princeps Salmantica non modò recognouit, verùm inter omnes Doctores suos, primum locum debere obtinere hunc sæpiculè, prout ab ipsa non rarius audiui, testata sit. Sed quid dicam Salmantica, cùm vniuersi idem sentiant? quin & maximè doleant, quod hucusque in lucem præfata opera edita non sint, eò quod inter pretiosos scholasticæ doctrinæ thesauros, iste tanquam in aureis Angelici Doctoris Diu. Thomæ mineralibus effosus pretiosior æstimetur. Quamobrẽ ea ex commissione Reuerendi admodum Patris nostri Mag. Fr. Celedonij à Sanctis, huius Prouinciæ Castellæ veteris præsulis meritissimi, sanctæq; Inquisitionis calificatoris, summa cum voluptate vidi, & attentè perlegi, quæ vti tanti Magistri, cuius ego discipulatui adhæsi, & multoties pro viribus defensaui, iuxta omnium desideria, vt prælo mandari possint, iustissima, & vtilissima censeo, in cuius fidem proprio nomine, & propria manu subscripsi. Die 23. Ianuarij. Anno 1627.

Magister Fr. Didacus Lopez.

Facultas Reuerendi Patris Prouincialis.

EGò Fr. Celidonius à Sanctis, sacræ Theologiæ Magister, & in veteri Prouincia Castellana, Carmelitani Ordinis Prouincialis, sacræq; Fidei Senatus à consilijs calificator. Harum tenore facultatem facio, vt typis mandari, in lucemq; edi possint *Opera commentariorum, in primam, & primam secundæ, tertiamq; Angelici Doctoris S. Thomæ partes*, quæ à Reuerendo Patre Magistro nostro Fr. Petro Cornejo, in Salmanticensi Academia cathedræ Theologiæ meritissimo Professore, fuerunt elaborata, doctorumque etiam hominum Religionis nostræ iudicio examinata, & approbata. Datum in Carmelo nostro Vallisoletano. Die 29. mensis Ianuarij. Anno 1627.

Mag. Fr. Celidonius à Sanctis, Prouincialis.

REmitese al señor Dotor D. Francisco Sanchez de Villanueua, electo Obispo de Tropea, Predicador, y Capellan de su Magestad, para que le vea, y dè su censura. En Madrid, à quatro de Mayo de mil y seyscientos y veynte y siete años.

El Dotor Iuan de Mendieta.

Censura Doctoris D. Francisci Sancij de Villanueua, Catholicæ Maiestatis Ecclesiastæ, electi Episcopi Tropensis, & modò Archiepiscopi Taranti.

TRactatus hosce theologicos, ab eximio Magistro Fr. Petro Cornejo, Carmelitanæ familiæ clarissimo quondã Coriphæo, Salmanticensis florentissimæ Scholæ sacratioris philosophiæ Moderatore, & reipublicæ litterariæ, immatura morte magno erepto detrimento, summo acumine elaboratos lustraui; eosque vndequaque lucidissimis splendentes radijs, & luce, & encomijs dignos censui. Vtpote in quibus nihil sacræ Fidei absonum, nihil rectis moribus dissonum inuenies; quin potiùs omnia ad subtilissimæ Theologiæ trutinam, & verum, legitimumque Angelici Doctoris sensum sic appensa, vt summam inde vtilitatem cunctis studiosis, non fucatam inquirentibus veritatem, emanaturam, audeam certò polliceri. Matriti. Pridie Idus Martij. Anno 1627. *Doctor Franciscus Sancius de Villanueua.*

EL Dotor D. Iuan de Medieta Vicario general de la villa de Madrid, y su partido, &c. Por la presente, auiendo visto la aprouacion del señor Dotor Francisco Sanchez de Villanueua electo Obispo de Tropea, del Maestro Fray Pedro Cornejo Carmelita, sobre S. Tomas: dixò, que en quanto a el toca, daua, y dio licencia, para que el dicho libro se pueda inprimir, atento en el no ay cosa contra la santa Fè Catolica, y buenas costũbres. Fecho en Madrid à diez y seys de Março de seyscientos y veynte y siete años. *El Dotor D. Iuan de Mendieta.*

Por su mandado. Simon Ximenez.

Approbatio R. P. Fr. Gabrielis Lopez Nauarro, Ordinis Minimorum S. Francisci de Paula, supremi Senatus, sanctæ, ac generalis Inquisitionis Calificatoris, librorumque Censoris.

SAcram litterariam suppellectilem, nonnullos theologicos tractatus scholasticos continentem, quam præmaturè (ò graue damnum!) moriens permaturos tamen ingenij sui felicissimi fœtus, veluti testamento reliquit R. admodũ P. Mag. Fr. Petrus Cornejo, sacri Ordinis Carmelitarum, & in florentissima Salmanticensi Academia cathedræ theologicæ moderator dignissimus, de commissione, & mandato supremi Regij Castellæ Senatus, cupidissimè legi. Auctor penè iam in obliuionem abibat, sed hoc suum opus, cõmuni expectationi, & necessitati respondens, illius tam gratam, quàm vtilem recordationem, perire non finet; imò resistet, ac se in perpetuum vindicabit. D ssijt magnus Doctor, non perijt; & mors, cuius adhuc titillat dolor, intermisit vitã, non eripuit: ecce venit iterum, qui ipsum in lucem reponat dies, & quã uis plenè oblitum reduceret. *Etenim soli omnium, qui sapientiæ vacant, viuunt; non enim suam ætatem tantùm tuentur, omne æuum suo adyciunt.* Quod Gregorius Theologus de Cypriano dixit, id mihi de hoc insigni Theologo libet, & liceat affirmare, *Cypriani, vel etiam si alioquin obliuionis vitio laboraremus, meminisse tamen necesse fuerat; siquidem optimi potissimum viri, memoria colendi sunt, ijq; quos memoria complecti, non modò pium, sed etiam vtile, & fructuosum.* Posthuma hæc Auctoris proles ad nos venire gestit pro debito nostro in litteras, & litteratos affectu, læti iam accedentem excipimus, ne tutelam huic negemus, cuius olim parenti, dum viueret, Salmanticenses, admiratione, & cultum haud illibenter detulisse norunt omnes, & quo etiã nunc, etsi defuncto gloriantur. Illi profectò datus est decor Carmeli, in quo verè Eliæ filio, tanquã in altero Eliseo, duplex spiritus est factus. Ecquis? Scientiæ, & Pietatis, quę inter se in illo mirificè certarunt, & vtra vicerit, incertum. Quare scripta hæc nihil continent Catholicæ Fidei repugnans, aut moribus christianis noxiũ; imò in docentium, & discentium vtilitatem manifestam, typis excudi, & posse, & debere iudico. In hoc Conuentu Diuę Marię de Victoria Matritensi. Die duodecima mensis Aprilis. Anno Domini. 1627. *Fr. Gabriel Lopez Nauarro, Consilij Inquisitionis Calificator.*

EL REY.



POR Quanto por parte de vos el Prior, Frayles, y Conuento del Monasterio de San Andres, de la Orden de nuestra Señora del Carmen de la ciudad de Salamanca, nos fue fecha relacion, que el Maestro Fray Pedro Cornejo difunto, de la dicha Orden, Religioso que fue del dicho Conuento, auia compuesto vn libro intitulado, *Commentariorum Theologicorum in Summam Angelici Doctoris Sancti Thomæ*, en tres tomos, el qual era de grandissimo estudio, y trabajo, y de grande vtilidad, y prouecho: y nos pidistes, y suplicastes, os mandassemos dar licencia para lo poder inprimir, y priuilegio por diez años, ò como la nuestra merced fuesse. Lo qual visto por los del nuestro Consejo, y como por su mandado se hizieron las diligencias que la Prematica por nos vltimamente fecha sobre la inpresion de los libros, dispone: fue acordado, que deuiamos mandar dar esta nuestra cedula para vos, en la dicha razon, è nos tuuimoslo por bien. Por la qual os damos licencia, y facultad, para que por tiempo de diez años primeros siguientes, que corran, y se cuenten desde el dia de la fecha desta nuestra cedula en adelante, vos, ò la persona que vuestro poder huuiere, y no otra alguna, podays inprimir, y vender el dicho libro, que desuso va fecha mencion por su original, que en el nuestro Consejo se vio, que va rubricado, y firmado al fin de Diego Gonçalez de Villaruel, nuestro escriuano de Camara, de los que en el residen. Con que antes que se venda, lo traygays ante ellos, juntamente con el dicho original, para que se vea si la dicha inpresion està conforme à el: ò traygays fè en publica forma, como por Corretor por nos nombrado se vio, y corrigio la dicha inpresion por el dicho original. Y mandamos al inpressor, que assi inprimiere el dicho libro, no inprima el principio, y primer pliego, ni entregue mas de solo vn libro con su original, al Autor, ò persona, à cuya costa lo inprimiere, para efeto de la dicha correcion, y tassa, hasta que antes, y primero el dicho libro estè corregido, y tassado por los del nuestro Consejo: y estando hecho, y no de otra manera, pueda inprimir el dicho principio, y primer pliego, y seguidamẽte se ponga esta nuestra cedula, y la aprouacion que del dicho libro se hizo por nuestro mandado, y la tassa, y erratas, sopena de caer, è incurrir en las penas contenidas en las leyes, y prematicas de nuestros Reynos, que sobre ello disponen. Y mandamos, que durante el tiempo de los dichos diez años, persona alguna, sin la dicha vuestra licencia, no pueda inprimir, ni vender el dicho libro, sopena que el que lo inprimiere, ò vẽdiere, aya perdido, y pierda todos, y qualesquier libros, moldes, y aparejos que del dicho libro huuiere, y mas incurra en pena de cincuenta mil marauedis, para la nuestra Camara: y la otra tercia parte, para el juez que lo sentenciare: y la otra tercia parte, à la parte que lo denunciare. Y mandamos à los del nuestro Consejo, Presidente, y Oydores de las nuestras Audiencias, Alcaldes, Alguaziles de la nuestra Casa, y Corte, y Chancillerias, y à todos los Corregidores, Assistente, Gouernadores, Alcaldes mayores, y ordinarios, y otros juezes, y justicias qualesquier, de todas las ciudades, villas, y lugares de los nuestros Reynos, y señorios, y à cada vno en su jurisdicion, que vos guarden, y cumplan esta nuestra cedula, y contra ella no vayan, ni passen, ni consientan yr, ni passar en manera alguna, sopena de la nuestra merced, y de diez mil marauedis para la nuestra Camara. Fecha en Madrid, à diez y nueue dias del mes de Abril de mil y seyscientos y veynte y siete años.

YO EL REY.

Por mandado del Rey nuestro Señor.

D. Sebastian de Contreras.

PRÆFATIO AD LECTOREM.



N Erudite, & studiose Lector operum, quæ à bonæ memoriæ P.M.Fr.Petro Cornejo in Salmanticensi Theologorum Gymnasio olim publicè dictata fuerunt, & tandiu (vel vt veriùs fatear, iam non expectabas) posthuma æditio, recensque impresio, quam sæpiùs consulente, & procurante admodum R. P.M. Fr. Ioanne de Orbea, meritissimo huius prouinciæ Gubernatore, immensis sumptibus, non sine magno labore, nec minori iucunditate moliti sumus. Nisi enim tanti Patris ope, & liberalita te, forsitā præfata opera cum blattis, & tineis in situ, & puluere, maxima studiosorum iactura, plusculos (ne dicam in sempiternos) delituissēt annos. Si enim in libris, tanquam in liberis viuunt etiam post fata Doctores, quantum eidem Patri grauissimo debeatur, qui post nostri Magistri funus rursum eum viuere fecerit, & commēdationem, adeòque etiā ipsi ipsam immortalitatem in terris donare conatus sit, pluribus ad id ratiunculis inductus, Sed duo potissimùm accesserunt stimuli, quorum vnus fuit, quem modò dicebamus, videlicet, ne tanti viri memoria erga mortales deperiret, qui præclaris ingenij, & litterarum monimentis non mediocrem Hispano nomini gloriam attulit, atque ad res diuinas pernoscendas, tot luculentissimè scriptis omnium studia vehementer adiuuit, Nam & is certè tam singularis eruditionis, & tātæ sanctimoniæ extitit, quod nescias vtra vtri præponderet: vt ita consummatus, & perfectus Doctor euasisset, iuxta dictum Chrysostomi, *quod priùs in Doctore vita quærenda est, postea doctrina.* Nouerunt hoc vniuersi, neque ferè fuit in vniuersa Hispania atrium, in quod conspicuum eius specimen non penetrarit. Et quod maius est, nouit Roma, vbi apertis thesauris

suæ

suæ grandis scientiæ, sic in conspectu Pauli V. Pontif. Max. & illustrium Cardinalium, multipliciũ virtutum odorositate redoluit, morum quoque candore, ac consilij maturitate complacuit, vt diuinas hominis dotes admirati, ob multimoda sciẽtiarum fluenta, quæ de suo pectore, velut de promptuario pleno fluebant, instar oraculi, ac pro vno de mundi litteratis elegantioribus reputatus, ab omnibus quasi vasculum plenum aromatibus fuit dilectus, & in tantum honorificatus, vt cum idem Pontifex verè dignum Ecclesiæ Dei Doctorem prædicauerit: inerat enim illi religio, pietas, vitæ integritas, in rebus gerendis mitis seueritas, in enarrandis decor permagnus, & præcipuè iudicij acrimonia, & prudentia rara, adeò, vt Georgicum illud conueniat.

Haud equidem credo fuerit diuinius illo
Ingenium, aut rerum fato prudentia maior.

Alter autem in Religiosissimo P. Prouinciali stimulus fuit, feruidus quidam affectus, & vehemens studium in iuuandis ingenijs non modò suæ professionis, cui soli fuisse natum, & tam pro conseruanda obseruantia regulari, quàm pro auctoramento ordinis maximo, speciatim à Deo destinatum auspicamur, verùm & totius etiam Ecclesiæ, quæ ex his libris non modicum (vt spero) perceptura est fructũ, in quibus eaten⁹, & discurrendi profund⁹ sensus, doctrinæ claritudo, & methodus suauissima splendicant, cui Deus de spiritu noui Moysi Thomæ tulisse, & plus quinque partes supra cunctos contulisse videtur: habent iam igitur, qui ex Thomistica se esse classe profitentur in paucis his, quæ tanti Doctoris reperiuntur scriptis, Thomisticæ doctrinæ armarium, quo se non modò ab aduersarijs tueantur, verùm & eos viriliter expugnent; fuit enim incomparabilis noster Doctor adeò Doctoris Angelici propugnator, vt mediocriter in his libris eruditus quisque percipiet. Cornix, Plinij testimonio, auis viuacissima, dux cæterarum auium esse fertur, & volantes pullos alere dignoscitur. Quis inquam vsque modò tam viuacis ingenij, cum tam lõgã studiorum pertinatia extitit, qui Thomisticæ diatriuæ dux esse, & dici iure meruerit? Qui etiam non tantùm tyronibus, nouitijsq; Theologis pabulum, sed & adultis ex selectissimis communis doctrinæ cibis fercula splẽdida parare valuerit (lõgè à verbo absit inuidia) quàm is noster auctor, qui cuncta, non quemadmodum alij, confuso, & perturbato ordine, sed dilucidè, & lepidè pertractat. Sublata est iam huic aui deinceps ignominia, quæ (vt in fabulis est) alienis

b pennis

pennis ornata, reliquis auibus aliquandiu non paruo fuit stupori, donec deprehenso furto suas quæque pennas aues repetentes nudam corniculam destituerunt. Tangit Horatius in epistola. *Ne si repetitum venerit olim grex auium plumas: moueat cornicula risum furtiuis nudata coloribus.* Nam quantæ fuerit admirationi omnibus contheologis suis Salmanticensibus, tum & sententiarum grauitate, facilitate dicendi, stylo, claritate, & alijs pulcherrimis diuersi & varij coloris, non equidem furtiuis, sed proprijs, atque natiuis plumis difficilè explicare quibimus; quis enim dicere audebit, hæc pluma in illo mea est, aut fuit hæc mea? &c. vt plerique faciunt, qui vt Hieronym. ad Paul. se solent vti informes Esopi corniculæ, alienis coloribus adornare. Et ista sufficiant, non enim volo in præsens plura congerere, nec plures merces innundinas ferre, neque enim magis laudata eò erunt præstantiora, neque etiam opus est vendibili vino hædera suspensa. Vnum tamen, Lector optime, grauiter dolemus, quod non multò plura exemplaria huius habeamus: quod si præsciuisset eius opera ad eum statum, in quo modo sunt peruentura fortè reliquisset, & adhibita diuturnæ limæ diligentia collimasset, propter quod nonnulla neque perfecta tradimus, quia nos neque minimum apicem transposuimus, aut ausi fuimus vllatenus transmutare, vel quidquam, addere, vel demere præsumpsimus, vt perinde intelligas eundem omnino esse Auctorem impressum, ac manuscriptum. Quod verò in nobis fuit, fecimus, vt opus emendatum, & omni parte excultum, indicibusque refertum exierit, quo instar corniculi oculi, olim symboli sapientiæ, in posterum vtaris. Secundus alter tomus adhuc sub prælo est quàprimum in lucem prodicturus. Vale.

TABVLA

TABVLA TRACTATVVM, DISPVTATIONVM, ET DVBIORVM, QVÆ in hoc opere continentur.

TRACTATVS PRIMVS.

De scientia Dei in tredecim articulos diuisus.

Tabula disputationum.

DISPVTATIO I.

ARTICVLVS V. ET VI.

DISPVTATIO I.

DISPVTATIO II.

ARTICVLVS VII.

ARTICVLVS VIII.

DISPVTATIO VNICA.

ARTICVLVS IX.

ARTICVLVS X.

ARTICVLVS XI.

ARTICVLVS XII.

Dub. 1.

TRACTATVS SECVNDVS.

De prædestinatione, diuisus in octo articulos.

ARTICVLVS I.

DISPVTATIO VNICA.

ARTICVLVS II.

DISPVTATIO VNICA

ARTICVLVS III.

ARTICVLVS IIII.

DISPVTATIO VNICA.

ARTI-

ARTICVLVS V.

DISPVTATIO VNICA.

ARTICVLVS VI.

ARTICVLVS VII.

DISPVTATIO I.

DISPVTATIO II.

ARTICVLVS VIII.

DISPVTATIO I.

DISPVTATIO II.

TRACTATVS

TERTIVS.

De Trinitate, diuisus in quinque disputationes.

DISPVTATIO IIII.

DISPVTATIO V.

TRACTATVS QVARTVS.

De voluntario, & inuoluntario, diuisus in alias quinque disputationes.

DISPVTATIO I.

DISPVTATIO II.

TRACTATVS V.

De actibus humanis, in octo disputationes partitus.

DISPV-

Dub. 12.

TRACTATVS SEXTVS.

De bonitate, & malitia, distributus in septem disputationes.

DISPVTATIO I.

DISPVTATIO II.

DISPVTATIO III.

DISPVTATIO IIII.

DISPVTATIO V.

DISPVTATIO VI.

DISPVTATIO VLTIMA.

TRACTATVS

SEPTIMVS.

De peccatis, in quinque articulos, sexque disputationes distributus.

ARTICVLVS I.

DISPVTATIO I.

ARTICVLVS II.

ARTICVLVS III.

DISPVTATIO II.

ARTICVLVS IIII.

ARTICVLVS V.

DISPVTATIO III.

Dubium 4.

DISPVTATIO IIII.

DISPVTATIO V.

DISPVTATIO ANNEXA.

TRACTATVS OCTAVVS.

De conscientia, in disputationes quinque partitus.

DISPVTATIO I.

DISPVTATIO II.

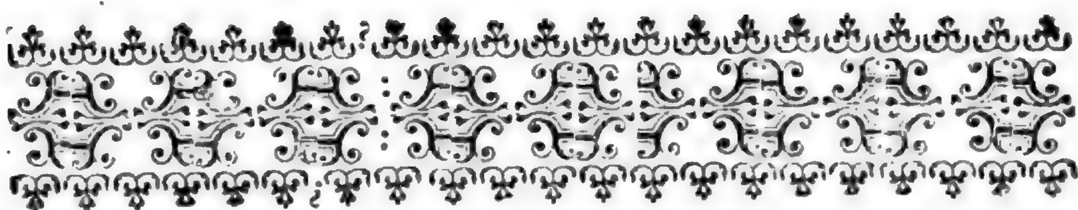
DISPVTATIO III.

DISPVTATIO IIII.

DISPVTATIO VLTIMA.



TRA-



TRACTATVS PRIMVS.

DE SCIENTIA DEI.

Circa quæst.14.ex.1.part. S.Thom.

ARTICVLVS I.

Vtrùm in Deo sit scientia?

CONCLVSIO ARTICVLI. *In Deo verè, & perfectissimè est scientia.*

1 
PRO Cuius intelligentia nota: mentem D. Thomæ in hoc articulo esse, non solùm probare, in Deo reperiri sciētiam latè dictam, vt sciētia dicit præcissè claram, & euidenté notitiam intellectualem, quæ potest dici scientia propriè, vt distinguitur contra fidem, & opinionem; verùm etiam ostendere, esse in Deo scientiam strictè, & in toto rigore sumptam, quæ est cognitio rei per suas causas, iuxta definitionem traditam ab Arist. 1. Posteriorum, qua ratione scientia distinguitur contra virtutes intellectuales, nempe sapientiam, prudentiam, & artem. *Arist.*

Et si obiicias medium, quo D.Tho. probat in Deo esse scientiam, est, quia Deus est immaterialis, sed immaterialitas non est radix, adæquata cognitionis scientificæ strictè sumptæ, nisi aliquid ei addatur; sed tantùm est radix cognitionis intellectualis: ergo mens D.Thomæ non est probare Deum esse scientem strictè, sed præcissè esse intelligentem, seu scientem latè. *D. Tho.*

Respõdetur. Mentem sanctissimi Præceptoris colligendam esse; non ex sola ratione conclusionis adducta in corpore articuli; sed ex toto eius contextu: & quia in argumentis, quibus impugnat conclusionem, intendit remouere à Deo scientiam strictè dictam; ideò intelligēdum est, mētem eius esse disputare quæstionem articuli in hoc sensu: aliàs conclusionem illius in defensam reliquisset. Præcipuè, quòd argumenta, quę impugnant in Deo esse scientiam latè dictam, seu cognitionem intellectualem, vt sic, præscindendo à cognitione scientifica, adducuntur à D. Thoma, artic. sequenti. *Idem.* Facit etiam ratio Diui Thomæ adducta in argumento sed contra, ex testimonio Diui Pauli, quę conuincit de sciētia strictè dicta, vt infra videbimus. *D.Paul.*

DISPVTATIO I.

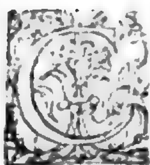
De scientia Dei quantùm ad an est?


DVBIA huius disputationis discutiemus breuiter, ne repræhensibiles efficiamur, inuestigando curiosè rationes rei euidētissimę, nempe diuinæ scientiæ: dicente Clemente Alexandrino lib. 5. stromatum, sub 2 *Clemens Alexan.*

sub initio. *Esse quasdam quæstiones dignas, vt puniantur, huiusmodi est quærere an in Deo sit prouidentia?*

DVBIVM I.

Vtrùm cognitio intellectiua sit formaliter in Deo?



ONCLVSIO est affirmatiua, & de fide. D. Tho. in hoc artic. & in 1. distinctione 35. quæst. 1. art. 1. & 1. contra Gent. cap. 44. & quæst. 2. de veritate, art. 1. & lib. 12. Metaphysicæ lectione 11. Eam late probat D. Dionysius de diuinis nominibus, cap. 2. & Damascenus in Parallel. lib. 1. cap. 2. vbi pro ea adducit plura testimonia sacræ scripturæ, Iob. 5. *Dominus omnia cernit*: & cap. 31. *Nonne ipse considerat vias meas?* & Psal. 137. *Excelsus Dominus, & humilia respicit, & alta a longe cognoscit.*

D. Tho. *D. Dionys.* *D. Damas.* *Iob. 5. & 31.* *Psalm. 137.*

Dices cum quibusdam relatis à D. Thoma, quæst. 2. de veritate citata, art. primo, in corpore, huiusmodi testimonia, & cætera quæ adduci solent, intelligenda esse, non formaliter; sed causaliter, aut eminenter, ita vt sensus sit. Deũ esse intelligentem, quia causat in nobis intellectionem, non verò, quia ipse sit formaliter intelligens.

D. Tho.

Sed hanc expositionem, vt insipientem, & impossibilem damnat Propheta Regius, Psalm. 93. hoc efficaci argumento. Præmisserat enim vers. 7. impiorum sententiam his verbis. *Et dixerunt non videbit Dominus, neque intelliget Deus Iacob.* & vers. 8. eos corripiens inquit: *Intelligite insipientes, & stulti aliquando sapite.* Et deinde, vers. 9. & 10. ita arguit, *qui plantauit aurem, non audiet? Aut qui finxit oculũ non considerat? Qui docet hominem scientiam, &c.* quasi dicat. Impossibile esse, quòd, qui hominibus vim intelligẽdi, & sciẽdi dedit, ipse, nec formaliter sciat, neque intelligat: ergo, Deus non solum est intelligens causaliter; sed etiam formaliter.

Psal 93.

Et confirmatur ratione D. Thomæ, ibidem. Nam si Deus diceretur absolutè intelligens, eò præcisè, quia facit nos intelligere: ergo eadem ratione posset prędicari de Deo absolute quidquid causat in nobis, quod est absurdum; siquidem non dicitur Deum moueri, pati, & ratiocinari; quàmuis in nobis causet omnia ista.

Ratio autem conclusionis esse potest. Quòd cognitio intellectualis est perfectio simpliciter simplex nullam in suo conceptu formali inuoluens imperfectionem: ergo reperitur formaliter in Deo. Antecedens patet, quia melius est Deum esse formaliter intelligentem, quàm esse formaliter ignarum, & stultum; atque ita intelligere est perfectio simpliciter simplex, cuius diffinitio, ex sententia D. Anselmi in Monologio, cap. 14. est, quòd sit melior ipsa, quàm non ipsa. Consequentia verò probatur, ex cõmuni Theologorum doctrina, supra quæst. 4. art. 1. asserentium ad infinitatem diuinæ perfectionis pertinere, vt contineat in seipso formaliter omnes puras perfectiones; eminenter verò eas, quæ puræ non sunt, sed in suo formali conceptu aliquam imperfectionem includunt.

D. Anselm.

Et confirmatur vrgentiùs. Quia de fide est in diuinis esse generationem Verbi, & productionem Spiritus sancti: & similiter, esse prædestinationem, & reprobationem, quæ omnia necessariò supponunt propriam cognitionem intellectualem in Deo formaliter existentem (vt nunc suppono): ergo.

Confirmatur secundò. Quia seclusa cognitione formali, nec posset Deus esse legislator, nec iustus iudex præmians, & puniens, sed vera esset imprudentia illa, quam Eliphaz obiiciebat santissimo Iob, c. 22. his verbis. *Et dicis, quid enim nouit Deus? & quasi per caliginem iudicat. Nubes latibulũ eius, nec nostra considerat.*

Iob. 22.

3. Arguitur primò, contra conclusionem. In Deo non est formaliter potentia intellectiua: ergo, nec intellectio. Cõsequentia videtur euidens à negatione potentiæ, ad negationem actus. Et antecedens probatur: tum authoritate Diui Thomæ, 2. contra Gentes, cap. 10. vbi expressè docet intellectum, & voluntatem non esse in Deo, vt potentias, sed vt actio-

D. Tho.

actione: tùm etiam ratione. Quia potẽtia intellectiua propriè, & formaliter loquendo, est proximum principiũ eliciti uum, & receptiuũ intellectionis à se realiter distinctum: sed hoc dicit inperfectionem repugnantem Deo, cuius intellectio, neque est elicita, nec recepta; sed per se subsistens, & inproducta, atque cum eodem Diuino intellectu omnino realiter identificata; ergo implicat ponere in Deo potentiam intellectiuam.

Respondetur negãdo antecedens. Et pro solutione vtriusq; probationis supponẽdum est, ex D. Tho. infra. q. 1. art. 4. ad 3. duplicem esse potentiam actiuã; alteram secundùm rem, qualis est illa, per quam aliquid verè, & realiter producitur, vt est creatiua, & generatiua in Deo; & hoc modo in Deo non est potentia intellectiua; quia nihil per eam producitur; nam intellectio essentialis, quæ est proprius actus intellectus Diuini, provt intellectus est, non distinguitur realiter ab ipso intellectu, neque habet aliquem terminum ab illo realiter distinctum; atque ita non potest esse producta per illum; siquidem idem nõ potest producere seipsum: altera est potentia actiua secũdùm rationem, qualis est illa, per quam licèt nihil producatur re ipsa; bene tamen secundùm nostrum modum concipiendi. Et hoc modo intellectus Diuinus habet rationem potentiæ, quia cõcipimus illum, vt principium, à quo est diuina intellectio. Nec sequitur, quod noster intellectus, ita cõcipiendo, sit falsus. Quia non appræhendit, ita esse in re, nempè intellectionem Diuinam procedere à Diuino intellectu per aliquem influxum realem, vt procedit in nobis; sed solùm appræhendit esse talem ordinem influxus in mente sua, cum aliquali fundamento in re, quod satis est, vt intellectus Diuinus habeat rationẽ potentię secundùm nostram considerationem.

Quo posito ad primã probationẽ antecedentis respõdetur, D. Tho. loqui de potentia secũdùm rem; non verò de potentia secundùm rationem, vt ipse se explicat eodem loco. Ad secundam probationem dico similiter procedere de potentia intellectiua, quæ est potentia secundùm rem, qualis est intellectus creatus, qui realiter elicit, & recipit suum actum; non verò procedere de potentia intellectiua, vt sic, & considerata in sua analoga abstractione, vt præscindit à creata, & increata, quia hoc modo sumpta solùm est de ratione formali illius, quod præcisè sit vis intelligendi, abstrahendo ab hoc, quod sit vis intelligendi per actum intellectionis à se realiter distinctum, vel secum identificatum. Atque ita intellectus vt sic, seu potentia intellectiua est perfectio simpliciter omni carens inperfectione in sua ratione formali, & consequenter debet poni formaliter in Deo.

1. Arguitur secundò, intellectio in suo conceptu includit inperfectionem Deo repugnantem: ergo non est ponenda in Deo formaliter, sed solùm eminenter. Consequentia est euidens, & antecedẽs probatur. Quia intellectio est quædam passio, & motus ipsius intelligentis, ex Arist. 3. de anima dicente: *Itelligere esse quodam pati*; sed passio, & motus Deo repugnant: ergo.

Et cõfirmatur primò, quia in libro de causis, propositione 22. dicitur, quòd: *Cum dicimus Deum intelligẽtem, nõ nominamus eum nomine proprio; sed nomine sui primi causati*; nempè intelligentia, seu Angeli, qui est primus effectus Dei.

Confirmatur secũdò, authoritate D. Dionis. lib. de diuinis nominibus, cap. 7 ad medium, vbi loquens de Deo, inquit: *Quo pacto aliquid eorum, quæ animo intelliguntur, intelligit, cum mentis actionibus careat?*

Respondetur. Nego antecedẽs, & ad probationem dico Arist. loqui de intellectione creata, vt optimè explicat D. Tho. infra quæst. 79. art. 2. in corpore, vbi videndus est cum Caiet.

Ad vtranque confirmationem respõdetur cum D. Tho. in 1. dist. 35. q. 1. art. 1. ad. 1. & 2. & supra in hac 1. part. quæstio. 13. artic. 3. ad secundum, vbi inquit, hoc nomen intelligens, vel sapiens consideratum quãtùm ad rem significatam, conuenire Deo excellentiori modo, quàm creaturis; consideratum verò quãtùm admodum significandi non conuenire Deo. Cuius ratio est, quòd in hac vita cognoscimus Deum, & eius perfectiones admodum rerũ creatarum, ac proinde admodum illarũ nominamus Deũ: & quia modus intelligendi creaturarum est

D. Tho.

Arist.

D. Dionis.

D. Tho.

D. Tho.

est admixtus imperfectione, ideò remouentur à Deo, quantum ad modum significandi, nomina, quibus ipsas creaturas nominamus. In quo etiam sensu D. Dionis. cap. 5. de myst. Theolog. inter alia multa, quæ de Deo negat, dicit in Deo, nec Filij, nec Patris rationem esse, & D. Basil. lib. 5. contra Eunomium, cap. 13. ait, nec Filium, nec generationem Deitatis esse propriũ, sed ex humana similitudine adductam. Atque ita D. Dionysius pluribus in locis inquit Deũ non esse vocandum viuẽtem, intelligentẽ, & sapiẽtẽ; sed super intelligẽtem, super sapiẽtẽ & superuiuẽtẽ; quia omnia ista sunt in illo excellẽtiori modo, quã in creaturis, à quarũ vita, sapientia, & intelligẽtia desumpta sunt huiusmoci nomina, & Deo accommodata. Aliter respondet D. Th. q. 2. de veritate, artic. 1. ad. 11.

D. Dionis. D. Basil. D. Dionis. D. Tho.

DVBIVM II.

Utrùm Deum esse intelligentem sit notum lumine naturali, & possit à priori demonstrari?

5. CONCLVSIO est affirmatiua, atq; ita eam docuerunt Arist. lib. 12. metaph. cap. 7. & lib. 10. ethicorũ. c. 8. & cæteri omnes Gẽtiles Philosophi, quorũ testimonia molestum esset recensere. Quare Græci teste D. Damasc. lib. 1. de fide, cap. 12. Deũ *Theos* vocauerunt à verbo, *Theastay*, quod intueri, seu cognoscere significat. Quod ante Damasc. docuerant D. Grego. Nazianz. lib. 4. Theolog. & D. Dionis. lib. de nominibus diuinis, c. 12. Ac proinde remouentes à Deo cognitionem meritò insipientes, & stulti vocantur Psal. 93. citato: eò quòd rem lumine naturali claram, & euidentem negant. Pro hac cõclusione D. Tho. 1. contra gẽtes. c. 44. septẽ conficit demõstrationes. Plures alias adducũt Phylosophi. 12. metaphis. & Theologi in 1. distin. 35. quas omnes omittimus, vt expendamus eã, quã D. Tho. vtitur in hoc art. quã desũpsit ex Arist. 3. de anima text. 26. & tex. 124. quæ satis difficilis est.

Arist. D. Damasce. D. Gregor. Nazian. D. Dio. Psal. 93. D. Tho. Arist.

Ratio ergo conclusionis adducta à D. Tho. potest ad hanc formã reduci. Inmaterialitas est ratio cognoscendi: sed Deus est summè inmaterialis: ergo est summe cognoscens. Consequẽtia est euidens, maximè ex illa regula, propter quòd vnumquodq; tale, & illud magis. Minor patet ex dictis supra q. 3. maior verò, in qua est difficultas, probatur. Quia cognocens debet habere in seipso, præter formã propriam, formã rei cognitę, nempè speciẽ & similitudinem illius, ita, vt non solùm habeat suum esse, sed etiã habeat esse rei cognitæ, in quo distinguũtur cognoscentia à nõ cognoscentibus; sed inmaterialitas est ratio habendi formã alterius præter formã propriã: ergo inmaterialitas est ratio cognoscendi. Maiorẽ illam probat D. Tho. testimonio Arist. 3. de anima dicentis animã, eò quòd cognoscitiua est, esse quodammodo omnia: quia, vt ea cognoscat necessariò debet habere formas, & species omniũ. Minorem verò probat dupliciter. Primò ratione, quia quòd cognoscens sit non solùm ipsum, sed alia, prouenit ex amplitudine, & illimitatione suæ formæ, quæ eius est naturę, vt secum cõpatiatur alias: sed omnis coarctatio, & limitatio formæ prouenit à materia, vt docuit. D. Tho. supra q. 7. art. 2. ergo à contrario amplitudo, & illimitatio formæ summitur ex recessu à materia, & cõsequẽter, quòd forma possit esse ipsa, & alia. Secundò probat D. Tho. eamdem minorẽ exemplis ab experientia desumptis: quia constat ea, quæ habẽt vim cognoscitiuam, eòipsò habere aliquem gradũ inmaterialitatis; nam res, quæ in omnibus suis operationibus depẽdent à materia, omnino carẽt cognitione, vt patet in omnibus substantijs corporeis vsque ad gradũ vegetatiuum. Quare Arist. 2. de anima tex. 124. dixit plantas non cognoscere propter suã materialitatẽ; bruta verò aliquã habẽt cognitionẽm, quia in operationibus sensuũ minus pendent à materia, siquidẽ recipiunt species sine illa, saltẽ quantũ ad esse intentionale, si cũ materia, qua ipsum obiectũ cõstat cõferatur. Vnde Arist. 2. de anima tex. 121. species intentionales absolutè docet esse

D. Tho. Arist. D. Tho. Arist. Arist.

esse sine materia. Patet etiam experientia in intellectu, qui, quantò magis à materia recedit, perspicatiùs cognoscit, vt constat in homine, & Angelo. Concludit ergo D. Thom. *Cum igitur Deus sit in summo inmaterialitatis, erit in summo cognitionis.*

6 In hac ratione D. Thom. plura sunt difficilia, quæ explicanda erunt dubijs sequentibus, nam in præsenti solùm examinanda est veritas istius propositionis, inmaterialitas est ratio, qua res sit cognoscitiua, in qua tota vis argumenti fundatur. Contra quam aliquas obijcit difficultates Ochan in 1. dist. 35. quæst. 1. & similiter Gabr. eodem loco. Ocham. Gabriel.

Prima difficultas est. Nam plura sunt entia inmaterialia, quæ non sunt cognoscitiua: ergo inmaterialitas non est ratio, qua res sit cognoscitiua. Consequentia patet, & antecedens probatur. Quia intellectus agens, voluntas, & habitus in ea existentes, sunt inmateriales, & tamen non sunt principia proxima intellectionis.

Respondetur. Nego antecedens, & ad probationem dico. Quidquid est inmateriale, est etiam cognoscitiuum, eo modo, quo est inmateriale; si fuerit inmateriale, vt quod, quales sunt substantię spirituales, erit cognoscitiuum, vt quod; si verò fuerit inmateriale, vt quo, qualia sunt omnia accidentia spiritualia, quæ respiciunt substantiam inmaterialem, erunt cognoscitiua, vt quo, siue tanquã principium proximum eliciti uũ ipsius cognitionis, vt intellectus possibilis, siue tanquam ratio cognoscendi ex parte obiecti, vt species, siue tanquam pricipiũ actiuum deseruiens cognitioni per productionem specierum, vt intellectus agens, siue tanquam inclinatio cognoscitiua, vt voluntas, & eius habitus. Atque ita sicut inmateriale dicitur analogicè de substantijs, & accidentibus, ita etiam cognoscitiuum de substantijs simpliciter, & de accidentibus secundum quid per ordinem ad ipsam substantiam.

7 Secunda difficultas, qua etiam impugnatur præcedens solutio est. Deus potest creare substantiam omnino inmaterialem non cognoscentem, vt quod: ergo etiam in substantijs inmaterialitas non est ratio cognoscendi, vt quod. Sequela est euidés, & antecedés probatur. Quia nulla apparet ratio repugnantię.

Respondetur negando antecedens, quamuis D. Aug. lib. 12. de Genes. ad literam propositam dubitationem mouerit, & circa eam nihil diffinierit, sed alijs determinandam reliquerit. Et ad probationem dico rationem repugnantiæ posse esse duplicem. Prima, quia hoc ipso quòd illa substantia careret omni materia, esset cõsequenter receptiua, & capax specierum intentionalium propter suam amplitudinem, vt ostensum est; ac proinde esset intellectualis. Secunda est quia, aut illa substãtia esset viuẽs, aut non viuens: hoc secundum dici non potest, aliàs esset simpliciter imperfectior omni substantia materiali, & corporea viuẽti, quod aperte implicat, quia inmaterialitas est perfectio simpliciter simplex, ac propterea Deo formaliter conueniens; & ita debet consequi ad substantiã perfectiorẽ, quàm sit substantia materialis, & corporea. Erit igitur viuẽs, & habens operationem vitalem sibi connaturalẽ, & proportionatã, quæ nec posset esse vitæ vegetatiuæ, nec sensitiuæ; eò quòd istæ operationes materiales sunt, & organo corporeo indigẽt, quod in substantia pure spirituali esse non potest; atque ita esset operatio vitalis intellectualis, siquidem possibilis non est alius modus vitæ. D. Aug.

Sed obijcies. Non implicat dari substantiam pure materialem carentẽ omni prorsus operatione, & potentia operatiua materiali: ergo non implicat dari substantiam pure spiritualem, quæ careat omni operatione, & potentia operatiua spirituali. Consequentia videtur certa ex paritate rationis, & antecedens probatur. Quia de facto cœlum Empyreum caret omni operatione, vt docet D. Tho. in 2. dist. 2. q. art. 3. quia creatum fuit solùm, vt esset sedes beatorum. D. Tho.

Huic argumento solet tribus modis respõderi à discipulis D. Th. Primò, negãdo antecedẽs, quia cũ vnũ quodq; sit propter suam operationem, ex Arist. 2. de cœlo cap. 3. tex. 17. sequeretur, quòd talis natura esset frustra in vniuerso: Deus autem nihil frustra facere potest. Et ad probationem ex authoritate D. Tho. dico mutasse sententiã 1. p. q. 66. art. 3. ad 2. & quodlib. 6. art. 11. in corpore, vbi docet proprium esse cœlo Empyreo Arist.

pyreo, in quãtum est supremum corpus attingens quodammodo ordinẽ substãtiarum separatarum, influere sine motu.

Secundò respondetur concesso antecedenti, quia Deus potest creare illam naturam ob alium finem, qui nõ sit operatio, & ita non esset frustra, negando consequentiam, & ratio discriminis est, quòd illa creatura materialis solùm pertineret ad gradum essentiæ, qui sine operatione saluatur; creatura vero spiritualis pertineret ad gradũ vitæ, qui in operatione consistit.

Tertiò respondetur gratis admittẽdo antecedens, & consequens, nempe Deũ posse producere quamcũq; substãtiam, etiam spiritualem, carentẽ operatione, & potẽtia operatiua proxima, nẽpe Angelum, vel hominem sine intellectu, & volũtate; illi tamen in eo casu essent potentes intelligere radicaliter ratione intellectualitatis, quę est radix intellectus: sicut si produceret hominem sine risibilitate formali; ille nihilominus esset radicaliter risibilis: ex hoc autem nihil colligitur contra doctrinam D. Tho. quia inmaterialitas est radix proxima intellectualitatis, & radix mediata, & remota intellectus.

8 Ceterum contra hanc tertiam solutionem, & cõtra primam potest augeri argumentũ supra tactum: Nam licet D. Tho. mutauerit sententiam 1. p. q. citata, nihilominus eadẽ loco asseruit sententiam, quàm priùs docuerat, nempe cœlũ Empyreum carere omni operatione, esse probabilem: ergo non est impossibilis: ergo non implicat dari talẽ substantiam corpoream. Ex quo sic vrgeo argumentum. Potest Deus producere substãtiam corpoream, quæ ab intrinseco non sit radix alicuius operationis, nec potentiæ operatiuæ corporeæ, nec eam ex se postulet: ergo etiam poterit producere substantiam spiritualem, quæ ab intrinseco non sit radix alicuius operationis, & potentiæ operatiuæ spiritualis, nec eã ex se postulet ad suum complemẽtum: & consequenter, quæ nõ sit intellectualis, etiam radicaliter. Consequentia videtur manifesta ex paritate rationis. Et antecedens probatur; quia, iuxta probabilẽ sententiam, cœlum Empyreum est tale; alias eam careat operatione, & potentia operatiua, si eam ex sua natura postularet, esset perpetuò in statu violento, sicut, si Deus impediret risum homini, & auferret ab eo risibilitatem.

Propter hanc replicam eligenda est secunda solutio tanquam verior, iuxta quam neganda est similiter consequẽtia propter eandem rationem discriminis; nempe quòd cum substantia illa materialis viuens non sit, sed solum contineatur intra gradum essentiæ, non necessariò postulat ab intrinseco, nisi ea dum taxat, sine quibus gradus essentiæ saluari nequit; natura vero inmaterialis est intra gradum vitæ, qui sine operatione intelligi non potest.

Tertia difficultas est. Quia informare materiam, nec impedit, nec minuit cognitionem: ergo inmaterialitas non est ratio cognoscendi. Consequentia videtur certa, quia si esset ratio cognoscendi, quò forma esset abstractior, & remotior à materia, eò esset magis, ac perfectiùs cognoscitiua. Antecedens vero probatur, quia anima rationalis no minus perfectè cognoscit cùm est corpori coniuncta, quàm cum est ab illo separata, aliàs minus perfectè cognosceret anima beata post resurrectionem, quàm antea, quod dici non potest. 9

Et confirmatur, quia anima separata à corpore est inmaterialior, quàm ei coniuncta; siquidem in statu separationis est magis distans, & remota à materia: sed dum est coniuncta corpori perfectiùs intelligit, quàm cùm est separata: ergo inmaterialitas non est ratio cognoscendi. Consequentia patet, quia si esset ratio cognoscendi, gradus cognitionis esset iuxta gradum inmaterialitatis; minor vero probatur duplici testimonio D. Thom. quorũ primum est infra quæst. 89. art. 1. in corpore dicentis melius esse animæ rationali esse incorpore, & per conuersionem ad phantasmata intelligere, quã esse extra corpus, & intelligere sine tali conuersione. Alterum est 1. 2. quæst. 4. art. 5. ad 4. vbi inquit separationem animæ à corpore retardare illam, ne tota intensione tendat in visionem Diuinæ essentiæ. D.Tho.

Respõdetur negãdo antecedens: nã, vt inquit D. Tho. infra q. 89. art. 2. ad 1. anima separata à corpore quodammodo est liberior ad intelligendum, quia quãdo est ipsi coniuncta ratione grauedinis ipsius D.Tho.

ipsius corporis à puritate intelligẽdi impeditur. Prçterquam, quod dum est separata plura cognoscit, siquidem cognoscit se ipsam perseipsam, & Angelos, quod nõ facit, quando estforma corporis. Ad probationem vero antecedẽtis, respondetur, quod si sermo sit de cognitione, quam habet anima beata per scientiam beatam, vel infussam ęque bene intelligit, siue ante resurrectionem separata à corpore, siue post resurrectionem corpori coniuncta, quia huiusmodi cognitiones sunt omnino à corpore independentes; si vero sermo sit de cognitione animæ beatę, quæ habetur per species sibi connaturales, & naturaliter debitas, æque etiam bene intelligit anima beata post resurrectionem, atque antea: nam anima beati non subordinatur corpori; nec ab eo dependet, sed ei totaliter dominatur, & ita potest ad phantasmata nõ conuerti, & licet ad ea conuertatur, nihil ab eis in sua cognitione impeditur, vt docet D. Thom. 3. part. quæstio. 11. artic. 2. in corpore, & ad tertiũ, & quæst. 24. de veritate, artic. 11. in fine corporis. *D.Tho.*

Ad confirmationem distinguenda est maior, & neganda, si intelligatur simpliciter, & de inmaterialitate intrinseca, & essentiali: nam anima rationalis, etiam separata, dicit intrinsecum, & essentialem ordinem ad materiam, tanquam ad proprium receptiuum, non minus, quam dum est ei coniuncta: est tamen concedenda si intelligatur secundum quid, & de inmaterialitate extrinseca: quia in statu separationis caret actuali coniunctione ad materiam suæ entitati extrinsecam: sed tunc neganda est minor propter rationem supra traditam: nam potius èconuerso, quando anima est separata intelligit perfectiùs, saltem secundum quid; nam simpliciter loquendo, cognitio animæ separatæ per species ei diuinitus traditas, & cognitio eiusdem in corpore per species acquisitas, sunt eiusdem rationis, & speciei propter eundem gradum inmaterialitatis intrinsecæ, & essentialis, quem habet anima in vtroque statu, vt docet Diuus Thomas in 4. distinct. 50. quęst. 1. artic. 2. ad secundum, de quo videatur Bergomensis in concordantijs locorum D. Thom. concordia 187. Nec oppositum docuit Diuus Thomas loco citato in confirmatione argumenti; nam ad primum testimonium, ex 1. part. quæstio. 89. dicendum est, ibi non docere modum intelligendi animæ nostræ per conuersionem ad phantasmata, dum est corpori vnita, esse meliorem, ac perfectiorem simpliciter, & absolutè, sed solum dicit esse meliorem respectiuè ad animam, hoc est, esse meliorem ipsi animæ: quia cum modus essendi illius in corpore sit ei connaturalior, & consequenter melior, quam modus essendi extra corpus, v docet D. Thom. eodem loco in fine corporis, & in 4. dist. 33. quæst. 1. art. 1. quæstiuncula 1. ad 4. & alibi sæpè; hinc est quod modus operãdi, quem habet in corpore sit, etiam ipsi melior. *D.Tho.* *Bergomẽs.* *D.Tho.*

Nec secundum testimonium, ex 1. 2. quæst. 4. aliquid conuincit: quia eo loco solum intendit D. Thom. animam separatam retardari à perfectione extensiua beatitudinis, quatenus eius beatitudo nõ redundat in corpus quandiu non est ei coniuncta; non vero intendit retardari à perfectione intensiua: quia hæc eadem est ante, & post resurrectionem, vt docet D. Tho. eodẽ art. ad 5. in quo retracta uit sententiam contrariam, quam docuerat in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 4. quæstiũcula 1. vbi cum magistro dixerat animas beatorum perfectiùs, etiam intensiue, visuras esse Deum post resurrectionem, quam anteà. Videatur Caiet. & cęteri Expositores D. Tho. 1. p. q. 4. citata. *D.Tho.* *Caietanus.*

10. Quarta difficultas est. Inmaterialitas Angeli, verbi gratia, Gabrielis, est principium indiuiduationis, & singularitatis illius, sicut materialitas ligni, aut lapidis est principium indiuiduationis, & singularitatis illius: ergo inmaterialitas Gabrielis non potest illi esse ratio cognoscẽdi. Antecedẽs supponitur ex metaphysica, & cõsequẽtia probatur. Quia ideò D. Tho. docet materialitatem non esse rationẽ cognoscendi, quia per materiam determinatur, & coarctatur forma rei, vt solum sit ipsa, & non posit esse alia, quod nihil aliud est, quam fieri singularis, & indiuidua, sed hoc ipsum fit per inmaterialitatem: ergo.

Respõdetnr esse disparem rationem, quia materialitas, ita est principium indiuiduationis, vt ratione illius fiat

res singulares & indiuidua, non solum in esse naturali, & entitatiuo; verum etiã in esse intentionali; inmaterialitas vero, licet in esse entitatiuo, & naturali faciat rem indiuiduam, & singularem, ac per consequens ab omnibus alijs rebus in esse entitatiuo distinctam; cæterum non coarctat, nec determinat illã, vt in esse intentionali sit ipsa tantum, & non possit esse alia. Cuius discriminis ratio est, quam supra diximus, ex D. Tho. (*D. Tho.*) Nempè, quod res inmaterialis potest recipere formas, & species repræsentatiuas aliorum, & consequenter esse idem cum illis in esse intentionali, (vt infra videbimus) quod nõ potest facere res pure materialis, vt lapis, & aqua; quia ratione crassitudinis materiæ impeditur receptio specierum inmaterialium, & dispositio necessaria, vt forma sit potens cognoscere tales species, vt docet D. Tho. in hoc artic. & quæst. 2. de veritate, artic. 2. in corpore post medium. (*D. Tho.*)

11 Quinta difficultas. Si inmaterialitas est adequata causa cognitionis; sequitur non esse cognoscitiuum id, quod nõ est inmateriale: sed consequens est falsum: ergo, & antecedens. Sequela patet, ex regula communi; si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis; falsitas vero consequentis probatur. Quia animæ brutorum sunt materiales, & tamen sunt cognoscitiuæ cognitione sensitiua.

Et confirmatur. Quia quando D. Thom. docet inmaterialitatem esse rationem gradus cognoscitiui, aut accipit inmaterialitatem formaliter pro sola carentia materiæ, aut pro aliqua positiua perfectione, quam carentia materiæ cõsequitur: non primum, quia illa carentia est negatio, quæ nequit esse principium, & ratio perfectionis positiuæ, qualis est gradus cognoscitiui: nec secundum, quia hæc perfectio nihil aliud videtur esse, quam spiritualitas, qua carent formæ brutorum; & nihilomninus sunt cognoscitiuæ.

Respondetur. Concedo sequelam, nam in eo gradu, quo aliquid est cognoscitiuũ, debet esse inmateriale. Ad cuius improbationem dico animas brutorum esse quodammodo inmateriales ea inmaterialitate, quæ sufficit ad cognitionem sensitiuam quam habent (vt statim explicabimus.)

Ad confirmationem respondetur inmaterialitatem summi à D. Thom. non stricte pro omnimoda separatione à materia (hoc est pro pura spiritualitate;) sed latius pro perfectione quadam positiua, quæ abstrahit ab omnimoda inmaterialitate reperta in substantijs intellectualibus, & à modo quodam determinato eleuationis, & excessus supra materiam, qui reperitur in animabus brutorum: huiusmodi autem excessus non consistit in hoc, vt aliqua pars formæ bruti non sit in materia; sed in hoc, quod cum tota sit in materia, & ab illa pendeat in esse, & conseruari; non tamen cõprehenditur ab illa totaliter, sed manet in ea virtus ad aliquid supra conditiones materiæ. Tunc vero habet forma aliquid supra conditiones materiæ, quando habet virtutẽ recipiendi formas aliarum rerũ modo quodã inmateriali, & excedente conditiones materiæ; hoc est sine motu, & passione propriè dictis, & modo etiam quodam perfectiori, quam sit ille, quem ipsa forma habet in sua propria materia. Quod ita explico: nam species visibilis, verbi gratia, albedinis existentis in pariete, est ipsamet numero albedo inesse intentionali (vt dicemus dubio sequenti,) quia continet essentiam albedinis, non quidem modo illo materiali, & determinato, quem habet à parte rei in ipso pariete; sed modo excellentiori, & quodammodo inmateriali, vt ex Aristotel. diximus supra: & ita necessario sequitur, quod potentia receptiua istius speciei habeat eamdem inmaterialitatem, ei proportionatam, nõ solum, vt eam recipiat; sed etiam, vt ea vtatur, & illa medianta cognoscat obiectum.

Ex quo infertur esse verum, quod D. Thom. docet, eò formam esse perfectius, ac perfectiùs cognoscitiuam, quò independentior fuerit à materia. Quod libro 2. contra gentes, cap. 68. & quæst. 2. de veritate, art. 2. in corpore, declarat eleganti gradatione, à brutis, quæ sunt in infimo huius inmaterialitatis, & ideò conuenit illis infimus modus cognoscẽdi, nempè cognitione sensitiua, ascendẽdo gradatim vsque ad Deum, qui est in summo inmaterialitatis, ac spiritualitatis; & propterea conuenit ei supremus (*D. Tho.*)

modus

modus cognitionis intellectiuæ.

12 Sexta difficultas. Inmaterialitas est ratio intellectualitatis passiuæ, hoc est, intelligibilitatis: ergo non est ratio intellectualitatis actiuæ. Antecedēs patet, ex D. Thom. supra quæst. 12. artic. 1. & quæst. 2. de veritate, art. 2. vbi ex inmaterialitate Dei infert illum esse maximè cognoscibilem. Et constat, ex communi omnium consensu, qui asserunt ea dumtaxat esse ab intellectu cognoscibilia, quæ abstrahunt a materia. Et consequentia probatur; quia intellectualitas passiua, & actiua opponuntur, sicut, actio, & passio: ergo nequeunt ab eodem principio prouenire. *D.Tho.*

Respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam. Ad cuius probationem potest dupliciter responderi. Primò, ab eodem principio, & ratione posse duo opposita oriri, etiam æque immediatè, quando vtrumque continetur eminenter in ipso principio. Sicut in homine ab admiratiuo oriūtur flebilitas & risibilitas. Et ita Arist. 3. de anima tex. 15 inquit inseparatis a materia, idē esse principium constitutiuū intelligibilis, & intelligentis, quia inmaterialitas est principium vtriusque. *Arist.*

Respondetur secundò, intellectualitatem passiuam, & actiuam non oriri ab inmaterialitate æque immediatè, sed ordine quodam, ita, vt primò oriatur intellectualitas passiua, seu intelligibilitas, deinde mediante illa oriatur intellectualitas actiua.

Sed contra hanc secundam solutionem potest obijci. Intellectualitas actiua est perfectior, quam passiua, vt de se patet: ergo non potest oriri ab inmaterialitate, mediante intellectualitate passiua. Probatur consequentia, quia vt procederet mediante illa, deberet in ea contineri, saltem eminēter; id autem, quod perfectius est, nequit ita contineri in re imperfectiori.

Et confirmatur primo. Quia vnum oppositum non continetur in alio. Confirmatur secūdo, quia multa sunt intelligibilia passiue, quæ non sunt intellectualia actiue, vt patet in voluntate, & eius habitibus: ergo intellectualitas actiua, non oritur ex passiua.

Respondetur satis esse, quod intellectualitas actiua contineatur eminenter in prima radice, nempe in inmaterialitate. Sicut in causis efficientibus, effectus non necessario continetur in causis proximis instrumentalibus, sed sufficit contineatur in causa principali. Et per hoc patet ad primam confirmationem.

Ad secundam confirmationem dico, etiam voluntatem, & habitus spirituales in ea existētes esse intellectuales actiue, quemodum explicatum supra in solutione ad primam difficultatem.

Et si roges, quare inmaterialitas, quę est in intellectu possibili, sufficiat constituere illum potentem recipere species aliarum rerum, & consequenter constituere illum principium elicitiuum cognitionis; inmaterialitas vero, quę est in voluntate, nec faciat illam receptiuam specierum, nec cognoscitiuam per modum principij elicitiui cognitionis, sed dumtaxat per modum inclinationis, & impulsus ipsius cognoscentis? Respondetur, rationem esse diuersitatem ipsius rei, in qua inmaterialitas reperitur. Nam inmaterialitas, quæ est in intellectu, est inmaterialitas potentiæ appręhēsiuę, de cuius ratione est, vt trahat res ad se, atq; ita ex sua natura postulat inmaterialitatem, quæ possit recipere formas aliarum rerum; at vero volūtas non est potentia appræhensiua; sed appetitiua, de cuius ratione est, quod feratur ad res ipsas. Et ita inmaterialitas illius non est ratio recipiendi species, & formas aliarum rerum; & cōsequenter, non est ratio intellectiui per modum principij elicientis cognitionem, sed per modum inclinationis, & ponderis ipsius naturæ intellectualis ad res cognitas.

Si autem vlterius quæras rationem huius discriminis. Dico eam esse, quod de ratione naturæ intellectualis actiuæ est fieri alia in esse intelligibili; eo quod omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ad quam necessario requiritur, quod natura intellectualis actiua sit potens recipere species, & formas rerum cognitarum, per quas fit talis assimilatio: & cum intellectus sit prima potentia huius naturæ, in qua se explicet ipsa intellectualis natura, inde est, quod ab ipsa deriuetur ad intellectū inmaterialitas eiusdem prorsus rationis, ac proinde inmaterialitas, quæ sit receptiua formarum aliarum rerum, & cō-

sequenter, quę sit ratio principij elicitiui cognitionis; voluntas vero non est potentia, in qua explicatur natura intellectualis, vt habens rationem talis naturæ; sed est inclinatio ipsius consequenter se habens ad ipsam naturam iam explicatam in prima potentia, nempe, in intellectu; ac propterea inmaterialitas, quæ in ipsam voluntatem ex natura intellectuali deriuatur, est consona naturæ, & capacitati ipsius voluntatis, in qua recipitur; & ita est inmaterialitas rei intellectualis, vt inclinatio; non vero rei intellectualis, vt principium elicitiuum cognitionis.

14 Septima difficultas. Intellectualitas formaliter sumpta, & vt distincta à cæteris, quæ sunt in Deo est ipsa essentia Dei, *D. Tho.* vt docet D. Tho. infra art. 4. huius quæstionis: ergo, inmaterialitas Dei non est ratio illius. Probatur consequentia, quia alias prius nostro modo intelligendi cũ fundamento in re conueniret Deo inmaterialitas, quam intellectualitas; & consequenter, iam inmaterialitas esset essentia Dei, non vero intellectualitas: quia illud est rei essentia, quod ei primo conuenit, & à quo cætera oriuntur.

Et confirmatur. Quia essentia rei, nõ est demonstrabilis à priori: ergo ratio, qua D. Tho. probat intellectualitatem Dei per inmaterialitatem, non est demõstratio à priori. Consequentia est eudẽs, & antecedens probatur, quia non est excogitabile aliquid, quod conueniat rei ante suam essentiam, & quod assummatur, vt medium ad demonstrandam ipsam essentiam cõuenire subiecto.

Respondetur intellectualitatem esse ipsam essentiam Dei, non quidem, vt essentia est; sed vt natura est. Pro cuius intelligentia, & argumenti solutione suppono in Deo, sicut etiam in nobis, distinguendam esse, saltem cõsideratione nostra cum fundamento in re, rationem essentiæ, à ratione naturæ: nam essentia est quid absolutum in se præscindens ab operatione, & à principio operationis, etiam radicali, & solum dicit præcisam rationem essendi, vt obseruauit D. Au- *D. Aug.* gust. lib. 2. de moribus Manicheorum, cap. 2. & lib. etiam 12. de ciuitate, cap. 2. his verbis: *Sicut ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia; sic ab eo, quod est esse, vocatur essentia.* Natura vero vltra essentiã dicit, quod sit operatiua, atque ita nomẽ naturæ non est pure absolutum, sed respectiuum ad operationẽ, & ad principium proximum operandi; ita vt includat essentiam, non præcisse, sed vt est radix operationis, vt constat ex Arist. 2. *Arist.* phys. text. 30. & 5. Metaph. cap. 4. & ex D. Damasc. cap. 4. suæ physicæ, & ex D. *D. Damasce.* Tho. opusculo de ente, & essentia capit. 1. vbi expresse docet nomen naturæ si- *D. Tho.* gnificare essentiam rei, secũdũ quod habet ordinem ad operationem.

Quo posito dicendum est, non esse in conueniens, imo esse necessariũ id, quod habet rationem naturæ, probari à priori per id, quod habet rationem essentiæ; si quidem ex rei essentia oritur, quod sit operatiua: & quia inmaterialitas Dei (licet sit idem omnino realiter cum intellectualitate, & sola ratione nostra ab ea distinguatur) concipitur à nobis, vt differentia essentialis absoluta constituens Deum in ratione substantiæ spiritualis, quod pertinet ad gradum essendi, & inmediatius accedit ad essentiam Dei sub ratione essentiæ; intellectualitas verò Dei concipitur, vt radicale principium intelligendi, qui conceptus est respectiuus ad operationem, & pertinens ad essentiam Dei, non vt habet rationem essentiæ, sed vt habet rationem naturæ: ideo conceptus obiectiuus intellectualitatis est posterior conceptu obiectiuo inmaterialitatis, & ab eo deriuatur. Quod explicari potest hoc euidenti exemplo. Nam conceptus obiectiuus formæ substantialis, verbi gratia, animæ, vt est principium radicale operandi, absque dubio est posterior conceptu eiusdem formæ, vt dat esse composito, quod satis est, vt inmaterialitas sit ratio intellectualitatis; nõ quidem tanquam vera, & propria illius causa, quia nihil eorum, quæ sunt in Deo habet causam; sed tanquam ratio à priori, ad eum modum, quo vnum attributũ est ratio alterius, vt inmutabilitas est ratio æternitatis, & cognoscitiuum est ratio volitiui. Et per hoc patet ad confirmationem.

Vltima difficultas. Prius est quod substãtia sit cognoscitiua, quam quod sit 15 inmaterialis: ergo non probatur à priori intellectualitas per inmaterialitatem; sed potius è conuerso. Consequentia patet, & antecedens probatur: quia prius est

est quod substantia sit cognoscitiua, quã quod sit susceptiua specierum; nam ideò est capax specierum, quia cum sit cognoscitiua, non potest sine illis cognoscere: ergo etiã est prius, quàm quod sit inmaterialis. Patet ista consequẽtia, quia inmaterialitas est proxima ratio recipiẽdi species.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem similiter: nam sicut in ipso principio intelligendi proximo, nẽpe in intellectu possibili, prius est de facto, quòd potentia vniatur obiecto, recipiẽdo speciem illius, quàm quod in exercitio eliceat cognitionem; ita in principio radicali, & substantiali intelligendi prius est, quòd substãtia inmaterialis sit capax recipiendi species, & similitudines obiectorum, quàm eliciẽdi cognitionem eorum; prǽsertim cùm non sit potens se sola cognoscere, nisi simul cùm specie obiecti tenente se ex parte actus primi.

DVBIVM. III.

Vtrum verum sit, quod dicit D.Tho cognoscentia distingui à non cognoscentibus per hoc, quod cognoscentia habent formas aliarum rerum?

16 ONCLVSIO est affirmatiua. Cuius ratio potest à posteriori desumi, ex doctrina D. Tho. infra quæstio. 80. art. 1. vbi docet hoc esse discrimen inter appetitum rei carentis, & non carentis cognitione, quòd appetitus rei, quæ cognitione caret, est ita limitatus, vt solùm tendat in ea, quæ sunt connaturalia, & propria formæ ipsius rei non cognoscentis, à qua talis appetitus, & inclinatio oritur, vt appetitus ignis ad locum sursum, & ad generandum sibi simile: appetitus vero, & inclinatio formæ rei cognoscentis, non solũ tendit ad sibi cõnaturalia, & propria; verùm etiam ad ea, quæ apprǽhendit, vt cõstat experientia: ergo in re carente cognitione est tantùm forma propria; in cognoscente vero, præter formam propriam, sunt etiam formæ rerum, quas apprǽhendit. Probatur ista consequentia, quia aliàs inclinatio rei non esset proportionata formæ, àqua oritur, sed eam excederet, quod non est dicendum.

D.Tho.

Sed contra hanc conclusionem sunt duæ difficultates. Prima, nam Deus est maxime cognoscens, & tamen non recipit formas, aut species rerum cognitarum: ergo. 17

Respondetur Deum non recipere species, aut formas rerũ, quia præhabet eas in se ipso ratione infinitatis suæ essentiæ, in qua omnia alia emmenter continentur.

Sed obijcies. Si Deus habet formas creaturarum, & similitudines earum: ergo est eis similis, cuius oppositum docuit D. Tho. supra quæst. 4. art. 3. ad 4. *D.Tho.*

Respondetur negando sequelã, quia non habet eas formaliter, sed eminenter; ad similitudinem autem in esse rei opus erat, vt eadem forma esset in Deo, & creaturis formaliter. Quod si aliqua similitudo est admittenda, potius dici debet creaturas esse similes Deo, quã Deũ esse similem creaturis, vt ibidem docet D. Tho. Cuius ratio est, quod esse creaturarum est in Deo longe perfectiori, & eminentiori modo, quam in ipsis creaturis, in quibus solùm est quædam participatio illius esse, quod est in Deo, atque ita creaturæ sunt dicendæ similes Deo quodam modo, & non è contra. Sicut imago hominis picta dicitur similis homini: ipse vero homo nõ dicitur similis imagini.

Secunda difficultas. Etiàm non cognoscentia recipiunt formas alienas: ergo. Probatur antecedens, quia aqua recipit calorem, & paries albedinem. 18

In solutione huius difficultatis variãt Caiet. in hoc art. Ferrarien. 1. contra Gẽtes. cap. 44. & Syluester in conflato, q. 14. art. 1. Sed eorum solutionibus omissis. Respondetur esse disparem rationẽ: quia non cognoscentia non recipiunt formas intentionales, sicut cognoscentia; sed recipiunt formas reales, verbi gratia, aqua recipit ipsum calorem, & paries ipsam albedinem; non vero recipiunt *Caietan. Ferrar. Siluest.*

piunt species repræsentatiuas caloris, & albedinis.

Sed obijcies aerem, & speculum recipere formas intentionales aliarum rerũ, nempe species visibiles colorum, & tamen non esse cognoscitiua: ergo.

Respondetur non recipere eas in esse repræsentatiuo, sicut eas recepit potentia visiua, sed tantùm in esse reali qualitatis; quia prædictæ species non vniuntur medio, aut speculo per modum formæ cognoscibilis, seu principij cognitionis actu, & in exercitio repræsentantes ipsi speculo, aut diaphano obiectum cognoscendum; sed solùm vniuntur ei, vt medio, per quod ad potentiam cognoscitiuam deriuantur.

Et si vrgeas. Esse repræsentatiuum in specie, & esse reale in ratione qualitatis, non sunt duæ rationes formales specificæ, sed vna est generica, & altera specifica: ergo non potest vna, & eadem species intentionalis vniri subiecto, vt qualitas, quin etiã vniatur ei, vt repręsentatiua. Patet consequentia, quia non vnitur subiecto sola ratio generica, sed etiã vnitur ei ratio specifica, & indiuidualis: aliàs albedo vniretur corpori duplici vnione, vna in esse qualitatis, & altera in esse albedinis.

Confirmatur, quia esse repręsentatiuũ in specie, vel est ipsamet entitas, & essentia speciei, vel saltem est modus realis ipsi intrinsecus, siquidem, quòd species sit repręsentatiua, non est pura denominatio extrinseca: ergo implicat, quòd species in hęreat medio, & non inhæreat ei suum esse repræsentatiuum.

Respõdetur aliud esse in specie, quòd sit repræsentatiua per modum actus primi, & aliud quòd actu, & in exercitio repræsentet. Ex quibus primũ est inseparabile ab specie, secundum verò est separabile, atque ita species, verbi gratia, albedinis existens in medio vnitur ei, etiam in esse repræsentatiuo per modum actus primi; non tamen vnitur ei, vt repræsentatio actualis: quia non repræsentat illi in exercitio ipsum obiectum, vt cognoscẽdum, sicut repræsentat illud potentiæ visiuæ.

Et si rursus, obijcias actualis repræsentatio in specie, seu imagine comparatur ad virtutem repræsentatiuam, vt exercitium causæ formalis ad formã: sed exercitium causæ formalis nequit separari à forma existente in subiecto: ergo, nec actualis repræsentatio ab specie, seu imagine existente in subiecto.

Et confirmatur. Quia implicat, quòd motus existat actu in subiecto, & quòd subiectum, non tendat actu in terminũ, & similiter implicat, quòd albedo sit in subiecto, & non faciat actu album: ergo, eodem modo implicabit; quòd similitudo obiecti sit in medio, & non faciat illud actu, simile ipsi obiecto: sed hoc nihil aliud est; quàm vniri ei in ratione similitudinis, & repræsentationis actualis: ergo.

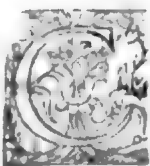
Respõdetur negando minorem, quãdo effectus est secundarius, & deficit aliqua conditio necessaria, ex parte subiecti, vt sit capax talis exercitij in actu secundo. Cuius est duplex instantia, altera in anima rationali Christi Domini, quæ non dat subsistere humanum, quamuis tale subsistere sit eius effectus formalis secundarius, eò quòd Christi humanitas præuenta diuina personalitate est incapax illius; altera est de sumpta ex relatione creata, in qua actu refferre est exercitium relationis in genere causæ formalis, & tamen potest separari ab ea actu existente in subiecto, & de facto separatur naturaliter, quando deficit fundamẽtum proximum, vt in sententia D. Tho. 3. part. quæst. 35. art. 5. & in 3. sententiarum dist. 8. quæst. 2. art. 5. asserentis patrem eadem numero relatione paternitatis referri ad plures filios, necessariò debet concedi huiusmodi relationem paternitatis solùm referre patrem in exercitio ad secundum, & ad tertium filium quando actu existunt, & non antea, quia ad tale exercitium referendi requiritur. vt conditio necessaria, ex parte subiecti, secunda, & tertia generatio, & similiter existẽtia termini. Ad eundem igitur modum dici potest speciem visibilem albedinis existentis in medio, vt in subiecto, non repræsentare in actu secundo, ipsam albedinem eidem medio ratione incapacitatis subiecti, & defectu cõditionis, ad hoc requisitę: nempe, quòd ipsum medium habeat uirtutem, qua possit attendere ad talem repræsentationem, & illã cognoscere. 19 D. Tho.

Ad confirmationem respõdetur, esse disparem rationem, quia essentia motus

consistit in actuali fluxu, & tendentia; essentia verò speciei repræsentatiuæ nō consistit in actuali repręsentatione exercita; sed in repręsentatione per modum actus primi. Et licet idem dici posset de albedine; adhuc, tamen est dispar ratio. Quia cum albedo sit accidens absolutum non respiciens aliquid extrinsecum præter subiectum, in quo est, eò ipso, quòd est communicata subiecto, constituit illud actu album; species verò intentionalis præter subiectum, in quo est, respicit obiectum cognoscendum; atque ita non existente in subiecto capacitate cognitionis, non faciet illud actu simile ipsi obiecto.

DVBIVM IIII.

Vtrùm vera sit alia differentia, videlicet, quòd cognoscitiua non solùm sunt id, quòd sunt; sed etiā sunt omnia alia?



20 CONCLVSIO est affirmatiua, quam D. Thom. desumpsit, ex Arist. 3. de anima, cap. 4. text. 15. & 16. & cap. 5. vbi docet intellectū esse omnia, quæ intelligit, & cap. 8. in principio, vbi dicit animam esse quodā modo omnia. Et assignans rationē, inquit. *Quia omnia quæ sunt, aut intelligibilia sunt, aut sensibilia*: quæ ratio insufficiens esset, nisi anima cognoscens aliquid fieret vnum, & idem cum illo. Idē etiam docuit Auerroes. 3. de anima dicens, ex intellectu, & intelligibili fieri magis vnum, quàm ex materia, & forma; *quia ex materia & forma*, inquit, *fit vnum tertium distinctum ab vtroque; ex intellectu verò, & intelligibili non fit vnum, sed intellectus fit ipsum intelligibile.* Arist. Auerros.

Ratio autem conclusionis est, quàm tradit Canariensis in codice manuscripto super hunc articulum, & tangit Zumel hic, §. sed quoniam, circa finem. Quia de ratione intellectus cognoscentis leonem, in quantum huiusmodi, est habere in seipso in esse intelligibili eandem numero naturam, & essentiā ipsius leonis cogniti: ergo de ratione talis intellectus, vt sic, est quòd in ipso esse intelligibili sit leo ipse cognitus. Cōsequētia uidetur euidens, quia habens naturam leonis in esse naturali est leo in esse naturali, atque ita habens naturam leonis in esse intentionali erit leo in eodem esse intentionali. Antecedens probatur, quia de ratione intelligentis leonem, vt sic, est habere in seipso speciem repræsentatiuam leonis (vt suppono): sed species repręsentans leonem, & ipse leo repræsentatus sunt vnum, & idem essentialiter, & numericè, quantùm est ex parte naturę, quamuis differant in modo essendi, quia leo in seipso est modo materiali; in intellectu verò, & in specie, qua repræsentatur, est modo inmateriali: ergo. Minor ista est expręssa doctrina D. Thom. 3. contra gentes, cap. 49. ratione 2. & in 4. sententiarum dist. 49. quęstio. 2. art. 1. in corpore, & Durād. ibidē q. 2. quibus fauet D. Aug. lib. 2. de Genes. ad litterā. c. 8. vbi respondens huic quæstioni, quàm c. 6. proposuerat, nempè, quare de firmamēto, & quibusdam alijs creaturis fit illa repetitio Genes. 1. *Fecit Deus firmamentū, & factū est ita*? Respōdet ideò esse, quia natura firmamenti, & aliarum creaturarū bis facta fuit à Deo; Primò in esse intentionali in mentibus Angelorum per species repręsentatiuas à Deo infussas, cum primò conditi sunt Angeli, & secundò in re, seu in esse naturali ad extra: & hinc esse, quòd imago, & similitudo rei accipiatur sæpè pro re ipsa, vt imago Cæsaris dicitur Cęsar, vt eleganter notauit D. August. lib. 2. ad Simplicianum, quæst. 5. & lib. 12. in Genes. cap. 4. & libro cōtra duas epistolas Pelagianorum, cap. 6. Canariēsis. Zumel. D. Thō. Durād. D. Aug. D. Aug.

Et confirmatur. Quia species intelligibilis est naturalis similitudo quidditatis, & essentiæ obiecti, cuius est similitudo: ergo est eiusdem naturæ, & essentiæ cum illo, saltem in esse intentionali. Cōsequentia patet, quia ex Arist. 5. Metaphysic. textu 15. similitudo fundatur in vnitate. Et ratio est, quia similitudo intelligi non potest, nisi per vniuocam cō- Arist.

uenien-

ueniétiam in ea forma, in qua ratio similitudinis, & imaginis constituitur.

21 Dices primò, speciem non esse similem obiecto formaliter, sed causaliter; quia, scilicet, est veluti semen obiecti ad causandam formalem similitudinem intentionalem, quæ est Verbum.

Sed contra hoc est: tum quia satis probabilis est sententia asserens speciem esse formalem similitudinem obiecti, quã docet Caiet. infra quæst. 55. art. 3. Ferrara 2. contra gent. cap. 98. & ex D. Tho. probat Bañez infra quæst. 85. art. 2. conclusione 3.: tùm etiam, quia licèt admittamus speciem impressam non esse similem obiecto formaliter, achùc non soluitur vis argumenti; nam potest formari de ipsa specie expressa, quæ est Verbũ, in quo tanquam in imagine, & similitudine formali continetur ipsa natura, & essentia obiecti, & non minus vnitur intellectui Verbũ, quàm species; imò multo perfectiùs; siquidem species vnitur per modum actus primi potentialis; Verbum verò per modum actus vltimi.

Caietan. Ferrar. Bañez.

Ideò dices secundò, similitudinẽ supponere distinctionem realem in natura, quæ est fundamentum talis similitudinis, aliàs non esset similitudo, sed identitas, sicut si vna, & eadem albedo numero esset in duobus subiectis, non propriè dicerentur similia in albedine, sed idem.

Sed contra, nam licet inter obiectũ, & speciem consideratam in esse repręsentatiuo sit idẽtitas, etiam numerica ex parte naturæ; siquidem eadẽ prorsus essentia numero, quæ à parte rei est in obiecto in esse reali, est etiã in specie in esse intentionali; est tamen diuersitas ex parte modi essendi, & participandi eãdẽ naturam; ideò dici possunt similia, sicut D. Tho. infra quęst. 42. art. 1. ad 4. concedit inter diuinas personas relationem similitudinis in natura propter diuersum modum participandi eam; nam Pater habet illam à se, Filius à Patre, & Spiritus sanctus ab vtroque; quamuis prædicta relatio similitudinis non sit realis, eò quòd fundamentum, cum quo identificatur, nempè ipsa natura, non sit realiter distincta in tribus personis Diuinis. Et idẽ potest dici de relatione similitudinis inter speciem, & obiectum.

D. Tho.

22 Ideò dicos tertiò speciem, & obiectũ non esse eiusdem naturæ in essendo, etiã intentionaliter, & intelligibiliter, sed tãtùm esse eiusdem naturæ in repræsentando, quæ identitas cõsistit solùm in hoc, quòd sicut species repræsentat obiectũ, ita obiectum repręsentatur per speciem.

Sed contra hoc plura obijcit Durand. loco citato, quibus ommissis, hac sola ratione potest conuinci pręcedens solutio. Quia repręsentatio, & vis ipsa repręsentatiua, quam habet species, oritur ex similitudine, nam priùs est, quòd species sit similis obiecto, quàm, quòd repræsentet illud, & ideò repræsentat, quia est similis: ergo similitudo non fundatur in vnitate cum obiecto in repræsentando, sed in vnitate in essendo, non quidem in esse reali; sed in esse intentionali, vt dictum est.

Durandus.

Sed contra hanc conclusionem est vnica dificultas. Intellectus non fit lapis, aut leo: ergo non fit ipsa intelligibilia.

Respondetur non fieri lapidem, aut leonem, secundùm modum essendi, quẽ ista habent à parte rei; bene tamen secũdùm modum, quem habent in specie, qua repræsentantur.

Sed obijcies. Intellectus comparatur ad speciem, sicut subiectum ad accidẽs; sed subiectum non fit ipsum accidens, quod recipit: ergo nec intellectus fit ipsa species.

Confirmatur primò. Quia efficacior est forma realis, quàm intẽtionalis, cùm habeat plus de entitate: sed forma realis, verbi gratia, calor nõ est potẽs transformare subiectum, cui inhęret in ipsum agens, à quo causatur: ergo nec forma intentionalis, verbi gratia, species ipsius caloris, poterit transformare intellectum in obiectum, à quo producitur.

Confirmatur secundò, Quia recipiẽs formam ab efficiente non fit ipsum efficiens: ergo nec intellectus recipiens speciem ab obiecto fit ipsum obiectum.

Confirmatur tertiò. Res intellecta, etiam vt sic, est realis distincta ab intellectu cognoscente, etiam vt sic: ergo intellectus non est ipsa res intellecta. Consequentia est euidens, quia idem non potest esse realiter distinctum à seipso, & antecedens probatur. Quia inter intellectum, & rem intellectam est relatio realis tertij generis non mutua fundata super

per rationem mensuræ,& mensurabilis: ergo est distinctio realis, siquidem hæc est vna ex conditionibus requisitis,vt relatio sit realis.

Confirmatur quartò.Quia cognoscēs manet cum sua entitate,& essentia:ergo non fit res ipsa cognita. Antecedens patet,& consequētia probatur. Quia,ideò substantia panis non remanet in Eucharistia,quia fit Corpus Christi:ergo si cognoscens retinet suam essentiam,& entitatem,non fit ipsa res cognita.

Confirmatur vltimo.Quia,vel intellectus fit alia per idētitatē,vel per informationē;non primum, quia intellectus nō fit lapis secundū rem:secūdum verò dici non potest,quia etiam non cognoscentia informantur formis aliorum, & fiūt quodam modo alia. Quia aqua recipiendo calorem fit calida,atque ita fit ipse calor inconcreto:ergo in hoc non distinguuntur cognoscentia à non cognoscētibus.

23 Pro solutione huius difficultatis, & exacta notitia nostræ conclusionis notādum est. Primò,quod intellectus formaliter,vt sic,&,vt præscindit à creato, & increato,secundùm se consideratus non est constitutus in actu proximo ad propriam operationem; sed est in potentia quasi remota,& reducitur ad perfectum & proximum actum primum ab specie intelligibili;ita,vt ei semel vnitus sit potens exire in actum secundum intelligēdi sine additione alicuius alterius. Quare intellectus non perficitur per speciem quomodocumque;sed perficitur intra limites propriæ naturæ,nempè,in quantùm intellectus est,quia cùm de ratione essentiali,ac specifica illius sit esse principium intellectionis,& per speciem cōstituatur in ratione talis principij perfecti;sequitur,quòd per vnionem cum specie fiat quodammodò ipse intellectus, quia fit intellectus proximè.

Ex quo vlterius sequitur, quòd talis intellectus fiat ipsum intelligibile, per quod constituitur;siquidem forma, per quam constituitur in illo esse, est ipsum intelligibile in esse intentionali, vt ostēsum est.

Caiet. Secundò nota,ex Caiet. hic & supra quæst.12.artic.2.duo esse in specie intelligibili,quæ vnitur nostro intellectui;alterum est ratio accidentis, & qualitatis; & alterum ratio imaginis,& similitudinis. Ex quibus hoc secundum conuenit ei per se,ex sua ratione formali,in quantùm species repræsentatiua est, quia de ratione speciei,vt sic,est esse imaginem, & similitudinem obiecti,adeò, vt nihil posit habere rationem speciei,quod nō habeat rationem imaginis,& similitudinis;primum verò,nempè;quòd sit accidens inhærens,conuenit ei,non in quantùm species est;sed in quantùm talis; & ita conuenit ei per accidens si consideretur præcisse secūdùm rationem speciei; nam speciei repræsentatiuæ, vt sic accidit,quòd sit substantia,vel accidens;eò-quòd interdum est substantia, vt patet in essentia diuina, quæ habet rationem speciei respectu intellectus beatorum,& respectu eiusdem intellectus diuini,vt infra videbimus;& in essentia Angeli respectu cognitionis sui ipsius; interdum verò est accidens,vt in nobis, & in Angelis respectu cognitionis aliarum rerum.

Tertiò nota, ex hoc colligi speciem intelligibilem,qua cognoscimus, vniri nostro intellectui duplici vnione;altera in esse accidentis;altera in esse imaginis, & similitudinis repræsentantis obiectū. Inter quas est triplex discrimen: primū quòd prior vnio est realis;posterior verò est intentionalis:secundum est quòd prior non est maior,quàm vnio ex materia,& forma; quia intellectus non fit ipsa species in esse reali,sicut,nec aqua fit calor,nec materia prima fit anima rationalis; posterior verò est maior vnio, quàm ea,quæ fit ex materia, & forma, quia intellectus fit ipsa species in esse intentionali, quod nihil aliud est, quàm fieri ipsum obiectum repræsentatum in specie:tertium discrimē est, quòd prior vnio,licèt in nobis sit necessariò præ requisita ad intelligendum,& præuia ad secundam vnionem;quia propter imperfectionem, & potentialitatem nostri intellectus indigemus specie inhærente; per se tamen loquendo ad rationē intellectionis,vt sic in sua analoga abstractione,nō requiritur talis prior vnio; siquidem potest intellectio dari sine tali vnione præuia,vt patet in Deo respectu cognitionis creaturarū,& in Angelis respectu cognitionis propriæ essentiæ; posterior verò vnio est absolutè necessariò

prio

prę requisita ad rationē intellectionis, vt sic, adeò, vt sine illa prçuia nō possit cōcipi vt intellectio fiat; ex illo vulgari axiomate desumpto, ex D. Aug. 9. de Trinitate, cap. 12. ex obiecto, & potentia paritur notitia; quod non intelligitur de obiecto solùm terminatiuo; sed de obiecto, etiam motiuo, & tenente se ex parte actus primi. *D. Aug.*

42 Quibus positis. Respondetur ad obiectionem intellectum comparari ad speciem, vt subiectum ad accidens, si consideretur in esse reali, & ratione primæ vnionis; minime verò, si consideretur in esse intentionali, & ratione secundæ vnionis.

Ad primam confirmationem dico, esse disparem rationem inter formam purè realem, verbi gratia, calorem causatum ab igne in aqua; & inter formam intētionalem, verbi gratia, speciem ipsius caloris causatam in intellectu, quòd forma caloris causata ab igne in aqua nō est ipsa numero forma caloris, quæ existit in igne; sed alia numero distincta, & ita aqua recipiens illam, quàmuis fiat calida, non tamen fit idem numero calidū, quod est ignis; at verò species repræsentans intellectui calorem est in esse intentionali, ac repræsentatiuo, idem numero calor repræsentatus, vt ostensum est; ac proinde intellectus fit inesse intelligibili idem numero calor cognitus.

Ad secundam confirmationem respondetur negando consequentiam, propter eādem rationem discriminis, nempè, quòd materia non accipit ab agente formam inesse intentionali, hoc est, nō recipit eādem numero formā, quæ est in ipso agente; sed recipit formam in esse reali, eamque realiter distinctam ab ea, quæ est in agēte; intellectus verò recipit ab obiecto formam in esse intentionali, quod est recipere eamdemmet naturam, & formam obiecti sub alio esse.

Ad tertiam confirmationem respondetur, distinguēdo antecedens: sunt realiter distincta, si considerentur inesse naturæ, & secundùm modum essendi, quem habet in seipsis à parte rei, verum est antecedens: si verò considerentur in esse intentionali, & secundùm modum essendi, quem obiectum habet in intellectu, falsum est antecedens: quia, vt sic, fiūt vnum, & idem. Et eodē modo est distinguendum consequens: ergo intellectus non est ipsa res intellecta secundùm rem, concedo, secundùm esse intētionale, nego. Neque contra hoc aliquid conuincitur; quia ad relationem illam realem satis est, quòd obiectum secundū esse reale, quod habet à parte rei distinguatur realiter ab intellectu.

Ad quartam confirmationem respondetur, quòd licèt ad hoc, quòd vnū fiat aliud in esse reali, & naturali debeat desinere esse, quod est, siue per sui anihilationem; siue per totalem conuersionem, & transubstantiationem in aliud, vt optime probatur de substantia panis, quæ conuertitur in Corpus Christi; cæterùm hoc nō requiritur, vt vnum fiat aliud in esse intelligibili, & intentionali, verbi gratia, vt intellectus fiat ipsa res intellecta. Cuius ratio esse potest, quòd intellectus in illo esse nihil erat, quia de se est tā quam tabula rasa præsupposita per modum potentiæ passiuæ ad recipienda esse omnium intelligibilium; & ita non præsupponitur in illo aliquod esse intentionale, quod debeat desinere esse, & destrui, aut conuertii in rem intellectam, sicut in pane præsupponitur eius substantia, & entitas naturalis, quæ conuertitur in Corpus Christi.

Ad vltimam dico, intellectum esse alia per identitatem; non quidem in esse reali; quia hoc solùm competit intellectui diuino; sed esse alia in esse intentionali, vt dictum est: nam sicut ratione amoris transformatur, quodammodo amans in rem amatam secundùm affectum, ita ratione cognitionis transformatur intelligens in rem intellectam cū intellectio fiat per modum assimilationis, vt docet D. Aug. lib. 9. de Trinitate, cap. 10. & 11. & lib. 14. c. 17. & lib. 17. c. 16. & D. Anselm. in monolog. cap. 31. *D. Aug. D. Anselm.*

DVBIVM. V.

Vtrum cognitio intellectiua Dei, habeat veram, & propriam rationem scientiæ?

CON-

25 ONCLVSIO est affirmatiua, quam docet D. Tho. hic ad secundùm, & videtur certa secundùm fidem; propter plura testimonia sacræ Scripturæ, in quibus absolutè dicitur scientiam esse in Deo: nam Esther 14. dicitur: *Domine, qui habes omnem scientiam,* Iob 21. *Numquid Deum docebit quispiam scientiam?* Psal. 138. *Mirabilis facta est scientia tua ex me.* Ecclesiast. 42. *Cognouit Dominus omnem scientiam,* & ex nouo testamento, ad Rom. 11. *O altitudo diuitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei,* & ad Colos. 1. *In quo sunt omnes thesauri scientiæ, & sapientiæ Dei.* Nec valet, si dicas: testimonia Scripturæ intelligenda esse in sensu improprio, & causali, ita, vt sensus sit: in Deo esse scientiam eminenter; nō verò formaliter, non, inquam, valet: quia iuxta vulgarem regulam D. Aug. verba sacræ Scripturæ sunt itelligenda propriè & rigurosè quando ex sermonis proprietate, & rigore non sequitur aliquod absurdum: nam aliàs nihil firmū posset ex sacra Scriptura efficaciter probari. Dum igitur nullum absurdū sequatur ex eo quod in Deo ponamus formaliter scientiam propriè dictā, vt constabit ex solutionibus argumentorū, cōsequens est, vt testimonia sacræ Scripturæ, quæ de hac re loquūtur, intelligēda sint de scientia propriè, & strictè dicta. Ratio autē conclusionis est, quòd Deus cognoscit veritates omnes per suas causas, aut rationes à priori: ergo habet scientiā illarū propriè dictā. Antecedens constabit ex solutionibus argumētorum, & cōsequētia probatur: quia illa est scientia propriè dicta, quæ est cognitio rei per suam causam iuxta definitionē Arist. 1. posteriorum cap. 2. dicentis: *Scire est rem per causam cognoscere.*

Esther. 14. Iob. 21. Ps. 138. Eccl. 42. Ad Rom. 11. Ad Col. 1. D. Aug. Arist.

Cæterum contra hanc conclusionem sunt aliquæ difficultates. Prima, quia ratio formalis scientiæ propriè dictæ includit intrinsicè, & essentialiter imperfectionē Deo repugnātē: ergo nō potest poni formaliter in Deo; sed solū eminēter. Cōsequentia patet. Quia si imperfectio est intrinseca, & essentialis scientiæ, non potest præscindi, & separari ab ipsa sciētia, vt in Deo, sine illa imperfectione, ponatur, & antecedēs probatur: quia scire est rem per causam cognoscere, vt dictum est, ex Arist. sed hoc fieri nō potest sine discursu, quo à causa ad effectū fiat progressus: ergo nō potest poni sciētia in Deo, cuius discursus implicat.

Cōfirmatur primò. Quia scientia propriè dicta est cognitio conclusionis deductæ ex principijs magis notis; sed Deo æquè sunt omnia nota: ergo in Deo nō est scientia propriè dicta.

Cōfirmatur secundò. Quia sciētia est habitus demonstratiuus ex Arist. 6. Ethic. cap. 3. sed habitus includit imperfectionem, & potentialitatem: ergo nō est ponenda in Deo scientia. *Arist.*

Respōdetur. Nego antecedens, ad cuius probationē negatur minor: nam in Angelis est vera sciētia strictè dicta, in quibus non est discursus, aut ratiocinatio: quia simplici intuitu cognoscūt veritatē per suā causam. Pro cuius intelligentia nota dupliciter dici vnū cognosci per aliud. Primò, ita vt cognitio vnius fiat mediāte cognitione alterius, taliter, quòd sit ordo causalitatis; nō solū inter ipsas res cognitas, verùm etiā inter ipsas cognitiones. Secūdò modo, vnū cognoscitur per aliud, ita vt ly, per, solū dicat ordinē causalitatis inter ipsas res cognitas; nō verò inter ipsas cognitiones.

Ex his duobus modis primus non reperitur in Deo, neque in Angelis, quia talis modus cognoscendi est discursus, & ratiocinatio; nec est necessariò requisitus ad scientiam, vt sic; sed tantùm ad scientiam, quæ est ipsis non valentibus veritatem per causam cognoscere, nisi discurrendo à cognitione causæ ad cognitionem effectus, ita, vt cognitio conclusionis sit causata à cognitione principij; sicut ipsa veritas obiectiua conclusionis causatur ex veritate obiectiua principij. Posterior verò modus cognoscendi vnum per aliud sufficit ad veram, & propriam scientiam, de cuius ratione solùm est, quod sciēs cognoscat causam, & cognoscat effectum, & sciat quòd talis causa est causa talis effectus, quæ omnia in Deo reperiuntur: nā cognoscit, verbi gratia, interpositionem terræ inter Solem, & Lunam, & cognoscit eclypsim Lunæ, & simul cognoscit illam interpositionem esse causam talis eclypsis: hoc autem est habere verè & propriè scientiam eclypsis, quàmuis simplici intuitu omnia ista cognoscantur si

ne aliquo discursu,& solùm detur ordo causalitatis ex parte ipsorum obiectorũ, vt clariùs explicabimus infra art.7. huius quæstionis.

Ad primam confirmationem respondetur cũ D. Tho.q.2.de veritate, art.1. ad 5.quòd licet in Deo sint omnia æqualiter nota,si attendatur modus ipsius cognoscentis, eò quòd omnia sunt nuda & aperta oculis eius ; si tamen attendatur modus cognoscibilitatis ipsarum rerum cognitarum,dici potest quædam esse à Deo magis cognita,quędam minùs: nam Deus cognoscit principia esse notiora in seipsis , quàm conclusiones. Quod explicatur exemplo desumpto ex diuina voluntate,in qua licèt vnum nõ sit magis volitum , quam aliud ex parte ipsius volentis:quia Deus vnico,ac simplicissimo actu vult omnia:tamẽ ex parte ipsarum rerum volitarum dici potest vnum esse magis à Deo volitum, quàm aliud,nempè, finis , quàm media : quia quàmuis vtrũque sit volitum eodẽ actu; nihilòminùs finis est volitus vt ratio,& causa mediorũ,atq; ita finis est magis volitus iuxta regulam cõmunem ; propter quod vnũquodque tale,& illud magis.

Ad secundam confirmationem dico: de ratione scientiæ , vt sic , non esse quòd sit habitus,sicut nec quòd sit habita per discursum demonstratiuum , vt dictum est: quãdo autem diffinitur sciẽtia per habitum, non diffinitur scientia, vt sic,sed scientia,quæ in nobis est.

26 Secundã difficultas. Deus cognoscit omnia in sua essentia priùs cognita : ergo eius cognitio non est verè , & propriè sciẽtia: Maior est D. Tho.infra art. 5. Cõsequentia probatur:quia in hoc distinguitur scientia à sapientia, & habitu principiorum,qui dicitur intellectus, ex Arist.6.Ethicor.quòd scientia per se primo fertur in conclusiones;intellectus verò in principia:sapientia autem in vtrũque sub ratione eminentiori.

D. Tho. Arist.

Respondetur. Nego consequentiã, & ad probationem dico cum D. Tho. 1.2. q.57.art.2.ad 2.ad scientiam pertinere considerare;non solùm cõclusiones; sed etiam principia ipsa;non quidem pręcissè secundũm se sumpta;sed quatenus ex illis deducuntur conclusiones:ad intellectum verò pertinere cognoscere principia secundùm se sumpta,atque ita, licèt cognitio Dei terminata ad suam essentiam secundùm se sumptam pertineat ad intellectum:terminata tamen ad eamdem essentiam,vt est ratio,& principium aliorum , pertinet ad scientiam.

D. Tho.

Et si obijcias. Cognitio scientifica alicuius veritatis est,quæ habetur per causam,seu rationem formalem propriam talis veritatis : sed essentia diuina , per quam Deus cognoscit omnia, est causa cõmunis omnium, & non est causa propria , & specialis vniuscuiusque in particulari:ergo non potest esse scientifica cognitio veritatis deductæ ex essentia diuina,vt ex causa.

Respondetur:essentiam diuinam adæquate consideratam, esse causam vniuersalem omnium veritatum , & omnium creaturarum ; quia omnes continentur in ea formaliter,aut eminenter;non solùm secundùm rationes communes , in quibus conueniunt;sed etiàm quamtùm ad rationes speciales , in quibus distinguuntur. Ex quo oritur quòd, si in adæquate consideretur,vt pręcissè continet quamcumque v[eri]tatem determinatam in particulari,m[ul]tò eminentiùs,ac perfectiùs,quam in ipsa re cõtinetur,sit propria,& specialis ratio,& causa illius.

Sed obijcies secundò. Cognitio principiorum, & conclusionum pertinet ad sapiẽtiam,vt patet ex Arist.& D. Tho. locis citatis:ergo non ad scientiam. Respondetur. Primo pertinere ad sapientiam eminentiori modo,quã ad sciẽtiã.

Vel secundo dico cõsequens esse verũ de scientia,quæ tantùm est scientia,quę est creata; scientia vero Dei;non solùm est scientia; sed est eminenter intellectus,& sapiẽtia,vt docet D. Tho in hoc art. ad 2. ac proinde licèt habeat propria intellectus,& sapientię,non propterea desinit esse formaliter scientia . sicut scientia,quę solum est speculatiua, non habet conclusiones practicę;ea autẽ,quę eminenter est practica,& speculatiua,vt Theologia nostra,potest habere conditiones vtriusque. D. Tho.

Tertia difficultas,ea quæ sunt in Deo formaliter non habent causam: ergo cognitio quam Deus habet de illis non pertinet ad scientiam, sed ad intelligentiam. Antecedens est de fide:nam quidquid est in Deo,est Deus, & consequen

ter

ter non habet causam sui esse. Et consequentia probatur: quia vt talis cognitio esset scientifica, deberet esse per causam, vt patet ex diffinitione scientiæ supra adducta ex Arist.

Propter hoc argumentum Durand. in 1. distin. 35. quæst. 3. ad 1. & quæst. 4. in corpore, num. 7. existimat in Deo nō esse scientiam propriè dictam de suis attributis; sed cognitionem, quam habet de illis pertinere ad simplicem intelligentiam cuius est cōsiderare principia.

Sed hæc sentētia displicet: tum, quia *D. Tho.* D. Tho. art. vltimo huius quæstionis, expressè docet Deum de seipso habere sciētiam speculatiuā: tum etiam, quia Deus cognoscit sua attributa per rationes illorū à priori: ergo talis cognitio est sciētifica. Antecedens patet: quia cognoscit æternitatem per immutabilitatem, & cætera omnia attributa per suam essentiam, tamquàm per rationem à priori. Et consequentia probatur: quia quando in diffinitione scientiæ dicitur; quòd sit cognitio per causam, debet intelligi, siue de causa reali, siue de ratione à priori, quæ est causa habitualis, & eminens ablata imperfectione.

28 Pro cuius intelligentia, nota cum Son- *Soncinas* cinat, 4. Metaphys. quæst. 17. causam entitatis alicuius rei esse duplicem, alteram in actu, & alteram secundùm virtutem, vel potestatem. Illa est causa in actu, quę producit effectum in rerum natura à se realiter distinctum, qua ratione ignis est causa caloris, & rationalitas risibilitatis: causa verò sola virtute est illa, quæ nullum effectum actu causat, eius tamen est naturæ, vt si effectus esset producibilis, valeret illum producere, vel vt clariùs inquit, Sonc. illud est causa alterius, hoc secundo modo; quod est natura prius illo, & est ratio, quòd alterū insit, quia naturaliter, & necessariò consequitur ad illud prius. Et est exemplum in immutabilitate Dei, quæ est causa æternitatis; non quidem in actu; quia in Deo nihil est actu causatum; sed sola potestate, eò quòd si aliqua ratione æternitas Dei esset causabilis, ac producibilis, à nulla alia causa, quàm ab immutabilitate produceretur, & ita immutabilitas est ratio à priori illius, & propter quam æternitas conuenit Deo.

Ex quo infero demonstrationes scientificas à priori interdum procedere per causas conclusionis in actu, vt quando capacitas disciplinæ demonstratur de homine per hoc, quòd sit animal rationale; interdum verò per causas solùm virtuales, seu rationes à priori, vt quando Metaphysicus demonstrat passiones entis per ipsam entitatem, quæ non est vera causa in actu bonitatis, veritatis, & vnitatis, cùm non distinguatur realiter ab illis; sed solùm est ratio à priori illarum: & similiter, quando Theologia demonstrat de Deo æternitatem per immutabilitatem, sicut etiam Arist. 12. *Arist.* Metaphys. text. comment. 37. demonstrauit, quòd Deus est volens, quia est intelligens, & quòd est intelligens, quia est actus purus separatus à materia: & tamen certò cōstat Metaphysicam, & nostram Theologiam esse verè, & propriè, scientias, etiam quādo vtuntur hijs demonstrationibus.

Sed obijcies. Quòd vnū attributum sit ratio alteriùs, est solùm per ordinem ad nostrum imperfectum modum cognoscendi, quo in adæquate cognoscimus Deum, formando diuersos conceptus de suis perfectionibus, & attributis: non verò per ordinem ad cognitionem Dei, qui eadem indiuisibili cognitione adæquate cognoscit se, & sua attributa, vt sunt in seipsis: ergo licèt in nobis detur scientia diuinorum attributorum, non tamen potest dari in Deo.

Respondetur, negando antecedens: quia immutabilitas non habet per nostrum intellectum, quòd sit ratio æternitatis, sed hoc habet ex seipsa, quamuis non distinguatur ab æternitate, nisi per nostrum intellectum; cum fundamento tamen in re. Atque ita licèt Deus eodem actu simplicissimo cognoscat vtrumque: quia tamen connoscit ea, vt sunt in seipsis, cognoscit immuabilitatem esse rationem æternitatis.

Et si denique obijcias. Etiam in materialitas est ratio à priori intellectualitatis (vt supra ostensum est): & tamen non potest Deus habere scientiam propriè dictam à priori de sua intellectualitate; ergo. Probatur minor, quia intellectualitas Dei est eius essentia, & natura, quæ non potest cadere sub scientia à priori; siquidem essentiæ rerum sunt indemōstrabiles, & multò magis ipsa Dei essen-

essentia, quæ omni prorsus causa caret.

Huic obiectioni patet solutio, ex dictis supra dub.2.in solutione ad 7.difficultatem.

29 Quarta difficultas. Entia necessaria nõ habet causas: ergo saltem cognitio, quã Deus habet de illis, non est propriè sciẽtia. Consequentia patet ex supradictis, & antecedens probatur: quia ens necessarium non potest non esse: ergo non habet causam sui esse. Probatur ista consequentia: quia tota ratio, ob quam res indiget causa, est, vt sit: ergo, quod non potest non esse, non indiget causa.

Respondetur, etiam Deum habere scientiam propriè dictam istarum rerum: quia cùm Deus cognoscat creaturas secundùm esse, quod habent in se, & ipsæ habeant veram causam suarum proprietatum, consequens est, vt cognoscat eas per suas causas, nempè risibilitatem per rationalitatem. Et ad argumentum in forma dico cum D. Tho. infra, q.44.art.1.ad 2. Antecedẽs esse falsum: nam in scientijs demonstratiuis principia necessaria, vt essentię rerũ, sunt causæ conclusionum necessariarũ: nempè, propriarum passionum. Vnde Arist. 5. Metaph.tex.6.& 8. Physicorũ, text.16. probat contra Democritum entia necessaria habere causam suæ necessitatis.

D. Tho.

Arist.

Ad probationẽ verò antecedentis, cõcesso antecedenti, neganda est consequentia, ad cuius probationem conceditur similiter antecedens, & negatur consequentia: quia vt aduertit Caiet. ibidẽ, §. *In responsione ad* 2. committitur in ea fallacia, eò quòd fit argumentum, à pluribus causis veritatis, ad vnã dumtaxat: nã quòd res indigeat causa efficienti, potest oriri ex duplici capite. 1. ex eò quòd res est contingens potens esse, & non esse; atque ita, vt determinate sit, indiget causa sui esse. Secũdo, ex eò, quòd quãuis necessariò sit; nihilominus non esset, nisi haberet illud esse receptum ab alio, eò quòd cùm non sit ens per essentiam, sed per participationem non potest habere suum esse à se. Ex his duobus modis entia necessaria non postulant causam, vt sint, primo modo; siquidem contingentia non sunt; postulant tamen illam, vt sint secundo modo, atque ita hoc ipsum, quod est non posse, non esse, habent ab alio.

Caietan.

Sed obijcies. Licèt in Deo sit scientia creaturarum per comparationem ad earum proprietates; tamen non potest esse in eo scientia per comparationem ad earum essentias, nec ad prima principia, sicut nec nos habemus scientiam de illis: nam huiusmodi principia, nempè, totum est maius sua parte, & essentię rerũ, vt homo est animal rationale, sunt indemonstrabilia, quia carent causa.

Pro huius solutione nota, essentias creaturarum posse dupliciter considerari. Primò, secundùm esse possibile tantùm: secundò secundùm esse actualis existentiæ, & secundùm vtranque rationem habere in Deo causam, aut rationem à priori, per quam cognoscantur: nam secundùm esse possibile continentur in eius omnipotentia, tamquàm in causa possibilitatis ipsarum: secundùm verò esse actualis existentiæ continentur in decreto efficaci diuinæ voluntatis, quo statuit eas producere. Nec Deus est solùm causa efficiens creaturarum, etiam quantùm ad esse essentiale illarũ, sed simul est earum causa exemplaris, & finalis: nam quidquid habet creatura, nõ solùm quantùm ad existentiam; sed etiam quantùm ad essentiam; est participatum ab aliqua diuina perfectione, quę se habet, vt causa exemplaris illius: & similiter quidquid habet creatura ordinatur ad Deum, tamquàm ad finem. Ex quibus infero, etiam respectu istarum rerum esse ponendam in Deo scientiam propriè; siquidem earum cognitio habetur per essentiam diuinam, tamquàm per causam efficientem exemplarem, & finalem.

Et ad argumentum in forma negatur antecedens, ad cuius probationem dicendùm est: illa principia esse indemonstrabilia per respectum ad scientiam sui ordinis, non verò per respectũ ad scientiam eminentissimam Dei.

Vltima difficultas. Cognitio Dei terminatur, etiam ad res contingẽtes, & ad actus liberos nostræ voluntatis, vt infrà videbimus, art. 13. ergo saltem istarum rerum cognitio, nõ est scientia propriè dicta. Probatur consequentia, quia scientia debet esse de rebus necessarijs, & quæ aliter esse non possunt. 30

Respondetur. Nego consequentiam: quia Deus re vera habet certam, & infallibi-

libilem cognitionem istorum futurorum per suas causas, & ad probationem dico futura contingentia, quamuis considerata in se ipsis, & in suis causis proximis contingentia sint: considerata tamen secundùm modum, quo subijciuntur scientiæ diuinæ, esse necessaria, vt explicabimus suo loco. Pro nunc tamē aduertendum est discrimen inter sciētiam creatam, & diuinam, respectu eiusdem obiecti, quòd scientia creata, non potest demonstrare de suo obiecto per causam certam, & infalibilem, contingentia futura, quæ accidunt illi, verbi gratia, scientia habens hominem pro obiecto, nō potest demonstrare de illo actus liberos voluntatis humanæ: bene tamen scientia Dei, cuius discriminis ratio est, quòd talia futura, & actus liberi non habent aliquam certam, & infalibilem connexionem cum ipsa essentia hominis, quæ est obiectum scientiæ, quæ habetur de homine, & ita talis scientia non potest demonstrare per tale obiectum huiusmodi futura conuenire homini; at verò in essentia diuina, quæ est obiectum primarium, diuinæ scientiæ, est aliquid habens certam, & infalibilem connexionem causalitatis cum futuro contingenti, & actu libero, verbi gratia, decretum efficax de futuritione illius, ratione cuius potest Deus habere scientiam talis futuri per certam, & infalibilem causam illius.

DVB. VLTIMVM.

Vtrùm in Deo sit vna scientia, vel plures?



ONCLVSIO. In Deo non sunt plures scientiæ, etiam ratione sola distinctæ, sed vnica tantùm, respectu omnium scibilium, ita D. Tho. q. sequenti, art. 2. ad 2. *D. Tho*

Ratio conclusionis est, quòd vnitas, vel pluralitas scientię sumitur ex vnitate, vel pluralitate obiecti formalis, & specificatiui (vt suppono); sed obiectum quasi specificatiuum scientiæ Dei, est vnicum tantùm, videlicèt, ipsa diuina essentia, vt continens omne scibile, quæ est obiectum primarium scientiæ diuinæ, in quo Deus intuetur omnia (vt videbimus suo loco): ergo.

31 Oppositam sententiam docuit Durand. in 1. distinct. 35. quæst. 4. num. 7. vbi asserit in Deo esse diuersas scientias, quibus cognoscit obiecta diuersarum scientiarum, verbi gratia, Phylosophiæ, Mathęmaticę, Methaphysicæ, &c. quæ scientiæ distinguuntur in Deo secundùm rationem, licèt secundùm rem sit vna, & eadem. Cuius sententiæ potest esse duplex fundamentum. Primum est, quòd in nobis non est vna scientia omnium scibilium, sed plures realiter diuersæ: ergo eodem modo in Deo non est vna scientia, sed plures saltem secundū rationem. Antecedēs patet, & consequētia, videtur certa ex paritate rationis. *Durād.*

Confirmatur. Quia non est tantùm vnum scibile, sed plura, etiam per ordinem ad Dei cognitionem: ergo non est in Deo vna tantùm scientia. Consequētia patet, quia vnitas scientiæ sumitur ex vnitate scibilis, & antecedens probatur, quia Deus non solùm cognoscit scientificè sua attributa, sed omnes, etiā creaturas, quas nos per diuersas scientias cognoscimus.

Confirmatur secundò. Quia ad multiplicandam in Deo scientiam secundùm rationem nostram satis est, distinguere in Deo per nostram considerationem, cùm fundamento in re diuersas cognitiones in ordine ad diuersa obiecta scibilia, sed datur talis distinctio: ergo datur pluralitas scientiarum in Deo. Consequentia cùm maiori videtur certa, & minor probatur, quia nos distinguimus in Deo cognitionem suorum attributorum à cognitione creaturarum, & cognitionem vnius creaturæ à cognitione alterius, licèt in re vnica simplicissima cognitione omnia cognoscantur.

Respondetur. Nego consequentiam, & ratio discriminis est, quòd nos nō cognoscimus omnia scibilia sub eadē ratione formali scibilitatis, sed sub diuersis, nec per idem medium, sed per diuersa, vt patet; Deus verò eodem medio, & sub eadem ratione formali vniuersa cognoscit, nempè, per suam essentiam, &

quatenùs omnia in ea continentur, tam quàm in causa, aut ratione à priori.

Ad primam confirmationem nego antecedẽs, & ad probationem dico, omnia illa differre, solùm materialiter in ratione obiecti, & scibilis, respectu scientiæ Dei, & conuenire in vna ratione formali scibilitatis, quatenùs continentur in vnico obiecto primario, quod est causa, & ratio cognoscendi illa, nempè, in essentia diuina, & ita cognoscuntur à Deo per eandem scientiam eminentissimam.

Ad secũdam confirmationem respondetur, quòd argumentum concluderet, si illæ cognitiones, quas in Deo distinguimus, terminarentur ad diuersa obiecta formaliter distincta in ratione scibilis à Deo; quia tamen non terminantur, nisi ad obiecta materialiter distincta, vt dictum est, ideò non sunt diuersæ scientiæ; quia scientiæ non multiplicantur per obiecta materialia, sed per formalia.

Sed obijcies. Obiecta creata, quę Deus scit, habent diuersas scibilitates non contentas in scibilitatę essentię diuinæ: ergo licèt scientia diuina sit vna per comparationem ad suum obiectum primariũ; comparata tamen ad obiecta secũdaria, nempè, ad creaturas non est vna, sed plures. Consequentia patet, & antecedens probatur; quia risibilitas, verbi gratia, quãuis contineatur in essentia diuina, vt in sua causa efficienti; non tamen continetur in ea, vt in primo scibili cõtinente rationẽ formalem hominis, per quã à priori demonstratur de homine ipsa risibilitas.

Respondetur. Nego antecedẽs, & ad probationem negatur, etiam antecedẽs: quia vt ostensum est dubio præcedenti, essentiæ rerũ continentur in Deo, nõ solùm tãquam in causa efficienti, sed etiã tãquàm in causa veluti formali, seu exẽplari; atq; ita non solùm proprietates rerum possũt cognosci à priori per essentiam diuinam cognitam, vt eminenter continet essentias rerum, à quibus dimanant; verùm etiam ipsæmet rerum essentiæ cognoscuntur scientificè, & à priori per cognitionem ipsius diuinitatis, quatenùs est earum exemplar: nam seclusa imperfectione discursus Deus simplici intuitu cognoscit conclusionẽ huius demonstrationis. Quidquid habet esse participatũ, & exemplatum ab ea diuina perfectione, quæ eminenter continet animalitatem rationalem, est animal rationale: sed homo est huiusmodi: ergo homo est animal rationale. Ecce quomodo essentia hominis cognoscitur à Deo à priori scientificè per suã essentiam, tamquàm per causam exemplarem.

32 Secundum fundamentum huius sentẽtiæ est; quòd in Deo sunt plures ideæ, secundùm rationem, quamuis vnico cõceptũ practico omnia agibilia cognoscat, vt docet D. Tho. q. sequenti, art. 2. ergo, etiam in Deo sunt plures scientiæ secundùm rationem, licèt eodem actu cognoscat omnia. Probatur cõsequẽtia ex paritate rationis: quia sicut idœa refertur ad idœata, ita scientia ad scibilia: ergo, sicut sunt plures idœæ, quia sunt plura idœata, ita erunt plures scientiæ, quia sunt plura scibilia. *D. Tho.*

Respondetur negãdo consequentiã, & ratio discriminis est duplex. Prima, quàm tradit D. Tho. loco citato ad. 2. quod sciẽtia tenet se, ex parte Dei, quia est id, quo Deus intelligit; idœa verò tenet se ex parte obiecti: nam idœa est id, quod Deus cognoscit; siquidem (vt suppono) idœa est ipsa Dei essentia cognita, vt imitabilis à creaturis: multiplicare autem obiecta cognitionis diuinæ, non importat imperfectionem; quin potiùs èconuerso, perfectio est plura cognoscere; multiplicare verò id, quod se habet, vt principium cognitionis, dicit aliqualem imperfectionem, vt infrà suo loco ostendemus.

Secunda ratio discriminis est, quam tradit Zumel quæst. sequenti, art. 2. quæstio. vnica, in solutione ad 1. nempè, quòd scientia Dei terminatur ad vnicum obiectum primarium, & immediatum, quod est diuina essentia, ratione, cuius terminatur mediatè ad creaturas, vt ad obiecta secundaria, & ideò scientia Dei tantùm est vna, & non plures: at verò essentia diuina in ratione idœæ, non refertur primariò, & immediatè ad aliquid vnum exemplatum, & idœatum, quo mediante cætera omnia dicantur idœata, & exemplata à diuina essentia, sed æque immediatè per diuersos respectus, refertur

fertur ad omnes res idœatas in particulari, quatenus distincta idœata sunt, & vt habent diuersam rationem imitãdi diuinam essentiam. Nec obstat, quòd scientia practica sit vna, & idœæ pertinentes ad illam sint plures, & est instantia manifesta in artibus, nam ars pingendi vna cum sit habet sub se plura exemplaria, & plures idœas ad quarum imitationem varios efficit effectus.

ARTICVLVS .II.

Vtrùm Deus intelligat se?

CONCLVSIO, Deus intelligit seipsum, per seipsum.

ARTICVLVS .III.

Vtrùm Deus comprehendat seipsum?

DISPVTATIO VNICA.

De obiecto primario scientiæ diuinæ.

LIcèt scientia quàm Deus de se habet, non distinguatur in re ab ipso; nihilominus, quatenus scientia est, intelligitur à nobis versari circa aliquod obiectum, quia omnis scientia necessariò debet esse de aliqua re scibili.

DVBIVM .I.

Vtrùm Deus seipsum primariò cognoscat?



1 CONCLVSIO est affirmatiua D. Thom. hic. art. 2 & lumine naturali nota, quã docuit Arist. 12. metaph. Et quidem quòd Deus cognoscat seipsum

D. Tho. Arist.

est de fide, ex illo 1. ad Corinth. 2. *Quæ sunt Dei nemo nouit, nisi Spiritus Dei.* Corin. 2 Ratio verò à priori est, quia Deus est summè intelligibilis: ergo, est cognoscibilis à seipso, qui est summè intelligens. Consequentia patet, quia inter summè intelligibile, & eum, qui est summè intelligens est maxima proportio, & antecedens probatur, quia Deus est summè inmaterialis, vt supra dictum est: ergo est summè intelligibilis: nam inmaterialitas, non solũ est ratio cognoscitiui, sed etiam est ratio cognoscibilis. Tum sic. Deus est intelligibilis à seipso: ergo de facto intelligit seipsum. Probatur consequentia, quia in Deo nulla potest considerari potentia ad intra, quę redacta non sit ad actum. Ex quo habuit ortũ illud vulgare axioma. In ęternis, idem est esse, & posse. Quod autem seipsum cognoscat primariò, ex eo potest conuinci, quòd nullum est obiectum, ita intelligibile, sicut ipse Deus, nec ita proportionatum, & coniunctum proprio intellectui non solùm in esse entitatiuo, sicut anima nostra est proprio intellectui coniuncta, sed etiam in esse obiecti intelligibilis, vt videbimus infra in alio dubio; vnde priùs rationo cognoscit se, deinde cognoscit alia à se.

2 Sed hanc conclusionem oppugnat difficile argumẽtum. Intellectio Dei est ipsemet Deus: ergo non potest Deum habere pro obiecto primario. Antecedens patet; quia ex D. Thom. infra artic. 4. intelligere Dei est ipsa Dei substantia. Et consequentia, probatur. Intellectio Dei non potest habere seipsam pro primario obiecto, alias esset intellectio reflexa, nempè intellectio intellectionis: ergo nec potest habere Deum, pro obiecto primario. Patet hæc vltima consequentia, quia intellectio diuina, & Deus sunt ipsissima res. D. Tho.

Et confirmatur, quia primum intelligibile, seu obiectum primæ intellectionis non potest esse ipsa intellectio, sed intellectio Dei est ipse Deus, vt supponimus, ex D. Thom. ergo ipse Deus nõ potest esse obiectum primarium suæ intellectionis. Cõsequentia cum minori patet & maior, est expressa doctrina D. Tho. D. Tho. 1. 2. q. 1. artic. 1. ad 2. vbi docet primum volibile non posse esse ipsam primam

volitionem: quia volitio essentialiter supponit bonum volendum ab ipsa volitione distinctum; sicut eodem modo intelligibile primũ, non potest esse ipsa prima intellectio: quia intellectio necessariò supponit verum intelligibile, tam quàm obiectum cognoscendum ab ipsa cognitione distinctum.

Confirmatur secundò. Quia inter cognitionem, & rem cognitam, est relatio tertij generis: ergo cognitio, & res cognita debēt esse distincta, saltem virtualiter. Consequentia patet, quia eiusdem ad seipsum non potest esse huiusmodi distinctio. Et antecedens probatur, quia huiusmodi relatio fundatur super rationem mensuræ, & mensurabilis.

Respondetur concesso, pro nunc, antecedenti, de quo plura dicenda sunt infra art. 4. negando consequentiam, & ad probationem, qui tenent intellectionẽ diuinã esse ipsum esse Dei solùm identicè, facilè respondent sufficere distinctionẽ virtualem inter intellectionẽ diuinam, & essentiam diuinam ad hoc, vt intellectio Dei terminetur primariò, & directè ad diuinam essentiam, vt virtualiter distinctam ab ipsa intellectione. Qui verò existimant intellectionem diuinam, nõ solùm identicè, sed etiam formalissimè, esse ipsum esse Dei, ita vt non distinguatur ab illo ratione ratiocinata cùm fundamento in re, sicut distinguuntur cætera attributa, quibus fauet D. Thom. in hac. 1. part. quæst. 87. art. 3. in corpore, dicens in Deo idem esse, quòd intelligat se intelligere, & quòd intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere, difficiliùs satisfaciunt argumento proposito. Dici tamen potest cum Suarez, tomo. 2. Metaphys. disp. 30. sectione. 15. num. 21. intellectionem diuinam eminentissimo modo esse simul directam, & reflexam: nam hoc ipso, quòd est, non potest esse ignorata à Deo, atque ita debet esse ab illo cognita; præsertim cum Deus sit perfectissimus sciens, & nullus perfectè sciat, nisi qui scit se scire: eò autem ipsò, quòd est prima cognitio Dei, non potest esse cognita per aliam priorem cognitionem à se ratione nostra distinctam, neque etiam per posteriorem, aut simultaneam: quia cogeremur multiplicare in infinitum cognitiones Dei, & ponere in illis processum in infinitum, quarum vna cognosceret aliã, & alia aliam, & sic in infinitum, sicut cõtingit in nobis, propter nostram imperfectionem, vt docet D. Thom. infra quæst. 87. citata, art. 3. ad 2. atque ita sistendum est in vna prima cognitione, qua Deus seipsum, & suummet intelligere cognoscat, & pro primario obiecto habeat. Neque hoc est esse formaliter reflexam, sed solùm eminenter, quia vt cognitio sit reflexa formaliter, non satis est, quòd cognitio sit cognitionis, tamquàm obiecti; sed vltra hoc requiritur, quòd sit cognitio distincta, & diuersa ab ea, quæ est obiectum cognitum.

D. Tho. — D. Tho. — Suarez.

Ad primam confirmationẽ respondetur, eisdem duobus modis. Nam iuxta primam sententiam dicendum est, quòd licet primum intelligibile, non esse possit formalissimè ipsa prima intellectio, quia saltem debet ab ea distingui virtualiter, seu ratione nostra cum fundamento in re; potest tamen primum intelligibile esse idem, secundum rẽ cũ prima intellectione. Neque hoc est inconueniens, quia sufficit, quod prima intellectio supponat primum intelligibile, vt quid distinctum à seipsa saltem secundùm nostram considerationem, cum fundamento in re. Vel secundò respondetur, iuxta secundùm modum dicendi cum Suarez loco citato, doctrinam illã D. Thom. intelligendam esse solùm in rebus creatis, non verò in Deo, in quo ipsum intelligere, & ipsum amare sunt obiecta primaria suæ intellectionis, & volitionis. Et ratio discriminis est, quòd increaturis actus intelligẽdi est effectus causatus ab ipso obiecto simul cum intellectu, & ita non potest obiectum primarium intellectionis esse ipse actus intelligendi, alias idem produceret seipsum effectiuè: & idem est de actu amoris, qui causatur à voluntate, & obiecto, siue in genere causæ efficientis, siue solùm finalis. Cæterum in Deo, neque intelligere, neque velle sunt actus causati ab obiecto in aliquo genere causæ, ac proinde possunt esse omnino idem cum illo.

Suarez.

Ad secundam confirmationem dico, argumentum solùm conuincere de cognitione creata, non verò de diuina, neque est de ratione cognitionis, aut scientiæ, vt sic habere obiectum à se realiter diuersum; sed solùm est de conceptu

forma

formali cognitionis, & scientię, quòd sit clara notitia alicuius rei, abstrahendo ab hoc, quòd talis res cognita, & scita sit distincta, vel non ab ipsa cognitione & scientia. Sed an debeat esse distincta saltem ratione ratiocinata cum fundamento in re: an verò sufficiat, quòd sit distincta sola ratione ratiocinante, sine tali fundamento, dicemus infra art. 4.

3 Aliud argumentum potest obijci contra nostram conclusionem. Nam intellectus diuinus in eodem prorsus signo rationis cognoscit simul eodem simplicissimo actu essentiā diuinam, & creaturas: ergo essentia diuina, nō est obiectum primarium diuinæ cognitionis, & creaturę obiectum secundarium. Antecedens patet, quia si non eodem actu, sed veluti duobus ratione distinctis, quorum vnus sit ratio alterius, cognosceret Deus seipsum, & creaturas, sequerentur duo absurda. Primum, quòd in Deo admittendus esset discursus virtualis, siquidem secundùm modum nostrum concipiendi cum fundamento in re, ex cognitione causæ venit in cognitionem distinctam effectus. Alterum, quòd illa prior cognitio, non esset compręhensiua Deitatis, quandoquidem non attingit creaturas in ea contentas, atque ita esset cognitio imperfecta, & repugnans Deo. Consequentia verò argumenti probatur. Quia si essentia Dei, & creaturæ, habent se, sicut obiectum primarium, & secundarium, respectu intellectus diuini, in aliquo priori signo terminaret essentia diuina cognitionem, in quo nōdum intelligerentur terminare illam creaturæ, quia cognitio priùs natura terminatur ad obiectum primarium, quàm ad secundarium.

Pro solutione nota, quòd essentia diuina non dicitur obiectum primarium diuinæ cognitionis, & scientiæ; quia priùs cognoscatur, etiam prioritate rationis, quàm creaturæ; sed dicitur obiectum primarium, quia ipsa in seipsa, & ratione sui cognoscitur. Creaturæ verò dicuntur obiectum secundarium, non quia posteriùs ratione cognoscūtur, sed quia cognoscuntur in alio, nempè in essentia diuina, vt explicabimus infra art. 5. & 6. Et hoc modo intelligendum est, quòd diximus supra in fine rationis, qua probauimus conclusionem huius dubij, nempè Deum priùs ratione cognoscere se, deinde cognoscere alia à se; non quidem, quòd hoc fiat diuersis cognitionibus, etiam sola ratione distinctis; sed quia licèt fiat vnico, & eodem simplicissimo actu, etiam secundùm rationem; Diuinitas tamen est ratio cognoscendi alia, nam cętera omnia cognoscuntur in diuinitate cognita.

Quo posito ad argumentum in forma negatur consequentia, & ad probationem respondetur, quòd quando obiectum secundarium includitur intrinsicè in primario, vt habeat necessariam connexionem cum illo in ratione obiecti, non potest attingi perfectè, & compręhensiuè obiectum primarium, quin eodem prorsus actu attingatur obiectum secundarium. Creaturas autem in ratione obiecti, habere necessariam connexionem cum essentia diuina, in qua continentur, tamquàm in causa ostendemus, infra artic. 5.

DVBIVM II.

Vtrum Deus cognoscat seipsum, per seipsum, tamquàm per speciem?



ONCLVSIO est affirmatiua D. Thom. hic. art. 2. & 1. contra gentes, cap. 46. cuius ratio à priori est, quòd Deus est actus purus (vt suppono): ergo non potest cognoscere seipsum per speciē à seipso distinctam, & suo intellectui super additam: ergo sua essentia est sibi species, qua seipsum intelligit. Hæc vltima consequentia est euidens, cùm certum sit ad cognitionem debere præsupponi ex parte principij, non solùm intellectus, sed etiam obiectum ipsum vnitum intellectui per modum actus primi; siue immediatè per se ipsum; siue mediante sua specie. Secunda verò consequentia probatur, quia alias intellectus diuinus esset in potentia ad talem speciem, sicut intellectus creatus, 4 *D. Thō.*

& consequenter non esset actus purus.

Confirmatur, quia intelligere Dei est D.Tho. esse Dei, vt docet D. Thom. infra art.4. ergo si Deus intelligit per speciem distinctam à seipso, sequitur Deum habere esse saltem in adæquate ab alio, quàm à se, quod est hæreticum. Probatur sequela, quia species simul cum intellectu sunt principium adæquatum intellectionis.

Confirmatur secundò, quia non est dabilis species repræsentans Deum adæquate, quantùm ipse est repræsentabilis, vt docet D. Tho. supra. q.12. artic.2. & D. Tho. quamuis esset dabilis, si Deus per illam seipsum intelligeret, sequeretur aliquid reale extra Deum esse æternum, sicut ipse Deus, quòd est hæreticum.

Sed contra hanc doctrinam sunt duo argumenta, alterum contra conclusionem, & alterum contra rationem D. Thom.. Primum argumentum est. Deus potest cognoscere seipsum per creaturas: ergo non solùm cognoscit se per seipsum. Consequentia est euidens, & probatur antecedens, quia cognoscit ipsas creaturas per semetipsum, tamquàm per earum causam: ergo potest etiã cognoscere seipsum, vt causam per creaturas, tamquàm per effectum.

Respondetur. Nego antecedẽs, & ad probationem, nego consequentiam. Et ratio discriminis potest esse duplex. Pri D. Tho. ma, quam tradit D. Tho. infra art.6. ad 2. videlicèt, quòd in Deo continentur omnes perfectiones creaturarum, atque ita possunt optimè cognosci in Deo, vt in causa; in creaturis verò, non continentur omnes perfectiones Dei; ac proinde creaturarum cognitio, non ducit sufficienter in perfectam cognitionem Dei. Secunda ratio est, quòd Deus non potest cognoscere creaturas extra seipsum immediatè, & primariò, per propriam illarum speciem, vt ostendemus infra art.6. quod erat necessarium, vt ex cognitione illarum deueniret in cognitionem sui, sicut ex eo quòd cognoscit seipsum in seipso, vt in obiecto immediato, & primario cognoscit in ipso creaturas.

Sed obijcies, Angelus, & homo cognoscũt Deum per creaturas: ergo multò meliùs poterit Deus per creaturas se ipsum cognoscere. Consequentia videtur certa, & antecedens constat, ex D. D. Tho. Tho. infra. q.56. art.3. vbi id probat, ex illo ad Rom. 1. *Inuisibilia Dei à creatura* Rom. 1. *mundi per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.*

Respondetur. Nego consequentiam, sicut non valet homo cognoscit discurrendo: ergo etiam Deus. Et ratio est, quia Angelo, & homini non repugnat habere cognitionem Dei imperfectam, qualis est, quæ haberi potest de illo per creaturas, neque etiam repugnat illis cognoscere creaturas directè, & primariò, per proprias species earum, quorum vtrumque repugnat Deo.

Et si rursus obijcias cognitio, qua Deus cognoscit creaturas in seipso, est compræhensiua (vt suppono): ergo per illam cognoscit habitudinem dependentiæ, quam creaturæ habent ab ipso Deo: ergo Deus cognoscit seipsum indirectè, vt terminum talis habitudinis. Prima consequentia patet, quia illa habitudo depẽdentiæ à Deo est essentialis creaturis, & ita non potest non cognosci ab eo, qui compræhendit creaturam. Secunda verò consequentia probabatur, quia non potest aliquis respectus cognosci, præsertim cõprę̃hẽsiuè, quim indirectè, & quasi in obliquo cognoscatur terminus ad quem talis respectus, & habitudinis.

Respondetur, admittendo Deum habere hanc cognitionem de seipso, ita vt eadem indiuisibili cognitione, qua seipsum, per seipsum, directè cognoscit, vt causam creaturarum cognoscat simul seipsum indirectè, vt terminum habitudinis dependentiæ creaturarum ab ipso. Nec hoc est, incõueniens, quia huiusmodi cognitio, quasi indirecta, non habetur, ex creaturis cognitis in seipsis, sed cognitis in ipso Deo, atque ita licet Deus hoc modo cognoscat se per creaturas, tamen non sine seipso, sed potiùs in seipso.

Et si obijcias. Hæc cognitio, vt præcissè terminata ad Deum, quatenus est terminus habitudinis depẽdẽtię creaturarum ab ipso, includit intrinsecè imperfectionem: ergo non est ponenda in Deo. Probatur antecedens, quia vt sic, est cognitio abstractiua, & non attingit Deũ, quãtùm ad quid est. sed solùm, quãtùm ad an est: ergo est imperfecta.

Respon

Respondetur. Nego antecedens, & ad probationem concesso antecedenti, si sermo sit de cognitione abstractiua eminenter, & quæ non habet Deum pro obiecto directo, & primario, sed pro indirecto tantùm, & secundario, negāda est consequentia: quia licèt cognitio purè abstractiua, quæ est talis formaliter, & cognitio, cuius obiectum directū, & primariū, non attingitur, quātùm ad quid est; sed præcissè quantū ad an est, dicat imperfectionē Deo repugnantem; cæterū cognitio abstractiua, quę est talis eminenter, & quę simul est formaliter intuitiua, & quidditatiua eiusdem obiecti, vt habet rationem obiecti primarij, nullā dicit imperfectionē: & quia Deus eodē prorsus indiuisibili intuitu, quo seipsum comprehendit, vt obiectum primariū, & creaturas, vt secundarium, cognoscit simul, quasi indirectè, & in obliquo seipsum, vt terminum habitudinis dependentiæ creaturarum ab ipso: ideò quamuis, si hæc posterior cognitio esset præscindibilis ratione nostra à priori cum fundamento in re, ita vt esset diuersa ab ea, qua Deus seipsum intuitiuè cognoscit, includeret imperfectionem, ac proptereà non posset admitti in Deo: quia tamen non est ita pręscindibilis, ideò nullam imperfectionem includit.

5 Alterum argumentum est contra rationem D. Tho. Nam Angelus intelligit se per seipsum, vt docet idē D. Tho. infra quęst. 56. art. 1. & tamen non propter hoc est actus purus: ergo malè D. Thom. ex eo quòd Deus sit actus purus colligit, quòd cognoscat se per seipsum. *D. Tho.*

Valentia Respondetur cum Gregorio de Valēcia, hic disp. 1. pūcto. 2. quòd licèt Angelus intelligat se per suam essentiam, tamquàm per speciem; tamen cùm essentia Angeli sit realiter distincta à proprio intellectu (vt suppono) habet se intellectus Angeli respectu illius quodammodo in potentia, atque ita quodammodo perficitur per illam in esse intelligibili; sicut èconuerso, essentia Angeli perficitur per proprium intellectum in esse entitatiuo: at verò essentia diuina est idem realiter cum intellectu diuino, & ita intellectus Dei non habet rationem potentiæ, respectu proprię essentiæ recipiendæ admodum speciei intelligibilis, sicut nec ipsa essentia diuina est in potentia, vt perficiatur in esse entis per proprium intellectum; ac propterea dicitur actus purus. Præterquàm, quòd licèt intelligere vnum, vel alterum per seipsum, tamquàm per speciem, non arguat, quòd intelligens sit actus purus, vt patet in Angelo; bene tamen intelligere omnia per seipsum, quod non conuenit Angelo, sed soli Deo.

DVBIVM III.

Vtrùm obiectum primarium scientiæ Dei sit ipsa essentia diuina sub ratione absoluta, an etiam, vt includit relationes, & personas?



CONCLVSIO obiectū primarium scientię diuinæ est ipsa diuinitas, sub ratione absoluta, & vt ratione distincta à personis. Ita Scotus in. 2. distinct. 1. quæst. 2. Caieta. 2. 2. q. 2. art. 8. & Suarez lib. 9. de Trinitate, cap. 5. 6 *Scotus. Caietan. Suarez.*

Ratio conclusionis est. Quod essentia diuina, vt condistincta à relationibus, est ratio propter quam relationes cognoscuntur à Deo: ergo essentia diuina est obiectum primarium scientiæ, & cognitionis Dei sub ratione absoluta. Consequentia patet, & antecedens probatur: quia essentia diuina est ratio à priori relationum: tùm, quia est radix earum, sicut humanitas, est radix propriæ personalitatis: tùm etiam, quia est ratio à priori omnium attributorum, & proprij intellectus, & voluntatis, quæ præsupponuntur ad processiones personarum, & ad relationes: ergo pro illo priori est à Deo cognoscibilis, secundùm rationem absolutam, & est ratio cognoscendi relationes. Probatur hæc vltima consequentia. Quia si est ratio essendi relationis seclusis im

pers

perfectionibus, erit similiter ratio cognoscendi eas scientificè: nam tunc habetur scientia de aliquo obiecto, quando cognoscitur per suam causam, aut rationem à priori, vt dictum est.

Et confirmatur, quia esse obiectum intellectus diuini est perfectio realis absoluta, vt ostendemus dubio sequenti: ergo priùs conuenit essentiæ, quam relationibus, & ratione essentiæ conuenit personis. Probatur consequentia: quia perfectiones absolutę conueniunt Deo, nostro modo intelligendi, independenter à personis: aliàs Deus secundùm rationem absolutam, non esset infinitè perfectus.

7 *Molina.* Oppositam sententiam docuit Molina in hac quæst. artic. 6. versiculo, *Petet aliquis*: & licet nullam rationem adducat; potest tamen hæc sententia probari sequentibus argumentis. Primò, quia obiectum primarium scientiæ diuinæ est summæ, & infinitæ perfectionis simpliciter: ergo est essentia diuina, vt continet, etiam relationes. Antecedens patet. Quia aliàs scientia Dei non esset infinitæ perfectionis simpliciter. Et consequentia probatur: quia essentiæ diuinæ, vt præcisse continet perfectionem absolutam, deest perfectio relatiua: ergo, vt sic non est infinitè perfecta.

Respondetur. Nego consequentiam, & ad probationem nego antecedens: quia relationes diuinæ non dicunt perfectionem aliquam relatiuam distinctam à perfectione absoluta essentiæ, vt docet communis sententia Theologorũ, *D.Tho.* & fauet D. Thom. infrà, quęst. 42. art. 4. ad 2. dicens perfectionem, & dignitatem in diuinis esse absolutam, & pertinere ad essentiam, & non ad relationes. Et quàmuis admitteremus dicere perfectionem relatiuam distinctam ab absoluta, quam dicit essentia, satis est, quòd illa includeretur, quasi in radice in ipsa essentia, ad hoc vt essentia esset summè, & infinitè perfecta, etiam vt formaliter distincta à relationibus.

Arguitur secundò. Personæ diuinæ pertinēt ad obiectum primarium scientiæ, & cognitionis, quam Deus habet de seipso: ergo essentia diuina est obiectum primarium, vt includit relationes. Consequentia patet, & antecedens probatur: quia non pertinēt ad obiectũ secundarium, sicut creaturæ; ergo ad primarium; nec est dare medium.

Pro solutione, & exacta intelligentia nostræ conclusionis notandum est, ex Ferrariens. 1. contra gent. cap. 48. *Ferrar.* in principio, duobus modis posse aliquid dici primò, & per se cognosci: vno modo, quia cognoscitur, tamquàm obiectum formale, sub quo cætera omnia cognoscuntur ab illa potentia, vel habitu, vt color in visu, veritas, & bonitas in intellectu, & voluntate, entitas in Metaphysica: nam cum vna potentia, aut scientia feratur in plura obiecta, verbi gratia, visus in plures colores, vt non feratur in illa, vt plura sunt, opus est vt in aliquo vno conueniant, in quo contineantur, & sub cuius ratione cognoscantur, vt color in communi, qui ideò dicitur obiectum primarium formale, & per se potentiæ visiuæ, quia nihil attingitur à potentia visiua, neque album, neque nigrum, nisi in quantùm coloratum est: altero verò modo dicitur cognosci primò, & per se id, quod non cognoscitur per aliud, neque in alio prius cognito à se realiter distincto, sed ipsummet secundùm suam entitatem appræhenditur, & cognoscitur à potentia, qua ratione album, vel nigrum dicitur primariò, & per se videri, quia non videtur per aliud priùs visum; sed ipsummet album videtur in se ipso. Ex his essentia diuina est per se primò, cognita vtroque modo. Primò, quia ipsa est ratio cognoscendi, & sciendi omnia, quæ à Deo sciuntur, & cognoscuntur, & ipsa non cognoscitur à Deo sub alia ratione; sed ipsa est sibi ratio proprię cognoscibilitatis. Secundò, quia cognoscitur per seipsam immediatè, & non in alio obiecto priùs cognito. Attributa verò, & relationes sunt per se primò cognita à Deo solùm secundo modo: nam, quàmuis cognoscãtur in essentia; quia tamen essentia non distinguitur realiter ab illis, non cognoscuntur in alio obiecto à se distincto. Creaturæ autem neutro modo sunt per se primò cognitæ à Deo, sed omnino pertinent ad obiectum secundarium diuinæ scientię, & cognitionis. Ex quo patet solutio ad argumentum. Nam dicendũ est diuinas personas, neque pertinere ad obiectum secũdarium diuinæ cognitionis,

atque

ad quod pertinent creaturæ: neque etiã pertinere ad obiectum primarium, primo modo sumptum: quia nõ sunt Deo ratio cognoscendi alia; cùm hoc sit proprium solius essentiæ; sed pertinere ad obiectum primarium sumptum secundo modo: quia vt dictum est cognoscuntur ratione diuinæ essentiæ sibi identificatæ.

8 Tertiò arguitur. Deus secundùm rationem absolutam non intelligit: ergo secundùm rationem absolutam non intelligitur, ac per consequens non est obiectum primarium suæ cognitionis sub ratione absoluta. Consequentia patet, quia ex D. Thom. in hoc art. 2. in Deo idem est, quod intelligit, & quod intelligitur. Et antecedens probatur: quia Deus secundùm rationem absolutam, non format verbum: ergo vt sic, non intelligit. Patet ista cõsequentia: quia per omnem cognitionem formatur verbum.

D. Tho.

Respondetur. Nego antecedens: nam re vera hic Deus communis tribus personis intelligit intellectione absoluta, & essentiali; & ad probationem, concesso antecedenti, nego consequentiam. Ad cuius probationem dico non tenere in diuinis, vbi res cognita, quæ est ipsa essentia diuina, est per se ipsam intimè præsens intellectui diuino; non solùm in genere entis; sed etiam in genere intelligibilis: nec solùm in ratione speciei, seu principij intellectionis; sed etiam in ratione obiecti, seu termini, propter infinitam perfectionem, quam habet in esse intelligibili ex qua prouenit, vt se ipsa possit supplere omnia requisita in illo esse. Atque ita, sicut propter hoc se ipsa supplet vicem speciei, supplet etiam seipsa vicem verbi. Quod si Pater æternus producit Verbum, non prouenit ex indigentia illius ad cognoscendum; sed ex fœcunditate naturæ. Vnde nec Filius, nec Spiritus sanctus formant Verbum quàmuis cognoscant cognitione essentiali.

Arguitur quartò. Scientia, & cognitio, quam Deus habet de se ipso, est beatifica, & intuitiua ipsius obiecti: sed non potest esse talis, nisi terminetur ad essentiam, & ad personas simul (vt suppono ex dictis supra quæstio. 12. art. 8): ergo obiectum primarium scientiæ, & cognitionis diuinæ non est ipsa essentia sub ratione solùm absoluta, sed, vt includit, etiam relationes, & personas.

Respondetur distinguendo minorem: scientia Dei non potest esse intuitiua, & beatifica, nisi terminetur ad essentiam, & personas, simul æquè primò, & immediatè, nego: nam benè stat, quòd eodem actu videantur intuitiuè essentia, & personæ; & nihilominus, quòd essentia sit ratio videndi personas; ac proinde, quòd immediatiùs videatur, & sit obiectum primò, & per se visum, admodum explicatum supra in solutione ad secundum: non potest esse intuitiua, nisi terminetur ad essentiam, & personas simul, concedo minorem: quia non potest videri essentia non visis personis: sed tunc neganda est consequentia: quia cum hoc stat, quòd essentia sit ratio videndi personas, & consequenter, quod sit obiectum immediatiùs diuinæ cognitionis.

Arguitur vltimo. Pater æternus cognoscit omnia, per Verbum à se genitum: ergo essentia diuina non est obiectum primarium sub ratione absoluta sed vt includit saltem relationem Verbi. Consequentia patet, & antecedens probatur: quia nos cognoscimus omnia per verbum, & in verbo formato à nostro intellectu, ergo similiter Pater diuinus. 9

Et confirmatur primò, ex D. Aug. lib. 83. quæstionum, q. 23. vbi dicit: Patrem esse sapientem sapientia genita: ergo omnia cognoscit in Verbo, & per Verbum.

D. Aug.

Confirmatur secundò, ex eodem D. August. lib. 15. de Trinitate, cap. 14. dicente: *Itaque Pater nouit omnia in seipso, nouit in Filio; sed in seipso, tamquàm seipsum; in Filio, tamquam Verbum suum.*

Respondetur. Nego antecedens, & ad probationem esse disparem rationem in nobis, & in Deo: nam in nobis res cognita, non est præsens obiectiuè nostro intellectui, nisi in verbo, quod est species expressa obiecti; ea verò, quæ Deus cognoscit, sunt præsentia obiectiuè intellectui diuino ratione ipsius diuinitatis, ex quo fit, vt

in

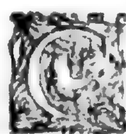
in nostro intellectu necessitas ponendi verbum oriatur ex ipsa intellectione, quæ sine verbo, in quo res cognita sit præsens obiectiuè intellectui, neri non potest. Necessitas verò ponendi verbum in diuinis non oritur ex indigentia illius ad intelligendum, vt dictũ est; sed ex fœcunditate naturæ, & ideò Pater diuinus non indiget Verbo à se genito, vt intelligat.

Ad primam confirmationem dico. D. August. retractasse illam propositionem, lib. 1. retractationum, cap. 26. & lib. 6. de Trinitate, cap. 1. & 2. & libr. 7. cap. 1. & 3. & lib. 15. cap. 7. D. Aug.

Ad secũdam confirmationem respondetur. D. August. non dicere Patrem cognoscere omnia per Filium; sed in Filio. Est autem discrimen inter vtrumque modum loquendi: nam cognoscere omnia per Filium significat Filium esse Patri rationem cognoscendi omnia, quod falsum esse diximus; quia hoc conuenit ei per suam essentiam; cognoscere verò omnia in Filio significat Filium esse obiectum, in quo repræsentatur omnia intellectui Paterno, quæ repræsentatio nõ conuenit Filio ratione relationis filiationis: sed ratione diuinæ essentiæ, atque ita nõ minùs cognoscit Pater omnia in seipso, ac in Spiritu sancto, & Spiritus sanctus in seipso, & in Patre, quàm vterque in Verbo. Cuius ratio est supra tradita: nempè, quòd repræsentatio omnium intelligibilium conuenit Verbo diuino, seu Filio ratione essentiæ, & ideò sicut essentia est in omnibus personis; ita etiam est in eis illa repræsentatio, & solùm est diuersitas: quòd in Patre est à se, in Filio est ex vi suæ processionis, in Spiritu sancto est per aliam communicationem: & quia, quòd omnia cognoscantur in Verbo, non conuenit Filio, propter modum essendi talem repræsentationem; sed propter ipsam repræsentationem, hinc est, vt in qualibet persona omnia cognoscantur, & hoc ratione essentiæ, licèt propter specialem modum procedendi Verbi diuini, hoc est, per intellectum, & cognitionẽ Patris, approprietur ipsi Filio ista locutio: nempe, Pater cognoscit omnia in Verbo.

DVBIVM IIII.

Vtrùm Deum esse cognitum, & scitum à se sit attributum diuinum?



CONCLVSIO est affirmatiua Caietan. infrà quæst. 15. art. 1. & quæst. 27. art. 2. & Ferrariens. 4. contra gent. cap. 11. Ratio est: quia Deum esse scitum, & cognitum à se, est perfectio realis absoluta formaliter existens in Deo, conueniens ei propter infinitatem suæ essentiæ: ergo est eius attributum. Consequentia patet: quia (vt nunc suppono) attributum diuinum nihil aliud est, quàm proprietas aliqua absoluta, quæ per modum formæ afficientis Deũ, de illo prædicatur. Et antecedens probatur: quia cognosci, & intelligi Verbi diuini, est aliqua perfectio realis, & intrinseca ipsius Verbi: ergo etiam intelligi ipsius essentiæ diuinæ, est aliqua perfectio illius intrinseca. Consequentia patet ex paritate rationis, præsertim cùm essentia diuina, & Verbum diuinum sint omnino idem à parte rei. Et antecedens probatur: quia ex D. Tho. infra quæstio. 27. artic. 2. & 4. contra gentes, cap. 11. intelligi Verbi diuini, est ipsum esse Verbi: ergo, & aliquid reale ei intrinsecum. Patet illa consequentia: quia esse Verbi diuini, non potest consistere in aliquo ente rationis, aut in sola denominatione reali extrinseca. 10 Caiet. Ferrar. D. Tho.

Cõfirmatur. Quia intelligere Dei est perfectio intrinseca ipsius (vt suppono): ergo etiam intelligi Dei. Probatur consequentia: tum primò, quia ex D. Thom. locis citatis, in Deo est idem intelligere, & intelligi: tum secundo, quia Deus non est minus perfectus in ratione intelligibilis, quàm in ratione intellectualis, seu intellectiui, vt supra dictum est: ergo, sicut propter infinitatem in ratione intellectualis est suum intel-

intelligere, ita, vt intelligere Dei sit perfectio idētificata cum ipso Deo, eodem modo; quia est infinitus in ratione intelligibilis, est suum intelligi, ita, vt intelligi Dei sit perfectio cum ipso Deo identificata.

Dices esse disparem rationē: quia intellectualitas actiua est quid intrinsecum naturæ intellectuali, & consequenter ipsum intelligere est ei intrinsecum; intelligibilitas verò quasi passiua, non est quid intrinsecum rei intelligibili; sed est denominatio extrinseca à potentia valente intelligere; sicut esse visibile à potentia visiua.

11 Sed contra. Quia obiectum est priùs natura quàm potentia: ergo in illo præsupponitur aptitudo aliqua, ratione cuius possit terminare actum ipsius potentiæ: ergo in ente, vt est intelligibile, priùs natura quàm concipiatur facultas extrinseca potentiæ intellectiuæ, præsupponitur aliquid intrinsecum, ratione cuius potest terminare actum potentiæ.

Et confirmatur vrgentiùs. Quia Deum esse ipsam veritatem, est perfectio Dei intrinseca, vel attributum eius essentiale, vt docet D. Thom. infra quæstio. 16. artic. 5. & 1. contra gent. cap. 60. & sequentibus: ergo etiàm quòd sit ipsa intelligibilitas, est perfectio Dei intrinseca. Patet consequentia: quia veritas & intelligibilitas sunt idem: nam nomine veri nihil aliud significatur, quàm aptitudo illa, aut proportio, quæ est in ente, aut cognosci possit, quod idem est omnino, ac cognoscibilitas, & intelligibilitas. Tunc sic: sed Deum esse summam veritatem, & summam intelligibilitatem est esse summe verum, & summè intelligibilem: ergo esse intelligibilem est perfectio Dei intrinseca. Consequentia patet ex dictis, & antecedens probatur: quia Deus intrinsicè, & essentialiter est veritas, vt quo, & vt quod: ergo etiam est intrinsecè, & essentialiter intelligibilis, vt quo, & vt quod. Consequentia ista patet: quia, vt dictum est, idem est veritas, & intelligibilitas; & antecedens probatur: nam Deus non solùm est veritas, vt dicitur Ioann. 14. *Ego sum via, veritas, & vita*; sed etiam est verus iuxta illud Ioan. 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solū Deum verum.*

D. Tho.

Ioan. 14 & 17.

Dices veritatem, quæ est Dei attributum, non esse veritatem in essendo, quæ est proprietas entis, & dicitur veritas transcendentalis; sed esse veritatem in dicendo, qua ratione Deus dicitur verax in suis dictis, & promissis, vtpotè, qui mentiri non potest.

Sed contra: Quia ratio entitatis est perfectio intrinseca Dei: ergo etiam ratio veritatis in essendo. Patet consequentia: quia huiusmodi veritas est proprietas entis intrinseca ab eo inseparabilis.

Dices veritatem in essendo, quæ est proprietas entis, consistere in relatione rationis, aut extrinseca denominatione ab actu intellectus cognoscente rem, vt in se est: nam veritas est formaliter in intellectu à qua res ad extra dicitur vera extrinseca denominatione.

Sed contra. Quia non ideò est veritas transcendentalis in Deo; quia à Deo cognoscitur esse in se ipso talis veritas; sed potius èconuerso: ideo cognoscitur talis veritas: quia re vera est in Deo: ergò. Probatur antecedens: quia illa cognitio est purè speculatiua: ergo non dat obiecto veritatem suam realem; sed solùm intuetur illam: ergo supponit eam: ergo Deus ex seipso, & ex essentia sua habet quòd sit verum cognoscibile ab intellectu. Et licèt veritas cognitionis sit formaliter in intellectu, & non in obiecto ipso ad extra, vt docet D. Thom. infra quæstio. 16. artic. 1. veritas tamen ista non est passio entis; sed veritas ipsa rei, quæ sequitur eius entitatem, vt docet D. Thom. 1. contra gent. cap. 6. ratione vltima, & in hac 1. parte quæstio. 16. citata, artic. 1. in corpore.

Dices. Licèt esse intelligibile sit quid intrinsecum Deo: actu tamen intelligi, & cognosci, est quid extrinsecum, nempè, extrinseca denominatio prouenient ab intellectione.

Sed contra. A forma intrinseca non potest extrinseca denominatio prouenire: sed cognitio, qua Deus cognoscit seipsum est ei maxime intrinseca; non solùm vt cognoscens est; sed etiam vt cognitus: ergo. Maior patet, & minor pro-

probatur: quia cognitio diuina est omnino identificata realiter, & formaliter cum essentia diuina, etiam vt cognita: ergo est ei etiam, vt sic, intrinseca.

12 Arguitur primò contra conclusionem. Deum esse cognitum, & scitum à se ipso non dicit perfectionem realem intrinsecã ipsi Deo: ergo nõ est eius attributum. Consequentia patet ex supradictis, & antecedens probatur: quia Deum esse cognitum, & scitum à nobis est denominatio extrinseca: ergo etiam esse cognitum & scitum à se.

Respondetur. Nego antecedens, ad cuius probationem nego consequentiam. Et ratio discriminis, quòd denominatio cogniti à nobis sumitur à cognitione existente in nostro intellectu, quę est omnino extrinseca Deo; denominatio verò cogniti à se est desumpta à propria cognitione existente intrinsecè in ipso Deo, & cum ipso etiam, vt cognito, omnino identificata, vt dictum est; atque ita est denominatio à forma intrinseca, non minùs, quàm denominatio intelligentis. Sicut etiam quando Angelus, vel homo cognoscit se ipsum, denominatio cogniti non est purè extrinseca: quia cùm cognitio sit immediatè in ipso intellectu, & mediante illo in essentia ipsius Angeli, vel hominis, denominatio ab ea proueniens non est à forma extrinseca ipsi Angelo, vel homini; sed ab intrinseca. Quàmuis sit disparitas in hoc, quòd in Deo cognitio sui non solùm est intrinseca ipsi obiecto cognito; sed etiam cum illo omnino identificata; ac proinde Deus dicitur intrinsecè cognitus per identitatem cum cognitione; in Angelo verò, aut homine cognitio sui non est identificata cum illo; sed est accidens ei super additum, & realiter diuersum; & ita Angelus dicitur cognitus à se intrinsicè per cognitionem sibi super additam, & inhęrentem.

Sed obijcies. Cognitio, qua Deus cognoscit se ipsum, est purè inmanens, & speculatiua, vt patet: ergo nihil intrinsecum ponit in obiecto. Probatur consequentia: quia in hoc distinguitur actio inmanens, & speculatiua, à transeunte, & pract[illegible], teste Arist. 9. Metaph. cap. 9. tex. 16. *Arist.*

Respondetur. Quòd, licet non ponat in obiecto [illegible] ipsa cognitione [illegible] ponat in obiecto se ipsam, non [illegible] per informationem, & [illegible], sicut cognitio, qua Angelus cognoscit se ipsum; sed per omnimodam identitatem. Neque hoc est contra rationem actionis immanentis, vt sic; sed potiùs hoc exigit natura actionis inmanentis, vt intrinsicè maneat in ipso principio proximo, & radicali; & consequenter in ipso obiecto quàndo obiectum, & ipsum principium radicale, aut proximum cognitionis est idem.

Arguitur secundò. Esse scitum, & cognitum à se est relatio rationis: ergo nõ est attributum diuinum. Consequentia patet, & antecedens probatur: quia est relatio eiusdem ad se ipsum, vt docet D. Thom. quæstio. 2. de veritate, artic. 2. ad 1. *D.Tho.*

Respondetur negando antecedens: quia Deum esse cognitum à se, est quid reale ei intrinsecum, vt ostensum est. Nec oppositum docuit D. Thom: nam eo loco solùm vult relationem, quæ consequitur ad illud reale intrinsecum, quod est Deum cognosci a se ipso, non esse realem; sed rationis; esse autem cognitum à se ipso non est attributum Dei ratione relationis consecutæ; sed ratione illius realis absoluti intrinseci, ad quod ipsa relatio consequitur. Sicut omni potentia est attributum Dei, non ratione relationis consignificatæ ad creaturas possibiles, sed ratione rationis formalis per se primò significatæ, quæ est perfectio realis ipsius Dei.

Tertiò arguitur. Esse scitum non præ dicatur formaliter de Deo: ergo non est eius attributum. Consequentia patet, & antecedens probatur: quia licet esse cognitum à se prædicetur de Deo eò quòd Deus est cognoscibilis à se ipso per cognitionem pertinentem ad habitum principiorum, seu ad simplicem intelligentiam; cæterum non potest esse scitus à se ipso, cùm nõ habeat causam, aut rationem à priori suæ Diuinitatis, per quam sciatur.

Respondetur. Nego antecedens, & ad probationem satis esse, vt Deus dicatur propriè scitus à se, quod eius attributa [illegible] cum

cum ipso omnino identificata sint scita. Sicut, etiam homo dicitur simpliciter obiectum scientiæ, quæ de illo habetur, quàmuis solùm eius proprietates sciantur per causam.

DVBIVM V.

Vtrùm Deus se ipsum comprehendat?

13 CONCLVSIO est affirmatiua, & communis, quam docet D. Tho. in hoc art. 3. & alibi sæpe, & D. Aug. lib. 12. de ciuitate, cap. 8. Et videtur de fide, ex illo 1. ad Chorint. 2. *Spiritus Dei scrutatur profunda Dei*. Et ad Hæbreos 4. *Omnia aperta sunt oculis eius*, quod verum non esset; si non cognosceret se quantùm cognoscibilis est: quia iam oculis eius aliquid esset clausum, & occultum.

D. Tho. D. Aug. 1. ad Corint. 2. Hebr. 4.

Ratio autem à priori est. Quòd Deus cognoscit se ipsum quantùm ipse ex natura sua est cognoscibilis: ergo comprehendit se. Consequentia patet ex diffinitione cognitionis comprehensiuæ, tradita à D. Thom. in hoc art. & latiùs suprà quæstio. 12. art. 7. & 3. contra gent. cap. 55. nempe, tunc rem comprehendi, quando cognoscitur tota, & totaliter, ita, vt cognoscatur tam perfectè, quàm tùm ipsa ex natura sua postulat cognosci, & antecedens probatur: quia virtus cognoscitiua Dei est simpliciter infinita: ergo adæquat propriam Dei intelligibilitatem: ergo nihil potest esse in Deo intelligibile, quod per suam vim intelligendi non cognoscatur. Vtraque consequentia patet: quia aliàs intelligibilitas Dei superaret eius intellectualitatem, ex quo duo absurda sequerentur: alterum quod intellectualitas Dei actiua non esset infinita simpliciter; siquidem non attingeret omne intelligibile: & alterum quod aliquid Dei esset incognitum à se ipso: antecedens verò probatur: quia tanta est virtus Dei incognoscendo, quanta est eius actualitas, & inmaterialitas in essendo; siquidem virtus intellectiua sequitur inmaterialitatem: sed hæc est infinita simpliciter, vt sæpe dictum est: ergo & illa.

D. Tho.

Sed contra conclusionem est difficultas. Deus absolutè, & simpliciter est incomprehensibilis secundùm se: ergo etiã à se ipso comprehendi non potest. Consequentia videtur certa: quia, quod alicui conuenit per se, semper, & vbique conuenit, nec oppositum eius potest ei conuenire; & antecedens probatur: quia Ierem. 32. absolutè dicitur, *Deus magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu*, & ad Roman. 11. *quàm incomprehensibilia sunt iudicia eius*. *Iere. 32. Rom. 11*

Confirmatur primò. Incomprehensibilitas conuenit Deo ratione suæ infinitatis: ergo conuenit ei secũdùm se. Patet consequentia: quia secundùm se absolutè, & simpliciter est infinitus.

Confirmatur secundò. Quia incomprehensibilitas est attributum Dei (vt suppono): ergo conuenit ei secundùm se absolutè, & simpliciter.

Respondetur Deum non esse, nec dici incomprehensibilem respectu omnis intellectus, etiam diuini: sed tantùm respectu intellectus creati. Cuius ratio est quòd quando Deus dicitur incomprehẽsibilis, illa negatio solùm excludit comprehensionem illam, quæ posset arguere imperfectionem in Deo, qualis esset creata; quòd autem Deus à se ipso comprehendatur, nullam dicit imperfectionem in ipso Deo, vt statim videbimus, cùm potiùs esset magna imperfectio non cõprehendere.

Ad primam confirmationem respondetur negando consequentiam: quia ex eadem infinitate Dei oritur vtrumque, nempe, quòd sit incõprehensibilis à creatura habente virtutem cognoscitiuam finitam, & quod sit cõprehensibilis à se ipso infinitam virtutem cognoscitiuam.

Ad secundam nego similiter consequentiã. Et est in instantia in inuisibilitate, quæ est attributum Dei negatiuum distinctum ab incomprehensibilitate (vt suppono): & tamen non conuenit Deo absolutè, & secũdũ se per ordinem ad intellectũs; siquidem ab omni intellectu videtur: nam videtur à se ipso, & etiam ab intellectu Angelico, & humano; sed dicitur inuisibilis ab intellectu creato per proprias vires.

Sed obijcies. Etiam per comparationem ad proprium intellectum

est Deus infinitus in ratione intelligibilis: ergo etiã per comparationem ad proprium intellectum est in comprehensibilis. Consequentia videtur certa: quia cum infinitas sit ratio à priori in comprehensibilitatis, vbicumque, & respectu cuiuscumque ponitur infinitas, debet etiam poni incomprehensibilitas, & antecedens probatur: quia Diuinitas eadem est respectu cuiuscumque intellectus, siue creati, siue increati: ergo non est minùs infinita quando obijcitur proprio intellectui, quàm quando obijcitur intellectui creato.

D.Tho. Respondetur cum D.Tho. hic ad primum quòd licet Deus, etiam respectu proprij intellectus habeat infinitatem in ratione intelligibilis; dici tamen potest quodammodo finitus sibi, nõ in hoc sensu quòd aliquid finitum sit in Deo, aut quòd Deus se ipsum terminis claudat; sed quasi similitudinariè, in hoc sensu, vt sicut res finita adæquatur per intellectũ finitum, ratione cuius adæquationis dicitur finiri per intellectum, & comprehendi, ita cognoscibilitas infinita Dei adæquatur per propriam cognitionem infinitam, ratione cuius æqualitatis dicitur cõprehendi, & etiam dici potest finiri; non quidem positiuè; sed negatiuè, vt statim explicabimus.

35 Sed iterum obijcies. Infinitum est impertransibile, cùm careat termino, & fine, vt patet ex diffinitione infiniti: ergo repugnat infinito finiri, aut æquari, & cõprehendi, adhùc per intellectionem infinitam. Probatur consequentia: quia ex D. August. 12. de ciuitate, capit. 18. & D.Aug. quæst. 14. lib. 83. quæstionum, illud dicitur comprehendi, quod videntis cognitione finitur: cum igitur infinitum impertransibile sit, & carens fine, quantumcumque cognitio sit, etiam infinita, num quàm pertransibit cognoscibilitatem obiecti; neque ad vltimum cognoscibilitatis illius perueniet; & consequenter, non æquabit, nec comprehendet illud, nec Deus dicetur in eo sensu finitus sibi.

Respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam. Ad cuius probationem dico diffinitionem illam comprehensionis traditam ab August. vt cõueniat comprehensioni, vt sic, & vt abstrahit ab ea, qua Deus comprehenditur; & ab ea, qua comprehenduntur creaturæ, siue à Deo, siue à se ipsis, non debere intelligi positiuè, quasi Deus cognitione qua se ipsum cognoscit, attingat vltimum propriæ cognoscibilitatis: nam re vera non datur tale vltimum; sed debere intelligi negatiuè, in hoc sensu, vt Deus, ita se ipsum cognoscat, vt nihil ipsum lateat de se ipso, per quam negationem diffiniuit comprehensionem D. August. epistola 112. cap. 8. dicens: tunc rẽ D.Aug. comprehendi; quando nihil eius latet videntem: ac propterea dicere in altera diffinitione id comprehendi, quod videntis cognitione finitur, nihil aliud est, quã dicere; id comprehendi, quod videntis cognitione adæquatur, ita, vt nihil videntem lateat. Nec vt vnum infinitum sit æquale alteri, requiritur, quòd vnum per transeat omnes vnitates alterius à prima vsque ad vltimam, cùm neutra detur; sed satis est quòd nullus sit excessus inter illa, vt patet in duobus binarijs infinitis; altero oculorum; & altero aurium. Vnde concedi non debet absolutè loquendo illa propositio, Deus est finitus sibi, aut finit se ipsum, si intelligatur positiuè, quasi cognitio Dei de se ipsa attigerit vltimum suæ cognoscibilitatis; benè tamen, si intelligatur negatiuè, id est, nihil est in Deo quod lateat eius intellectum, vt explicuit D. Tho. hic ad D.Tho. primum: debet tamen absolutè concedi Deum comprehendere se ipsum positiuè; quia re vera sua cognitione adæquat propriam cognoscibilitatem.

Sed rursus obijcies. Comprehendi absolutè loquendo, dicit imperfectionem: ergo repugnat Deo. Consequentia patet: quia Deus, etiam in ratione cognoscibilis est infinitè perfectus, & antecedens probatur expresso testimonio D. D.Tho. Tho. quæstio. 2. de veritate, articul. 2. ad octauum, vbi à parte docet esse comprehensibilem, dicere imperfectionem.

Respondetur. Nego antecedens, ad cuius probationem dico D. Tho. loqui de re absolutè & simpliciter comprehensibili in ordine ad omnem intellectum, siue diuinum, siue creatum, & finitum: quia habere cognitionem ita limitatam, vt adæquari possit à virtute cognoscitiua, etiam finita, oritur ex imperfectione, & limitatione propriæ entitatis; non verò loqui de re

re comprehensibili tantum ab intellectu infinito, qualis est Deus: nam esse eius natura, vt postulet comprehendi à solo habente infinitam virtutem cognoscitiuã, tantùm abest, quòd sit imperfectio, quòd potiùs est perfectio maxima, vt dicemus sequenti dubio.

Et si denique obijcias. Deus est comprehensibilis à se, & quasi finitus sibi: ergo absolutè, & simpliciter est comprehensibilis, & finitus.

Et confirmatur. Quia si Deus respectu proprij intellectus est comprehensibilis, & respectu intellectus alieni est incõprehensibilis: ergo saltem non est maior ratio quare dicatur absolutè, & simpliciter incomprehensibilis, quàm comprehensibilis; quin potius, si aliquid horum debet dici determinatè, potius videtur dicendus comprehensibilis; cùm denominatio debeat summi à potiori, & perfectiùs se habeat Deus respectu proprij intellectus, quàm respectu alieni.

Respondetur. Nego consequentiam: quia sit argumentum à dicto secundùm quid, ad dictum simpliciter. Et ad confirmationem nego consequentiam. Et ratio est quia ex comprehensibilitate, & incomprehensibilitate creaturarum trãslata sunt ista nomina ad significandã cõprehensibilitatem, & incomprehensibilitatem Dei: & quia in creaturis incõprehensibilitas superioris ab inferiore oritur ex eius magnitudine, & perfectione; comprehensibilitas verò inferioris à superiori oritur ex rei inferioris paruitate, & minore perfectione; consequẽs est, vt absolutè loquendo, incomprehensibilitas dicat perfectionem; comprehensibilitas verò sonet imperfectionem, & inferioritatem; & ita maior ratio est vt Deus dicatur absolutè, & simpliciter incomprehensibilis, quòd dicit perfectionem, quàm quòd dicatur comprehensibilis quòd re vera imperfectionem inuolueret, nisi diceretur cùm addito, nempe, à se ipso duntaxat.

(?)

DVB. VLTIMVM.

Vtrùm Deum esse comprehensum à se ipso sit attributum ipsiusmet Dei?



CONCLVSIO est affirmatiua & communis, siue sit attributum distinctum ab esse cognito, siue solùm sit modus illius, quod parum refert. 17
Ratio est: quia esse cognitum à se est attributum Dei, vt dictum est dubio quarto: ergo esse comprehensum à se. Patet consequentia: quia esse comprehensum supra esse cognitum addit esse cognitum perfectè, & tantùm, quantùm eius entitas, & intelligibilitas postulat ex natura sua.

Dices. Quòd Deus sit cognitus quantùm cognoscibilis est, non esse perfectionem intrinsecam ipsius Dei vt cogniti; sed, vt cognoscentis; atque ita licèt comprehendere seipsum sit perfectio Dei intrinseca, & eius attributum; minimè tamen comprehendi à se.

Sed contra. Quia adequare, quasi in actu secundo, propria intelligibilitate passiua infinitam intellectionem, & intellectualitatem actiuã est summa perfectio, nonminus, quàm è conuerso; propria intellectione actiua adæquare infinitam intelligibilitatem passiuam: ergo etiam est summa perfectio Deum comprehendi à se, nonminus quàm comprehendere se. Patet consequentia: quia Deum esse cõprehensum à se ipso, nihil aliud est, quã suã cognoscibilitate passiua adæquare actiuam, & antecedẽs probatur: quia adæquare suã intelligibilitate passiua infinitã intellectionẽ, oritur ex infinita intelligibilitate passiua, & hæc ex infinita entitate: ergo est summa perfectio.

Sed cõtra istã conclusionẽ est difficultas. Deũ esse cõprehẽsum à se nullã dicit perfectionẽ: ergo nõ est attributũ Dei. Cõsequẽtia patet, & antecedens probatur: quia dicit solã negationẽ alicuius oculti, quasi nihil lateat Deũ de se ipso, vt ex D. Aug. docet D. Tho. in hoc art. ad 1.

Respõdetur negãdo antecedẽs, & ad probationẽ quòd D. Tho. nõ inquit Deũ

esse comprҿhensum à se dicere negationem; sed explicari per negationē, quod non tollit quò minùs sit quidpositiuum, quàmuis explicari non posit ex actè, ni si per negationes; ad eum modum, quo solemus explicare ipsum esse Dei.

Sed objicies. Posse comprҿhendi à se non dicit perfectionem in ipsa re comprehensibili; sed in ipsa, vt cōprҿhendēte: ergo nec actu comprҿhendi. Consequentia est euidens, & antecedens probatur: quia dicit solam potentiam obediētialem, quҿ nihil perfectionis ponit in re, vt patet in creaturis, in quibus quòd aliqua res sit à nihilabilis, vel transsubstantiabilis solùm dicit perfectionem in ipso anihilante vel transsubstantiante.

Respondetur argumentum conuincere in creaturis; minimè verò in Deo, in quo esse comprҿhensibilem à se ipso nō est potentia obedientialis, quҿ posit esse separata à suo actu; sed quҿ essentialiter, & ab intrinseco postulat esse ipsi actui comprҿhensionis coniuncta; imò cum ipso omnino identificata; ac proinde est maxima Dei perfectio. Sicut etiam quòd bonitas, & amabilitas Dei adҿquet ipsum amorem, quo Deus se ipsum amat.

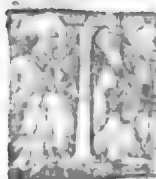
ARTICVLVS .IIII.

Vtrùm ipsum intelligere Dei sit eius substantia?

CONCLVSIO est affirmatiua.

DISPVTATIO I.

De scientia, & cognitione Dei, quantùm ad quid est.



1 N duplici sensu potest controuerti veritas cōclusionis D.Tho. in hoc ar. 4. Primus est an intelligere, & scire Dei sint ipsa substantia, & essentia Diuina identicè? ad eum modum, quo omnia, quҿ sunt in Deo, sunt ipsemet Deus; siue talis identitas sit solùm entitatiua, & quasi materialis, vt voluit Scotus; siue sit etiàm à parte rei formalis; cū distinctione tamē virtuali, vt docent omnes Thomistҿ. Scot. Secundus sensus est, an intelligere, & scire Dei sit eius substantia, & essentia; non solùm per identitatem, & formalitatem à parte rei; cū distinctione tamē virtuali, sicut attributa, & relationes sunt idem cum essentia; sed per formalissimam rationem? Ita vt ipsum intelligere, & scire sit ipsissima Dei essentia; taliter quòd ab illa nullo modo distinguatur, etiam virtualiter, sicut idem non distinguitur à se ipso. Differentia autem inter vtrumque sensum est manifesta: nam sicut intelligere Dei est ipsa substantia, & essentia Dei in primo sensu; ita in eodem sensu velle Dei est ipsa substantia, & essentia Dei, vt docet D. Tho. infra quҿstio: 19. art. 1. & idem est de alijs attributis; D. Tho. & tamen nullus admittet quòd velle Dei sit substantia, & essentia Dei in secundo sensu: quia velle non se habet per modum naturҿ, sed per modum inclinationis consequentis ad naturam; aliàs asserendum esset spiritum sanctum esse filium: quia ex vi suҿ processionis procederet similis; non solum inclinationi naturҿ; verùm naturҿ ipsi; nempe amori. Examinanda est igitur conclusio D. Tho. in vtroque sensu.

DVBIVM .I.

Vtrùm intelligere, & scire Dei sit ipsa Dei substantia, & essentia saltem identicè?

CONCLVSIO est affirmatiua, 2 quҿ

quæ, præter quàm, quod est certa secundùm fidem, est etiam nota lumine naturali, quàm docuit Arist. 12. Metaph. tex. 99. Probatur autem à D. Thoma, in corpore articul. duabus rationibus. Prima desumpta ex doctrina Arist. loco citato, quæ ad hanc formam potest reduci. Deus est purissimus, & simplicissimus actus nihil habens potentialitatis; nec compositionis: ergo est suum intelligere, & suum scire. Antecedens supponitur ab Aristotele, & est de fide diffinitum in Concilio Lateranensi, vt refertur, capit. firmiter, de summa Trinitate, & fide catholica, & consequentia probatur: quia si intelligere, aut scire Dei esset quid distinctum à substantia Dei; sequeretur diuinam substantiam esse in potentia ad illud, vt ad suum actum, & perfectionem, & consequenter Deum esse compositum, ex sua substantia, & ex suo intelligere, vt ex actu, & potentia, quod repugnat purissimo, & simplicissimo actui. Probatur ista sequela, quia intelligerè, & scirè sunt actus ipsius intelligentis, & scientis, cùm sint actiones inmanentes.

Arist. *D. Tho.* *Concil. Lateran. Cap. firmiter.*

Confirmatur. Nam ex eo, quòd Deus est actus purus in esse entitatiuo, sequitur quòd sit suum esse entitatiuum, aliàs essentia Dei compararetur ad propriam existentiam, sicut perfectibile ad propriam perfectionem, & sicut potentia ad actum, quod est contra rationem actus puri: ergo ex eo quòd Deus est actus purus in esse intellectuali, sequitur, quòd sit suum intelligerè. Probatur consequentia: quia sicut esse, seu existere est vltima actualitas in esse entitatiuo: ita intelligere est vltima actualitas in esse intellectuali.

Confirmatur secundò. Quia quidquid est formaliter in Deo, est ipse Deus, vt latè probauit, D. Bernard. sermone 8. in cantica, & est diffinitum in Concilio Rhemensi: sed intelligere, aut scirè est formaliter in Deo, vt supra ostensum est: ergo est ipse Deus.

D. Bern. Concil. Rhemen.

Secunda ratio conclusionis est. Esse Dei est idem cùm forma Dei, hoc est, cum eius Diuinitate, & essentia (vt nunc supponitur): ergo intelligere Dei est idem cum specie intelligibili, qua Deus intelligit; ergo cùm huiusmodi species, sit ipsa essentia, & substātia Diuina, vt dictum est supra articulo secundo, de primo ad vltimum, intelligere Dei est ipsa essentia, & substantia Dei. Hæc secunda consequentia, est euidens, & prima, in qua est difficultas probatur à D. Thoma: quia sicut esse sequitur ad formam: ita intelligerè consequitur ad speciem: ergo sicut esse Dei est idem cum Diuinitate, seu forma Dei; ita intelligere est idē cum specie intelligibili, qua Deus intelligit. Hæc secunda ratio indiget examine, de quo agemus, infra in vltima difficultate contra conclusionem huius dubij.

3 Sed contra hanc conclusionem sunt aliquæ difficultates. Prima: nam scientia visionis potuit non esse in Deo ab æterno: ergo saltem ista scientia non est, ipsa substantia, & essentia Dei; sed aliquid ab ea distinctum, & ei accidentaliter super additum. Consequentia videtur euicens: quia accidens est, quod quantùm est ex se, ita est extra essentiam, & substantiam illius, cui conuenit, vt possit ab illo, ab esse illæsa, & salua manente eius substantia, vt docuit Aristoles 5. Metaph. & antecedens probatur: quia si Deus nollet producere mūdum, non haberet scientiam visionis illius: sed potuit nolle producere: ergo potuit eam scientiam non habere.

Arist.

Confirmatur. Quia scientia visionis est perfectio Dei libera: ergo non est ipse Deus. Antecedens videtur certum. Et in primis, quòd sit perfectio Dei, patet ex supra dictis: quòd autem sit perfectio liberà, ex eo conuinci videtur, quòd taliter est in Deo, vt absolutè, & simpliciter potuerit non esse. Consequentia verò probatur: quia absurdum est dicere Deum ita liberè esse, vt potuerit non esse: ergo absurdum est similiter, dicere Deum esse suam sciētiam visionis.

Huic difficultati quidam negant antecedens. Ad cuius probationem negant maiorem: nam dicunt etiam in casu, quo Deus mundum producere nolluisset, adhùc habiturum scientiam illius ab æterno, scilicèt, scientiam visionis, non quidem terminatam ad illum, vt futurum; sed terminatam ad illum, vt non futurum, quæ scientia esset visionis, & termi-

naretur ad rem in ordine ad existētiam,& distingueretur à scientia simplicis intelligentiæ respectu eiusdem mundi in duobus. Primò : quia hæc, nempè, scientia simplicis intelligentiæ, esset omnino necessaria,& antecedens omnem actum liberum: illa verò esset libera , & consequens liberum actum Dei, de non creando mundo: secundò: quia prior terminatur ad mundum præcissè, vt possibilem, & quia ex se est indifferens , vt sit, vel nō sit futurus; posterior verò terminatur ad mundum, vt determinatè non futurum, quia per decretum liberum Dei determinatur, vt numquàm existat.

Verùm ista solutio displicet. Quia sicut Deus ab æterno potuit habere actum positiuum , quo voluit creare mundum, vt de facto habuit, ita sine vlla sui mutatione (vt nunc suppono) potuit illum ab æterno non habere: nā in hoc cōsistit essentia actus liberi: ergo potuit Deus ab æterno suspendere omnem actum : erga creationem mūdi,& futuritionem eius: ita vt neque positiue vellet illum creare: neque positiuè nollet , aut vellet non creare ; sed merè negatiuè se haberet respectu vtriusque: iam igitur in isto casu potuit Deus carere omni scientia visionis, quæ consequitur actum voluntatis liberum.

Dices non posse voluntatem Dei habere se negatiuè , circa futuritionem creaturarum ; sed necessario debere actū positiuum habere, quo determinatè velit, aut nolit eas fore . Cuius ratio est, nam demus Deum positiuè voluisse, rem aliquā determinatam, verbi gratia; leonē non fore; deinde ad hoc, vt respectu futuritionis, vel nō futuritionis aliarū rerum dicatur, se habere negatiuè oportet ponere variationem aliquam , aut in ipso Deo , aut in ipsis rebus non futuris : nam si omnia se haberent eodem modo in ordine ad diuinam voluntatem , ac se habet ipse leo, ipsarum rerum non fore esset eodem modo volitum à Deo , ac est volitum à Deo ipsum non fore leonis : tunc sic; sed huiusmodi variatio in Deo esse non potest, vt patet ; nec in ipsis rebus non futuris : quia hæ eodem modo sunt non futuræ , ac non futurus leo : ergo.

Sed contra hoc est. Primò, quòd nulla ratio excogitari potest, quæ necessitet diuinam voluntatem ad talem actum circa creaturas. Nec ratio assignata est vera: nam admisso casu, quòd Deus velit determinate ab æterno per actum positiuum leonem determinate non fore; in cæteris rebus non futuris, circa quæ se habuit merè negatiue, est assignabilis variatio aliqua obiectiua diuersa ab illa, quam habet ipse leo: nam hoc ipsò quòd Deus actu possitiuo suæ voluntatis statuit non fore leonis, intelligitur ipsum leonem habere aliquam habitudinem ad existentiam, quam ex se non habebat antecedenter ad tale decretum possitiuum , eò quòd ex se erat quasi in differens ad fore, vel non fore,& per decretum Dei manet determinatus vt numquàm sit, quod est esse non futurum possitiuè; cætera verò alia, circa quorum fore, vel non fore Deus se habuit merè negatiuè , licèt futura non sint defectu voluntatis creandi ea; non tamen dicuntur non futura positiuè , sicut dicitur non futurus leo in casu , de quo loquimur ; sed dicuntur non futura negatiuè : & ita non fore leonis habet variationem obiectiuam distinctam, ratione cuius potest terminare actum liberum Dei.

Secundò quia licèt totum demus contrarijs; adhùc tamen non soluitur argumentum. Et ratio est manifesta ; nam scientia visionis , quam nunc Deus habet terminatam ad res futuras , diuersa est ab illa alia , quam haberet terminatam ad res non futuras in casu , quo noluisset eas producere; sed in isto casu non esset illa eadem scientia visionis , quæ nunc est terminata ad res futuras; sed alia diuersa ad res non futuras terminata: ergo scientia visionis , quæ nunc est in Deo , potuit ab æterno non esse in illo.

Quare alij secundò respondent concesso antecedenti , negando consequentiam: quia licèt scientia visionis sit realitas super addita Deo ab æterno ; non tamen est distincta ab illo : eò quòd hòc ipso quòd fuit ipsi Deo coniuncta , facta fuit ipse Deus, cuius hoc est proprium, ob summam eius simplicitatem , & puritatem, vt identificet sibi omnia, quæ in se quomodocumque habet. Et iuxta hanc doctrinam respondent ad probationem 4

con

consequentiæ. Quod autem additio realis in Deo non arguat distinctionem realem rei additæ ab ea, cui additur, videtur constare ex eo, quòd relationes diuinæ adduntur essentiæ, & tamen non distinguũtur realiter, ab ipsa essentia. Ad confirmationem dicunt, quòd licèt scientia visionis in sua ratione formali, vt consideratione nostra distincta ab ipso Deo, non includat necessitatem omnimodam essendi; sed sit perfectio Dei contingens, & libera : ita vt talis scientia visionis potuerit non esse Deus : ex suppositione tamen, quòd semel fuerit in Deo, iam non potest non esse Deus.

Sed neque ista solutio est vera : quia multa inuoluit impossibilia. Tùm primò: quia vel illud reale, quod additur Deo, & potuisset, non addi : nempe actus scientiæ visionis, manet in sua propria quidditate, ac formalitate postquã additur, vel non manet; si dicas hoc secundum : ergo non manet in ratione scientiæ visionis formaliter, & ita non reddet Deum formaliter scientem res futuras, quod est absurdum; si verò dicas primum: ergo, scientia visionis non conuertitur in ipsam naturam Dei. Probatur consequentia : quia impossibile, ac prorsus inintelligibile est, quod vnum fiat aliud, nisi amittendo formaliter suã naturam, & induendo naturã alterius, in quod transit. Si igitur Deus se ipso sine aliquo sibi realiter libere super addito, non est formaliter sciens futura, etsi fit ei talis additio scientiæ visionis, manifeste sequitur ipsam sciẽtiã visionis, nõ posse amissa, ac destructa sua formali ratione transire in ipsam Dei substantiam. Probatur hæc vltima consequentia: quia aliàs pereunte ratione formali scientiæ visionis, peribit etiam eius effectus formalis, qui est Deum per talem scientiam videre futura. Tùm secundò: quia illud reale additum Deo, quod importat scientia visionis, prius ratione, quàm intelligatur transire, & conuerti in ipsam Deitatem, aut est quid creatũ, aut quid increatũ. Si creatũ: ergo in Deo, nec est ab æterno, cum omnis creatura sit facta in tempore, nec coniunctum Deo potest fieri Deus : quia implicat creaturam conuerti in Deum (vt suppono ex materia de Eucharistia). Si verò dicas esse quid increatum : ergo intrinsece est suum esse, atque ita non potuit non esse, & consequenter, non aduenit Deo liberè. Tùm tertiò, quia implicat dari talem realitatem, ex se indifferentem, vt sit nihil, & vt sit Deus: sed tale esset illud reale, quòd dicit scientia visionis, iuxta doctrinam huius solutionis, quam impugnamus: ergo. Maior videtur euidens: quia cum de ratione Deitatis sit necessitas essendi, nequit intelligi quòd cum illa identificetur res habens indifferentiam, vt sit, & non sit; minor verò probatur: quia Deus pro illo signo rationis, quo ab æterno præsupponitur, ante voluntatem creandi potens velle, aut nolle creare mundum, & consequenter, vt cognoscens creaturas per solam scientiam simplicis intelligentiæ, intelligitur cognoscere, vt sibi possibiles, & non necessarios istos actus; nempè volitionem creandi, & visionem intuitiuam creaturarum futurarum : ergo cognoscit illos, vt indifferentes ad esse, & non esse : ergo, vt indifferentes, ad hoc, vt sint nihil, & vt sint Deus, quia si non sint, erũt nihil, vt patet; si verò sint, erunt Deus, cum non possint esse, nisi in Deo, in quo nihil est, quod non sit Deus.

Confirmatur. Quia nulla alia ratio-
ne negant Theologi processiones in di- 5
uinis esse liberas, nisi quia personæ procedentes sunt Deus, cui repugnat indifferentia ad essendum, & non essendum, cùm igitur actui libero intellectus Diuini; nepè scientiæ visionis, non repugnet non fuisse, non potest ex coniunctione ad Deum fieri Deus. Ex quo constat exemplum de relationibus Diuinis adductum ab authoribus huius solutionis, nihil eis fauere, cum sit euidens ratio disparitatis: nam, quod secundùm rationem nostram intelligimus relationes diuinas addere ad essentiam Diuinã, est non minùs necessarium, quàm ipsa diuina essentia; siquidem æqualis necessitatis est quòd Deus sit, & quòd sit Trinus; atque ita potest esse in Deo ipsa relatio, & cum illo identificari, & esse Deus essentialiter: id verò, quod iuxta hanc solutionem addit actus liber scientiæ visionis, supra Deum, non est de se, quid necessarium, sed liberum, & contingens, ac

proinde identificari non potest cum ipso Deo.

Confirmatur secundò. Quia quòd semel est Deus, numquàm potuit non esse Deus; sed actus liber intellectus Diuini potuit non esse Deus, quia potuit simpliciter, non esse: ergo postquàm fuit, nō est Deus.

Dices. Licèt postquàm est Deus, non possit non esse talis de futuro; potuit tamen de præterito non esse Deus: nempe, si ei non cōiungeretur ab æterno. Sed contra. Quia quod semel est Deus, semper, & necessariò est Deus; aliàs aliquid quod nunc est Deus, contingenter esset Deus, & potuisset, non esse talis, quod maximam imperfectionem arguit in Deitate: sed illud reale, quòd est scientia visionis, nunc est Deus, quod admittit hæc solutio: ergo semper, & necessariò est Deus, & propterea numquàm potuit nō esse Deus, & consequenter numquā fuit liberum Deo.

Tùm denique. Quia adhùc non soluitur difficultas: nam ad rationem accidentis satis est, quòd potuerit ab esse à subiecto, licet ex suppositione, quòd semel adsit, non possit ab eo auferri.

6 Ideò alij tertio respondent concedendo totum argumentum: quia dicunt D. Thom. in conclusione huius, art. asserentem intelligere, & scire Dei esse ipsam Dei substantiam, solùm debere intelligi de scire, & intelligere necessario; nō verò de intelligere, & scire libero formaliter loquendo, nisi ad summum fundamētaliter. Cuius ratio est: quia existimāt actus liberos Dei, tam voluntatis, quàm intellectus, vel adæquate consistere in sola relatione rationis ad creaturas futuras; vel ita formaliter, & intrinsecè compleri, per relationem rationis, vt sine illa talis actus liber, nec esse, nec intelligi possit.

Verùm etiam, ista solutio communiter rejicitur; quia, aut relatio hęc rationis, in qua adæquate, vel in adæquate consistit scientia visionis summitur formaliter, aut summitur solùm fundamentaliter: si dicas hoc secundum coincidis cum secunda solutione proxime impugnata, quia ens rationis fundamentaliter sumptum est verum ens reale: nam si esset aliud ens rationis esset processus in infinitum. Debes ergo dicere primum. Tunc sic, sed hoc ens rationis formaliter sumptum est quid confictum ab intellectu, & à parte rei est nihil: ergo, non potest neque, vt tota forma, neque, vt complementum intrinsecum, & essentiale illius constituere Deum formaliter scientem, & videntem creaturas futuras. Patet consequentia, quia Deus est realiter sciens, & videns creaturas, de nominatio autē realis prouenire non potest abente rationis formaliter sumpto.

Confirmatur. Quia, aut illa relatio rationis ad creaturas futuras, in qua adæquate, vel in adęquate cōsistit sciētia visionis est ficta ab intellectu creato, aut ab intellectu Diuino, neutrum dici potest: ergo. Probatur minor, non, ab intellectu creato, quia aliàs scientia visionis nō esset in Deo ab æterno, cum nullus intellectus creatus ęternus sit, neque etiam ab intellectu Diuino, quia (vt suppono) Deus non format entia rationis. Nec satis est, quòd Deus ab æterno cognoscat illam relationem posse fingi in tempore ab intellectu creato. Tùm, quia hoc non sufficit, vt priusquàm ab intellectu humano fingatur, tribuat suum effectum formalem, & de nominet Deum scientem, & videntem res futuras, aliàs effectus præcederet suam causam, quod implicat. Tùm etiā, quia priùs ratione videt Deus creaturas futuras, quàm intelligat illas fingere talem relationem: ergo, de nominatio videntis creaturas futuras, non potest prouenire ab illa relatione. Nec adhùc valet, si dicas illam relationem non esse fictam ab aliquo intellectu; sed resultare ab ęterno naturali quadam emanatione, aut resultantia, non inquam valet, quia, vel resultat ad cognitionem creaturarum necessariam, & ita erit necessariò in Deo, & non libere, & consequenter Deus erit ab æterno videns necessariò creaturas futuras, quod est erroneum, vel resultat ad cognitionem liberam, quod dici non potest juxta hanc sententiam. Tùm, quia iam sequitur cognitionem liberam, seu scientiam visionis præsupponi ad talem relationem, atque adeò, non consistere, nec adæquate, nec in adæquate in tali relatione. Tùm secundò, quia de hac cognitione libera, ad quam talis relatio cōsequitur erit eadem quæstio, per quid cōstituatur, & in quo consistat? & sic erit processus in infinitum, aut est sistendum in

in aliqua cognitione libera, quę non cōstituatur per illam relationem.

Et confirmatur ratio principalis. Nā Deus per scientiā visionis guuernat hoc vniuersum, præsertim in spiritualibus; siquidem ex præuisis meritis Christi cōfert nobis dona gratię, & ex præuisis nostris meritis, aut demeritis, dat nobis prēmia vel supplicia: sed non guuernat per relationem rationis: ergo scientia visionis, non potest, nec adæquatè, nec inadæquatè, seu completiuè consistere in relatione rationis.

7 Quarta solutio est aliorum, qui eodē prorsus modo, atque authores tertiæ solutionis concedunt totum argumentū, & dicunt conclusionem Diui Thom. esse intelligendam, de solo intelligere, & scire necessario, non autem de libero formalissime sumpto, quorum ratio est diuersa: nam licet affirment ante omnem operationem intellectus nostri Deū scire, & videre res futuras, atque ita scientiam visionis non esse ens rationis, sed reale: quia tamen vident non potuisse Deo deesse aliquid reale intrinsecum, & potuisse Deum non habere scientiam visionis, sicut potuit non habere voluntatem creandi mundum, dicunt prædictos actus liberos voluntatis, & intellectus esse ens reale Deo extrinsecum, aut saltem quidditatiuè cōpleri ente reali extrinseco: nempe, ipsis creaturis volitis, & visis. Itaque iuxta hunc modum dicendi sciētia visionis, vel volitio creandi, non est formaliter loquendo aliquis actus intellectus, vel voluntatis diuinæ in Deo intrinsicè existens, sed est sola extrinseca denominatio prouenieñs à creaturis creādis, aut visis, ita, vt idem sit formaliter loquendo, Deum velle creare, ac ipsa extrinseca creatio, & productio creaturarū: & idem sit videre creaturas futuras, ac ipsæ creaturæ, vt dantes Deo talem denominationem.

Cæterùm hæc solutio sustineri non potest. Quia velle, & intelligere sunt actiones vitales intrinsecè afficientes ipsum volentem, & intelligentem: ergo non possunt consistere in extrinseca denominatione sumpta ab ipsis rebus cognitis, & volitis, nec talis denominatio potest constituere Deum volentem, & intelligentem. Consequentia cum antecedenti est euidens. Tunc sic. Ergo, vel Deus non amat, nec cognoscit creaturas futuras propriè; sed metaphoricè, quod est hæreticum, vel amat, & cognoscit eas cognitione, & amore intrinsece existente in ipso Deo.

Confirmatur. Quia actus voluntatis diuinæ terminatur ad creaturas, vt ad obiectum, iuxta illud ad Galat. 3. *Propter nimiam charitatem, qua dilexit nos*. Et similiter terminatur, ad creaturas, vt ad effectum Psal. 113. *Omnia quæcumque voluit fecit*, & ad Ephesios 1. *Operatur omnia, secundùm voluntatis consilium*, & denique est regula operationum creaturæ 1. Ioan. 2. *Qui facit voluntatem Dei, manet in æternum*. Ergo, Deus non potest constitui volens creaturas, per denominationem extrinsecam sumptam ab ipsis creaturis volitis. Probatur cōsequētia, quia creatura, nec est obiectum, neque causa sui, neque regula suarum actionum: ergo creatura, non potest esse ratio formalis constituens illam volitionem, quæ habet ipsam creaturam pro obiecto, & quæ est causa ipsius creaturæ, & regula suarum actionum.

Galat. 3. Psa. 113 Ephesi. 1 1. Ioan. 2

Confirmatur secundò. Quia si actus liber diuinæ voluntatis, non est aliquid intrinsecum in ipso Deo; sed extrinseca denominatio à rebus externis, sequitur euidenter radicem diuinæ libertatis non esse in ipso Deo, sed extra Deum in ipsis creaturis: sed consequens est absurdum: ergo. Falsitas consequentis patet: quia aliàs libertas nostra esset dignior, quàm libertas Dei; siquidem ratio, & causa nostri actus liberi est in nobis, nempe, nostra electio, & intentio: ratio verò diuinæ libertatis esset petenda ex ipsis rebus extra Deum. Sequela vero probatur: quia nihil intrinsecum liberum ponere in diuina volitione, ratione cuius faciat, hoc potiùs, quàm illud, aut cur faciat nunc, & non fecerit anteà, aut cur faciat, hoc modo, & non illo, nihil aliud est, quàm ponere extra Deum radicem diuinæ libertatis.

Et confirmatur tertiò. Quia si Deus constituitur in ratione volentis creare denominatione extrinseca sumpta ab ipsis creaturis volitis: ergo, hæc est falsa, ideò Deus fecit creaturas, quia libere voluit eas creare: sed dicendum est, ideo voluisse eas creare, quia ipsas creauit, quod quā absurdū sit, nō indiget probatione.

Reiectis igitur his solutionibus, & alijs modis dicendi ommissis, vera solutio huius difficultatis est, scientiam visionis, cæterosque actus liberos diuinæ voluntatis nihil addere supra actus necessarios: atque ita quidquid reale est in scientia visionis, nec posse, nec potuisse ab esse à Deo: quia hæc scientia, absolute & formaliter loquẽdo, est ipsamet Dei substantia, & essentia. Ad argumentũ in forma respondetur distinguendo antecedens: scientia visionis potuit non esse ab æterno quantùm ad id, quod est reale in ea, nego antecedens, quantùm ad relationem rationis ad creaturas futuras, quã connotat, cõcedo antecedẽs, & nego cõsequẽtiã: quia scientia visionis nõ cõsistit formaliter loquẽdo, in illo respectu rationis cõnotato; sed in actu reali intellectus Diuini connotante talem respectum.

Et eodem modo respondetur ad confirmationem argumenti: scientiam visionis quantùm ad omne id, quod est reale in ea, non esse perfectionem liberam, quæ potuerit non esse; sed esse perfectionem necessariam identificatam cum ipso Deo; quia per actum liberum non acquisiuit Deus aliquam nouã perfectionem, aut aliquid reale, quo careret, si talem actum liberum non habuisset; sed solùm acquisiuit respectum rationis ad creaturas futuras, quem connotat ipsa scientia visionis, quæ quantùm ad prædictum respectum connotatũ, fuit libera, & potuit non esse: quia talis respectus, nec intrinsecus est Deo, nec cum illo identificatus.

Sed contra hanc solutionem objicies secundo. Quia videtur coincidere cũ tertia solutione superius impugnata: ergo.

Respondetur negando coincidere cũ tertia solutione; nam potius est maximũ discrimen inter vtramque; eò quòd tertia solutio dicebat scientiam visionis cõsistere fundamentaliter in aliquo reali identificato cum ipso Deo, nempe, in actu Diuini intellectus: formaliter verò, & in recto consistere in respectu rationis ad creaturas futuras, ita vt talis respectus esset adæquate, & totaliter ipsa scientia visionis, vel saltem pertineret ad formale constitutiuum illius: nos verò dicimus scientiam visionis consistere formaliter, & in recto adæquate, & totaliter in solo reali actu intellectus diuini connotante in obliquo habitudinem, & respectum rationis ad creaturas futuras, vt obiectum talis scientiæ, & sine quo actus diuini intellectus non haberet rationẽ sciẽtiæ visionis. Neque hoc est singulare huius diuinæ scientiæ; nam etiam actus intellectus creati respiciunt, & connotant in obliquo obiectum; nec propter hoc sequitur quòd intellectio consistat formaliter in relatione prædicamentali ad obiectum, quæ consequi tur ad talem actũ, & fundatur in illo; sed consistit in ipso actu vitaliter elicito ab intellectu terminato ad obiectum. Sicut eodem modo in scientia simplicis intelligentiæ, quæ necessaria est, & non libera, includitur relatio rationis ad creaturas possibiles; non quidem in recto, & tamquàm aliquid essentiale; sed in obliquo, & tãquàm quid connotatum; constat autem connotatũ non esse essentiã recti; sed requiritur connotatiuè ad illam.

Objicies secundò. Si essentia scientiæ visionis, vt talis est formaliter, non includit, etiam in adæquatè, & completiuè illum respectum rationis ad creaturas futuras; sed consistit in solo actu reali vitali intellectus diuini: ergo absolute, & simpliciter loquendo, scientia visionis formaliter sumpta non est libera; sed necessaria, quod est absurdum. Probatur consequentia: quia actus diuini intellectus quãtùm ad omne reale quod includit non potuit non esse, vt ostensum est: ergo nõ est liber.

Respondetur negando consequẽtiam. Quia licèt scientia visionis formaliter, vt talis consistat in recto in solo actu reali & vitali intellectus diuini; non tamen cõsistit in illo sumpto præcisè, vt sic, excludendo quodcumque aliud, etiam connotatum; sed consistit in illo, vt in obliquo connotat respectum rationis ad creaturas futuras, ita vt, licèt talis connotatio non sit ratio formalis constitutiua scientiæ visionis; sit tamen quasi conditio necessariò requisita adhoc vt eadem realitas actus intellectus diuini, qui est scientia simplicis intelligentiæ, & consequenter scientia omnino necessaria, habeat etiam rationem scientiæ vision is, ac liberæ. Plura alia satis difficilia possent obijci contra doctrinã huius solutionis, quæ consultò omittimus modò, dicenda tamen infra art. 15. huius quæstionis.

Secunda difficultas contra conclusionem

nem huius dubij est. Nam scientia, vel intellectio Dei non habet esse à se:ergo nõ potest esse ipse Deus. Consequentia patet, quia Deus à nullo alio habet esse, nisi à se, & antecedens probatur; quia intelligere, vel scire Dei est actio elicita ab intellectu diuino tanquàm à principio eliciente:ergo habet esse ab illo, & non à se; sicut intellectio creata habet esse ab intellectu.

Respondetur negando antecedens, & ad probationẽ similiter: quia intellectio diuina non habet esse à diuino intellectu, tanquàm à potentia realiter eliciente, & causante illam; sed tanquàm à ratione à priori: nam intellectus diuinus non est potẽtia realis respectu intellectionis; sed tantùm habet rationem potentiæ secundùm nostram considerationem cum aliquali fundamento in re, vt dictum est supra art. 2. disput. 1. dub. 1. ad secũdum. Et ita intellectio diuina non est aliquid causatũ ab intellectu diuino, & ab ipso realiter distinctum, sicut intellectio creata causatur, & distinguitur ab intellectu creato; sed solùm est ab illo vt à ratione à priori, quod non tollit quominùs identicè, & formaliter à parte rei sit ipse Deus, vt patet in attributis, quæ oriuntur ab essentia, siue mediate, siue inmediate; & nihilominùs identificantur cum ipsa: atque adeo verificatur quòd sint à se, hoc est, non ab alio distincto, tanquàm à causa dante esse.

Sed obijcies in Deo datur potentia generatiua, quæ est vera potentia secundũ rem productiua alicuius realiter distincti, nempe filij: ergo etiam datur potentia intellectiua, quæ sit talis secũdùm rẽ. Probatur consequentia: quia potentia generatiua in diuinis est ipsemet intellectus patris.

Respondetur. Nego consequentiam, & ad probationem potentiam generatiuam in diuinis non esse ipsum intellectũ nudè sumptum; sed intellectum, vt in patre, atque ita, vt connotantem relationem paternitatis, ratione cuius potest optimè persona producens distingui à producta. Et licèt potentia generatiua sit potentia realis respectu filij producti, & geniti; non tamen est potentia realis respectu ipsius generationis, & productionis actiuæ: quia hæc non est actio causata, aut realiter exercicta à potentia generatiua patris, & ab ea realiter distincta, vt dicitur infra q. 41. art. 4.

Et si vltimò obijcias ex D. Aug. libr. 83. quæstionũ quęst. 15. vbi inquit. *Deus omnium, quæ sunt, causa est; quod autẽ omnium rerũ causa est, etiam suæ sapientiæ est causa.* Ergo scientia Dei non est minùs causata ab intellectu diuino, quàm cæteræ creaturæ; atque ita non est à se; sed ab intellectu diuino tanquàm ab alio distincto à se ipsa. D. Aug.

Respondetur D. August. non esse intelligendum de causa sapientiæ diuinæ secundùm veram, & rigorosam rationem causę; sed de causa impropriè, & latè sumpta: ad eum modum, quo etiam Deus dici solet causa suæ substantiæ, & sui esse, vt quando D. Hieron. ad Ephesi. 3. inquit, *Deus sui origo est, suæ què substantiæ causa,* & D. August. lib. 7. de Trinitate cap. 1. vbi loquens de Patre æterno dicit, *quod illi est causa, vt sit, est etiam causa, vt sapiens sit.* Constat autem Diuinitatis, & existentiæ Dei nullam dari causam propriè dictam. Vnde quando dicimus Deum esse à se, non est intelligendũ positiuè, quasi Deus à se ipso perpositiuam originem, & realem emanationem, aut causalitatem procedat, sed intelligi debet negatiuè, hoc est, quòd sine emanatione ab alio habet esse: quia ita intrinsice, & essentialiter est, vt à nullo alio à se realiter distincto acceperit esse. D.Hier. D.Aug.

Tertia difficultas est contra secundã rationem, qua D. Tho. probat conclu- 10
sionem huius articuli, quæ talis est. Sicut esse sequitur ad formam, ita intelligere sequitur ad speciem: ergo sicut esse est idem cum forma, ita intelligere est idem cum speciè. Nam videtur tam antecedẽs, quàm consequens esse falsum. Et quidẽ falsitas antecedentis ex eo videtur conuinci; quòd esse sequitur ad formam in genere causæ formalis; intelligere verò sequitur ad speciem intelligibilem in genere causæ efficientis: ergo non sequitur eodem modo. Confirmatur quia existentia sequitur statim ad formam positam in materia, ita vt forma actuans materiã non possit non esse coniuncta existentiæ; intelligere autem non sequitur statim ad positionem speciei in intellectu; nam optime potest intellectus actuatus specie non vti illa, nec elicere intellectionem. Falsitas verò consequentis satis suf-

sufficienter colligitur ex dictis: quia licèt esse sit idem cum forma, eò quòd cõsequitur ad illam in genere causæ formalis, & effectus huius causæ non distinguatur realiter ab illa; at verò intelligere cõsequitur ad speciem in genere causę efficientis, & effectus huius causę est realiter ab illa distinctus.

Caiet. Respondetur negando rationem D. Thom. esse falsam. Et ad probationem solet responderi à Thomistis duobus modis. Primò cum Caiet. hic, qui vt explicet D. Thom. inquit similitudinem inter existentiam, & formam ex vna parte, & intellectionem, ac speciem intelligibilẽ, ex altera, consistere in tribus. Primò in causalitate: quia sicut existentia est effectus formalis formæ; ita intelligere est effectus formalis speciei. Secundò in necessitate: quia sicut existentia necessariò consequitur ad formam actu materiæ cõiunctam; sic intelligere necessariò consequitur ad speciem actu existentem in intellectu; non quidem in esse rei; sed in esse intelligibili. Tertiò in modo causandi: nam, sicut forma causat existentiam tanquàm vltimum complementum naturæ; sic species causat intellectionem tãquàm vltimum complementum intellectus.

Quibus positis iuxta hanc Caiet. doctrinam respondetur. Licèt admittamus speciem intelligibilem concurrere in genere rei simul cum intellectu ad intellectionem efficienter; adhùc tamen verificari potest quòd intellectio sit effectus speciei in genere causæ formalis. Pro quo aduertendum est, quòd sicut forma lapidis, verbi gratia, considerata in esse reali constituit essentiam lapidis secundùm rem ad quam sequitur existẽtia realis ipsius lapidis; ita eadem forma lapidis considerata in esse intelligibili, quatenùs repręsentata per speciem, constituit intellectum in esse lapidis secundùm esse intelligibile, vt supra ostensum est, ad quod sequitur existentia ipsius lapidis in esse intelligibili, quæ nihil aliud est, quã ipsa intellectio lapidis. Et ita sicut in esse entis existentia prouenit à forma in genere causæ formalis, eodem modo intelligere, quod est existentia rei in esse intelligibili, prouenit in eodem genere causæ formalis ab speciè, vt actu repręsentante obiectum.

Ad confirmationem dicendum est, quòd licèt intellectio non sequatur statim ad positionem speciei in intellectu in genere entis; sequitur tamen ad positionem illius in ratione intelligibilis in actu. Pro quo nota speciem repræsentare obiectum dupliciter: vno modo in actu primo, & quasi imperfecto, & potentiali, quod contingit quandiù obiectum nondùm est actu cognitum: alio modo in actu secundo, vt quando obiectum actualiter cognoscitur: quia tunc species exercet officium speciei, & actu repræsentat obiectum intellectui. Cum ergo dicitur intellectionem consequi necessariò ad speciem intelligibilem, intelligendum est consequi ad illam; non vt repræsentatiuam in actu primo; sed vt repræsentantem in actu secundo: quia quando species actu, & in exercitio repræsentat obiectum, statim sequitur in intellectu cognitio illius obiecti. Et iuxta doctrinam huius solutionis respõdetur ad probationem falsitatis consequentis.

Secundus modus respondendi melior, & facilior est aliorum cum Bañez in hoc art. asserente; quòd quando D. Tho. dixit intelligere sequi ad speciem, sicut esse sequitur ad formam, non voluit docere quòd intelligere sequatur ad speciem omnibus illis tribus modis, quibus esse sequitur ad formã, vt dicebat Caiet. sed quòd similitudo consistat in solo illo tertio modo, nempe, quòd, sicut esse est vltimũ complementum essentiæ constitutæ per formam; ita intelligere sit vltimum complementum intellectus constituti in actu per speciem intelligibilem. Et hoc sufficit ad intentum D. Tho. nam sicut essentia diuina ob suam infinitatem in esse entitatiuo, & reali; se ipsa, & ex se est vltimo completa, ita vt se ipsa sit suum esse; eodem modo ob suam infinitatem in esse intelligibili, est se ipsa vltimò completa, ita vt se ipsa sit suum intelligere. Bañez.

(?)

DV-

DVBIVM II.

Vtrùm intellectio, aut scientia Dei sit, nostro etiam modo intelligendi tota ipsa Dei substãtia, & essentia, ita, vt inter ea nulla sit distinctio virtualis, aut fundamentalis?

11 ONCLVSIO est negatiua, & meo videri, satis claré insinuata à D. Thom. in hoc art. Nam cùm dicat intelligere sequi ad speciem intelligibilem, & rursus huiusmodi speciem in Deo esse ipsam Dei essentiam, & substantiam, à perte indicat intelligere sequi ad essentiam diuinam; atque adeò non esse formalissimè ipsam essentiam; sed quid distinctum virtualiter ab ea. Et idem potest colligi ex eius verbis in præambulo ad hanc quæstionem, vbi initio illius, sic ait: *Post considerationem eorum, quæ ad diuinam substantiam pertinet, restat considerãdum de his, quæ pertinent ad ipsius operationem, hoc est, ad scientiam, & voluntatem*: igitur sentit D. Tho. scientiam esse operationem Dei supponentẽ eius essentiam constitutam. Deinde quæstione precedenti art.8. docet nomen Deus significare essentiam diuinam: esse tamen acceptum ab operatione, nempe, à *thein* quod est prouidentia, vel à *theaste*, quod est intueri omnia, vt inquit Nissenus tractatu de eo, quòd non sint tres Dij; atque ita diuersum esse id, quod hoc nomen Deus significat, ab eo, à quo ad significandum impositum est: ergo in sententia D. Tho. actus, quo Deus omnia intuetur, qui nihil aliud est, quam intellectio, distinctus est secundùm rationem cũ fundamento in re ab ipsa Dei essentia. Vnde conclusionem nostram tuentur, Caiet. art. sequenti, §. *ad hoc dicitur*, & infra q. 87. art. 3. §. *circa differentiam*. Ferrar. 1. contra gent. cap. 45. Syluester in conflato, quæst. 14. art. 5. Bañez infra art. 8. Vazquez in hac 1. part. tom. 1. quæst. 13. art. 2. num. 30. & tom. 2. disput. 119. cap. 3. in principio, & ex antiquioribus Scotus quod lib. 1. quæst. 1. & Capreol. in 1. distin. 8. quæst. 4. art. 1.

Niss. *Caiet.* *Ferrar.* *Siluest.* *Bañez.* *Vazquez* *Scotus.* *Capreol.*

Et quidem quòd scientia, aut sapientia Dei non sit ipsa Dei substantia, & essentia, manifeste conuincitur ex testimonio D. Chrisost. homil. 2. de incompræhensibili Dei natura circa medium, vbi cùm dixerit extremæ insaniæ esse velle scire quid sit substãtia Dei, vt hoc ostendat, distinguit substantiam Dei ab eius sapientia, dicens: *Quamquam non à sapiẽtia substantia est; sed ex substantia sapientia*, & subiungit; *verùm cùm prophetæ eam* (nempe Dei sapientiam) *plene percipere non valeant, quamtùm ij insaniunt, qui substantiam ipsam suis obijcere rationibus posse arbitrantur*? Ecce vbi manifeste docet sapientiam Dei oriri ab ipsa Dei substantia, & consequenter ab ea virtualiter distingui.

D. Chri.

Confirmatur testimonio D. Damasc. libr. 1. de fide cap. 4. ad finem, ibi: *Nam si bonum, si iustum, si sapientem, si quid vis aliud dixeris, non naturam dicis Dei, se de ea, quæ sunt circa naturam.*

D. Damas.

12 Pro huius tamen exacta intelligentia nota: dupliciter posse loqui de cognitione diuina: vno modo absolutè, & simpliciter quatenùs præcisse dicit notitiã obiecti: altero modo quatenùs supra rationẽ intellectionis addit specialem aliquẽ modum, nempe; vel quòd sit habita per causam, & ita habet rationem scientiæ; vel quòd sit per causam altissimam, & sic habet rationẽ sapiẽtię: vel quòd sit primi principij, & hoc modo habet rationem intelligentiæ, seu intellectus principiorum: vel quòd sit directiua actuum humanorum, & hac ratione dicitur prudentia: vel quòd sit recta ratio rerum factibilium, & sic dicitur ars: vel denique quòd sit intuitiua, & comprehensiua sui primarij obiecti, & ita habet rationem beatitudinis, quã Deus est beatus. Ex his igitur duobus modis, quibus loqui possumus de cognitione diuina, cognitio secundo modo sumpta est attributum super additum essentiæ diuinæ, vt ostendunt testimonia adducta; atque adeò non potest essentia diuina in illis consistere: quare quod restat probandum, solùm est intellectionem diuinam primo modo sumptam

ptam non esse ipsam essentiam Dei.

Ratio autem huius à priori est, quòd intelligere est vera operatio naturæ intellectualis, etiam in Deo: ergo præsupponit nostro modo intelligendi cum fundamento in re ipsam esse Dei, & consequenter non potest Diuinitas consistere in ipsa intellectione; sed intellectio est quid consequens Diuinitatem. Consequentia hæc videtur euidens: quia cum vnumquodque operetur secundùm, quod est in actu per suam existentiam, & essentiam, operatio Dei debet supponere ipsum esse Dei: antecedens autem probatur. Primò: quia intelligere secundùm propriam rationem est actio immanens, vel eam essentialiter includit: ergo etiam in Deo est vera operatio. Secundò: quia intelligere est actus perfectissimus, quo perfectissimè viuit natura intellectualis; sed vita in actu secundo consistit in operatione iuxta communem omnium philosophorum sententiam: ergo intelligere est vera operatio. Tertiò idem constat ex testimonijs D. Tho. adductis in initio huius dubij.

Et cófirmatur. Primò: quia possumus cum fundaméto in re cócipere Deum cóstitutum in sua, quasi specie, priùs quàm concipiamus illum intelligere in actu secundo: ergo intellectio Dei non est ipsa essentia Dei. Consequentia patet: quia res non potest concipi constituta in suo esse sine sua essentia; & antecedens probatur. Quia possumus concipere Deum, vt substantiam quamdam intellectualem in supremo gradu à se ipsa existenté, per quod sufficienter distinguitur à cæteris substantijs intellectualibus; sed ad hoc non est necessarium concipere illum vt intelligentem in actu secundo: ergo. Probatur hæc vltima cósequétia: quia nó potest concipi aliquid, vt distinctú ab alijs, quin cócipiatur, vt constitutú in suo esse.

Confirmatur secundò. Quia, vt ostendimus supra art. 1. dub. 2. in solutione ad septimam difficultatem, essentia Dei præscindit ab operatione, & ab ordine ad operationé: sed intelligere Dei non potest ab operatione præscindere, cum essentialiter sit operatio: ergo non potest essentia Dei in ea consistere.

13 Huic argumento solet duobus modis responderi ab authoribus oppositæ sententiæ. Primò intellectionem diuinam in re non esse operationé virtualiter distinctam ab ipsa essentia; sed esse essentiam ipsam cognitam à nobis, admodú operationis, sine aliquo fundamento in re ipsa: sed solùm in nostro modo concipiendi. Vnde, quamuis, si attendamus ad modum significandi, quasi grammaticalem, intelligere significet per modum operationis supponentis esse; si verò attendamus ad rem ipsam significatam, intelligere in Deo non præsupponit esse, etiam per ordinem ad nostrum modum concipiendi cú fundamento in ipso Deo: quia ipsum intelligere est essentia Dei; sine aliqua distinctione virtuali, seu rationis ratiocinatæ.

Sed contra hanc solutionem arguitur primò sic. Intelligere præsupponit in Deo nostro modo intelligendi cú fundamento in re ipsa intellectum diuinum: ergo etiam præsupponit cum fundamento in re ipsam essentiam. Consequentia videtur euidens: quia intellectus diuinus præsupponit diuiná essentiá, seu naturam intellectualé radicaliter, ac proinde, si intelligere supponit intellectú, de primo ad vltimú debet supponere essentiá: antecedés auté, in quo est difficultas, probatur. Et in primis, quòd nostro modo intelligendi supponat intellectum; præter quàm, quòd negari non potest, conceditur expressè ab authoribus oppositæ sententiæ: quòd verò iste noster modus cócipiendi habeat fundaméntum in re ipsa, & non solùm in nostro modo concipiendi, probatur: quia salua fide, negari non potest in Deo esse intellectum, cùm fides doceat processionem Verbi diuini esse per intellectum; sed non potest etiam negari intellectionem esse actum vltimum, & complementum intellectus: ergo quòd nos concipiamus intellectioné Dei supponere intellectum diuinum, cuius est terminus, & complementum, fundamentum habet in ipso Deo: præsertim cùm intellectus Dei habeat rationé potentiæ secundum nostrum modú cócipiendi cum fundamento in re, vt supra diximus ex D. Tho.

Secundò impugnatur eadem solutio. Si intellectio Dei distinguitur virtualiter seu ratione ratiocinata ab ipsa essentia Dei, non minùs quàm à cæteris attributis: ergo non distinguitur secundùm modum significandi duntaxat. Probatur

tur antecedens hac ratione. Aliqua continentur in cognitione Dei, quæ non continetur in essentia Dei: ergo essentia Dei distinguitur à sua cognitione, saltem virtualiter, seu ratione ratiocinata. Consequentia patet: quia aliàs de ipsissima re nullo modo à se, etiam virtualiter distincta, verificarentur duo contradictoria, quod fieri repugnat. Et hæc est ratio, qua cogimur ponere distinctionem virtualem inter essentiam, & relationes diuinas, nempe, quia à parte rei essentia est communicabilis, & relatio non est communicabilis: antecedens verò probatur: quia peccata continentur formaliter à parte rei in diuino intelligere; non tamen continentur, adhùc eminenter, in diuina essentia: quia licèt ea intelligat; non tamē ea causat: & similiter creaturæ, quæ continent aliquam imperfectionem, vt homo, & equus, continentur formaliter in diuino intelligere, & non continentur, nisi solùm eminenter in diuino esse.

14 Dices consequentiam esse negandam: quia, vt duo contradictoria verificentur de eadem re, satis est distinctio rationis ratiocinantis cum solo fundamento in modo significandi; ita, vt quàmuis inter essentiam diuinam, & ipsum intelligere nullū sit à parte rei fundamentum distinctionis; sufficit quòd essentia significetur per modum essentiæ, & intelligere per modum operationis, vt de illis verificentur contradictoria. Quod explicari potest exemplis, & ratione: exemplis quidē: quia Deus, & Deitas tantùm distinguuntur ratione ratiocinante, penes modum solùm significandi; & tamen hæc est vera, Deus generat: ista tamen falsa, & hæretica, Deitas generat. Et similiter hæc est vera: creaturæ sunt in Deo: hæc vero falsa, creaturæ sunt in essentia diuina; propter specialem quemdam modum significandi ipsius essentiæ, vt docet, & explicat D. Tho. in 1. distin. 36. quæstio. 1. art. 3. in corpore. Similiter synonima solū distinguūtur grammaticaliter, seu ratione ratiocinante; & tamen de illis verificantur contradictoria. Nam hæc est vera, indumentum est neutrius generis, & similiter hæc est vera: vestis nō est neutrius generis. Deinde Petrus distinguitur à se ipso sola ratione ratiocinante? & tamen de illo verificatur, quòd sit idem sibi ipsi, & quòd non sit idem sibi ipsi, si affirmatiua intelligatur de identitate reali, & negatiua de identitate rationis: quia saltem per rationem est distinctus à se. Ratio autem esse potest, quòd intelligere significat proprium modum, quo res continentur in Deo, & non modum ipsarū rerum, quæ continentur: at vero esse, seu essentia potiùs importat modum essendi rerum, quæ continentur, quàm modum, sub quo continentur: & sic falsum est dicere, ea quæ dicunt imperfectionem contineri formaliter in esse Dei; nisi addatur modo intelligibili, quem modum explicat ipsum intelligere. Propter quod etiā est verum Deum esse omnia formaliter in esse intelligibili: quia est formaliter illud esse intelligibile, in quo omnia intelligibiliter continentur. Neque ex hoc sequitur concedendum esse Deum esse peccatum in esse intelligibili vt videbimus infra art. 10.

D. Tho.

Sed contra hoc est: quòd licèt distinctio rationis ratiocinantis sufficiat tollere contradictionem in prædicatis, quæ per solam operationem intellectus sina fundamento in re conueniunt alicui, vt patet in duobus exemplis vltimo loco allatis; minime tamen in prædicatis, quæ conueniunt à parte rei seclusa omni intellectus operatione: sed mala contineri in intellectione Dei, & non contineri in diuino esse, verificatur de Deo a parte rei seclusa negotiatione nostri intellectus, vt patet: ergo vt tollatur cōtradictio necessaria est à parte rei distinctio aliqua inter essentiam Dei, & intellectionem. Cōsequentia cum minori patet, & maior probatur: quia, ibi debet poni distinctio vbi, nisi esset, verificaretur contradictio: sed à parte rei verificatur essentiā diuinā non continere mala; intellectionem verò continere illa: ergo à parte rei debet poni distinctio aliqua, saltem fundamentalis, vel virtualis inter essentiam, & intellectionem. Neque istantia primo loco adducta est contra nos: quia in illa propositione, Deus generat, subiectum, nempe, Deus, non supponit pro concreto Deitatis, hoc est, pro habente Deitatem vt præscindit à personis: quia Deus vt sic, seu hic Deus communis tribus personis, non potest esse principium actus notionalis, nec produceret aliquid ad intra, cùm non distinguatur realiter ab aliqua persona; sed supponit pro solo patre de-

ter-

D. Tho. terminatè, vt docet D.Tho.infra q. 39. art. 4. quia subiectum restringitur à prædicato, ac proinde ly Deus, vt subiectum huius propositionis, Deus generat, distinguitur virtualiter à parte rei à Deitate ratione Paternitatis.

Tandem tertiò, & vltimò impugnatur prædicta prima solutio. Essentia diuina est obiectum primarium diuinæ intellectionis, vt omnes Theologi fatentur: ergo essentia diuina saltem virtualiter distinguitur ab ipsa diuina intellectione. Probatur consequentia: quia eadem intellectio non potest esse obiectum primarium sui ipsius.

Et confirmatur. Quia ex D.Tho. 1. 2. D. Tho. quæst. 1. ad 2. essentia diuina est primum intelligibile: sed intellectio prima non potest esse primum intelligibile: ergo prima intellectio non potest esse ipsa diuina essentia. Maior patet: quia diuina essentia est primum ens, & minor probatur: quia prima intellectio necessariò, & essentialiter supponit primum intelligibile, & primum verum.

Dices cognitionem Dei eminentissimo modo esse directam, & reflexam; atque ita habere se ipsam pro primario obiecto, vt ex mẽte authorũ oppositæ sententiæ diximus suprà art. 2. dub. 1. in solutione ad primam difficultatem contra conclusionem, vbi etiam responsum fuit ad confirmationem.

Sed contra hoc est. Quòd omne obiectum cognitionis purè speculatiuæ supponitur ad actum, quo cognoscitur prioritate, saltem rationis cum fundamento in re, neque oppositum videtur intelligibile: ergo cognitio diuina, vt obiectum cognitum, & vt est omnino idem cum essentia Dei, præsupponitur ratione nostra cum fundamento in re ad se ipsam, vt habet rationẽ cognitionis: ergo pro illo priori vna ratio præscindit ab altera, & consequenter inter vtramque est distinctio virtualis à parte rei. Prima consequẽtia est euidens: quia cognitio, quam Deus habet de sua essentia, est purè speculatiua, & secunda probatur: quia aliàs sequeretur idem formalissime sumptum, nempe, cognitionem Dei, vt formaliter est cognitio præsupponi ad se ipsam virtualiter, & secundùm nostram considerationem cũ fundamẽto in re, quod est implicatio.

Dices solùm sequi: quòd idem secundum vnam rationem sit prius se ipso secundùm aliam, verbi gratia, quòd cognitio Dei, vt obiectum, sit prior se ipsa, vt cognitio.

Sed contra. Quia nõ sequitur, nisi quòd sit prior se ipsa secundùm vnam, & eandem rationem: nam si cognitio Dei formalissimè, vt habet rationem cognitionis, est ipsa essentia Dei, & ipsum obiectum cognitum; & ex alia parte obiectũ debet præsupponi ad cognitionem: ergo cognitio Dei formaliter, vt cognitio est, præsupponitur ad se ipsam.

Dices quòd licèt in rebus creatis obiectum necessariò præcedat cognitionem, eò quòd obiectum est causa illius simul cum potentia; in Deo tamen, in quo cognitio non est causata ab obiecto, non est opùs quòd obiectum præcedat cognitionem; sed potest esse omnibus modis simul cum illa.

Sed contra. Quia cognitio ex sua formali ratione, &, vt abstrahit à creata, & increata, postulat obiectum non solùm terminatiuum; sed etiam motiuum: ergo postulat obiectum præsuppositum. Consequentia patet, & antecedens probatur: quia intellectio ex sua specie, & natura postulat procedere ab obiecto, & potentia, siue per veram, & realem efficientiam, vt, si sit intellectio creata; siue tanquàm à rationibus a priori, vt, si sit intellectio increata, vt conuinci videtur ex vulgari testimonio D. Aug. lib. 9. de Trinitate, cap. 12. *Ex obiecto, & potentia paritur notitia.* Ex quo infert D. Aug. quòd D. Aug. quando mens se ipsam cognoscit, ipsa sola est parens notitiæ suæ secundùm vtràque rationem: nam ipsa est cognitor, & cognitum.

Confirmatur vrgentius. Quia intellectio non potest, etiam in Deo, esse prior quàm ratio veri, & intelligibilis: ergo nõ potest esse ipsa essentia Dei. Antecedens patet: quia aliàs esset prior quàm suum obiectum, quod implicat, & consequentia probatur: quia intelligibilitas, aut veritas supponit ex natura rei entitatem; cùm ad illam sequatur tanquàm eius affectio: ergo talis intelligibilitas, qualis est diuina, supponit ex natura rei talem entitatem, nempe diuinam, constitutam in sua quasi specie: ergo quàmuis intellectio Dei esset omnino simul cum suâ intelli-

telligibilitate, & veritate, adhuc esset ex natura rei posterior, quàm entitas Dei constituta in suo esse quasi specifico, & consequenter non posset esse Dei, seu essentia Dei in intellectione consistere.

16 Secunda solutio, qua solet responderi argumento facto pro nostra conclusione est, intelligere, & significare operationẽ, & significare peculiarẽ gradũ entis distinctũ à corpore; & licèt intelligere sumptũ primo modo supponat esse, quia cõcipitur ad modũ operationis; secundo tamẽ modo est ipsa Dei essentia, quæ consistit in hoc, quod est esse naturã intellectualẽ per modum actus secundi, in quo distinguitur à natura intellectuali creatã, de cuius essentia nõ est ipse actus secundus intelligendi.

Sed hæc solutio mihi videtur inuoluere cõtradictionẽ, nã intelligere in suo formali, & essentiali conceptu, est actus secũdus vitalis, & operatio, vt dictũ est; ergo non potest præscindere à ratione operationis, & actus secũdi, cũ nihil possit præscindi ab eo, quod est de suo cõceptu, & essẽtia: tũm sic: ergo quomodocũq; cõsideretur, habet formaliter rationẽ operationis supponẽtis esse, atq; ita nõ potest significare peculiarem gradũ essendi præuiũ ad operationem.

Confirmatur, quia quando dicitur intelligere significare peculiarẽ gradũ entis, aut verificatur de intelligere sumpto radicaliter, & in actu primo, aut de intelligere sumpto formaliter, & in actu secundo, non primũ, vt fatentur auctores oppositæ sententiæ, quia iã essentia Dei non consisteret in ipsa intellectione, sed in intellectualitate, ergo secundũ; sed actus secũdus intelligẽdi nequit denudari à ratione operationis, vt ostẽsum est, ergo nequit significare specialẽ gradum essendi præuiũ ad operationem.

Confirmatur secũdò, quia siue intelligere sumatur formaliter pro actu secũdo, & exercitio intelligendi, siue radicaliter pro actu primo, seu virtute intellectiua, siue proxima, siue radicali, adhuc nõ potest esse tota essẽtia Dei, ergo. Probatur antecedẽs, quia intelligere quomodocunq; sumptum demonstratur de Deo à priori per eius immaterialitatẽ, vt ostẽsum est supra art. 1. dub. 2. ergo intelligere non potest esse ipsa essentia Dei: probatur ista consequẽtia, quia essentia Dei est prima eius perfectio, & intelligere supponit in ipso aliã, nẽpe immaterialitatem, per quã à priori demonstratur.

Dices, intellectionem Dei demonstrari à priori per immaterialitatem solũ quo ad nos, & secundũ modum significandi terminorum, sine aliquo fundamento in re, sed præcisè in nostro modo concipiendi.

Sed cõtra hoc est, quod supra art. 1. dub. 5. ad 3. difficultatẽ ostendimus, immaterialitatẽ non habere per nostrum intellectũ, quòd sit ratio à priori intellectualitatis, sed id habere ex se ipsa: & certè cũ in creaturis hoc habeat ex se, & ex natura rei, nõ est ratio cur id nõ habeat in Deo, seclusis imperfectionib⁹, cũ nulla sit ratio implicationis.

Oppositã sententiam nostræ cõclusionis docet Aureol. in 1. dist. 18. & 21. & 35. q. 1. ad. 3. vbi existimat intellectionem diuinã nullã prorsus rationẽ addere essentiæ, sed esse ipsam diuinam essentiam adæquatè; pro qua arguitur. Primò auctoritate Diui Tho. in hoc art. expressè asserentis intelligere Dei esse ipsum esse, & essentiam Dei. 17 *Aureol.* *D. Tho.*

Respõdetur, D. Tho. solũ loqui in sensũ identico, & etiã formali à parte rei, qui sensus admittit distinctionẽ virtualẽ inter essentiã Dei, & eius intellectionẽ: quod verò ita debeat intelligi, constat ex his quæ dictã sunt ex doctrina D. Tho. initio huius dubij, & etiã quia infra. q. 19. art. 1. in fin. corp. docet, quòd sicut intelligere Dei, est esse Dei, ità velle Dei: & q. 20. art. 3. ad. 2. & q. 61. ar. 2. ad. 1. inquit, velle Dei, esse ipsum esse Dei; manifestũ est autẽ velle Dei, solũ identicè esse ipsum esse, & essentiã Dei, vt etiã fatẽtur auctores oppositæ sententiæ. *D. Tho.*

Sed objicies: D. Thom. infra art. 8. huius quæstionis probat scientiã Dei esse causam rerum, quia scientia Dei, est esse Dei; sed hæc ratio esset nullius momenti, si intelligeretur de solã identitate reali, ergo. Probatur minor, quia etiã relationes, & cætera attributa sunt idem realiter, & formaliter cũ essentia à parte rei, & tamẽ ex hac identitate nõ colligitur, quod relationes, & attributa formaliter loquẽdo, sint causa rerum.

Respondeo, hoc argumento conuinci, intelligere Dei esse ipsam Dei essentiã consideratam, vt habet rationem naturæ, vt infra videbimus, non verò vt habet rationem essentiæ, vt ibidem explicabimus.

Arguitur secũdò ratione. Illa est totalis & adæquata essẽtia Dei, quæ habet rationẽ purissimi, & perfectissimi actus essẽdi omniũ quæ possunt excogitari, sed tale est intelligere, ergo in eo consistit tota essẽtia Dei. Maior debet esse certa apud omnes, & minor probatur, quia inter omnes gradus es- 18

sendi perfectior est intellectualitas, & perfecti^ esse intellectuale per modū actus secundi, quā per modū actus primi, siquidē illud admittit potentialitatē, saltē virtualem, hoc verò totaliter excludit illam.

Huic argumēto solet duobus modis respōderi. Primò, solū probare, quod intelligere sit nobilissimus actus in esse intelligibili, non verò in esse entitatiuo; atque ita Dei essentiam non consistere in ipso intelligere actuali, sed in ipso esse à se.

Sed obiicies: In Deo esse entitatiuū non est aliud ab esse intelligibili: ergo si intelligere est perfectissima actualitas Dei in esse intelligibili, etiam erit talis in esse entitatiuo, & ita absolutè, & simpliciter erit perfectissima Dei actualitas. Probatur antecedens, quia esse Dei entitatiuū, est esse immateriale, ergo est esse intelligibile.

Respōdeo, quod licèt in re esse entitatiuū in Deo non sit aliud, etiam formaliter, ab esse intelligibili, est tamen aliud virtualiter, & ad illud presuppositum. Vnde intellectus noster cū fundamento in ipso Deo, distinguit in illo esse ab intelligere, vt amplius infra explicabimus.

Secūda solutio asserit, essētiā Dei cōsistere in purissimo actu habere rationē primi esse, & quia intellectio habet essētialiter rationē operationis supponētis primū esse in Deo, nō potest in ea Dei essētia cōsistere.

Et si obiicias. Si daretur substātia creata, cuius essētia consisteret in sua actualissima cognitione, esset longè perfectior, quā ea, cuius essentia cōsisteret in intellectione radicali, seu in intellectualitate quasi potentiali: ergo cū Deo sit assignanda nobilissima essētia omniū quæ possunt excogitari, debemus eā ponere in actuali cognitione, potiùs quā in radicali: patet consequētia, quia aliàs posset noster intellectus concipere, Deum potuisse meliùs constitui essentialiter, quàm de facto est constitutus.

Respōdetur, antecedēs omnino implicare, & ideò nō est admittendū, quia repugnat operationē, seu actum secundū, qualis est intellectio, esse formalissimè ipsum primum esse, quod ad illam præsupponitur.

19 Arguitur tertiò. Infinitas entitatiua Dei, quæ cōtinet eminenter perfectiones omniū rerū, oritur tanquā à ratione à priori, ex diuina intellectione, ergo intellectio in Deo habet rationē essētiæ: consequētia videtur certa, quia essētia Dei est id, in quo formalissimè cōtinentur rerum omniū perfectiones, & cōsequenter id, ex quo oritur infinitas entitatiua; & antecedēs probatur, quia ratione intellectionis est Deus formaliter omnia intelligibilia, iuxta id quod supra dictū est, intellectū fieri ōnia quæ intelligit: ergo ratione intellectionis continet Deus formaliter omnia, & consequenter ratione intellectionis est infinitus in ratione entis.

Respondetur negando antecedēs, quia potiùs infinitas intellectionis Dei oritur ex infinitate entitatiua ipsius essentiæ, nōn solū vt habet rationē obiecti, & speciei intelligibilis, sed etiā vt habet rationē radicis & principij quasi elicitiui, mediante intellectualitate, & intellectu, nostro modo cōcipiēdi: & ad probationē dico, Deū ratione intellectionis, formalissimè loquendo, esse actu omnia intelligibilia in esse tantū intelligibili, non verò in esse entitatiuo.

Pro cuius intelligētia nota creaturas quatuor modis esse in Deo. Primò, vt sunt idē realiter cū ipso, denudatis imperfectionib^ iuxta illud Ioā. 1. *Quod factū est in ipso, vita erat*: & iuxta illud vulgare D. Aug. *Creatura in Deo, est ipsa creatrix essētia*, & hoc modo creaturæ dicūtur esse in Deo formaliter secundū esse entitatiuū. Secūdo modo, creaturę sunt in Deo, tāquā effectus in sua causa effectiua, & hoc pacto nō sunt in Deo formaliter, sed eminēter, quia hac ratione sūt in Deo cū suis naturalibus imperfectionibus, quas habent admixtas. v.g. lapis nō solū est in Deo, vt est substātia, sed etiā vt est materialis, & corporeus, & homo similiter est in Deo nō solū vt est intellectualis, verū etiā vt est rationalis, ac discursiuus, quiā vtrūq; est quid causatū à Deo, & ita debet esse in illo vel formaliter, vel eminenter. Tertio modo, dicuntur res esse in Deo, vt in cognoscente, nēpe per suā similitudinē, & quasi imaginē, ad eū modū quo vniuersaliter res cognita est in cognoscēte secundum esse intelligibile; & hac ratione sunt omnes creaturę formaliter in Deo secundū esse intelligibile. Tandē quartò, res sunt in Deo, tanquam in idea, & exēplari, ad cuius similitudinē eas produxit, vt supra dicitur q. 13. qui modus reduci potest ad tertium.

Ioan. 1. August.

Ex his quatuor modis essendi creaturarū in Deo, primus presupponitur ad secundū, sicut essentia Dei presupponitur ad omnipotentiā, & vterq; presupponitur ad tertiū & quartū: cuius ratio est, quod vt ostendemus ar. seq. Deus cognoscit creaturas in suā essentia, tanquā in causa in quā continētur, ac proin-

ac proinde cōtinentia earũ in esſētia diuina tanquã in causa preſupponitur ad cognitionem illarũ, & conſequenter ad continentiã earum in ratione intelligibilis, quæ in ipsa cognitione conſiſtit, preterquàquod ex infinitate perfectionis quam habet eſſentia diuina in eſſe entitatiuo, prouenit, quod ſit infinitè perfecta in ratione ſpeciei intelligibilis, & quod per ſe ipsã repreſentet omnia proprio intellectui, antecedēter noſtro modo cōcipiendi ad ipſam intellectionē.

Sed contra hanc ſolutionē obſtant duo. Primũ, quod finitas, vel infinitas intellectionis nō ſumitur, formaliter loquēdo, ex finitate, vel infinitate obiecti entitatiua, & in genere rei, ſed ex finitate, aut infinitate quã habet obiectũ in eſſe intelligibili: ergo malè dicitur infinitatē intellectionis diuinę oriri ex infinitate entitatiua eſsētię: probatur antecedens, quia cognitio non ſumit perfectionē ab obiecto ſumpto materialiter, & in genere entis, ſed ſũpto formaliter in genere obiecti, hoc eſt, in ratione intelligibilis. Alterũ eſt auctoritas D. Tho. qui infra. q. 18. art. 4. ad. 1. docet, *res exiſtentes in Deo, vt in cognoſcente, eſſe ipſam Dei eſſentiã*: ergo in ſententia D. Tho omnino ſunt idem, etiam ſecundũ noſtrum modum intelligendi, res eſſe in Deo, primo, & tertio modo, nēpe ſecundũ eſſe entitatiuũ, & ſecũdũ eſſe intelligibile. Fauet quod infra. q. 19. art. 4. inquit, quod cũ eſſentia Dei ſit eius intelligere, preexiſtunt in eo omnes effectus Dei, vbi rationē, quare idē effectus, qui ad extra cauſatur, preexiſtat in eſſe Dei, aſsignat, videlicet, quia eſse Dei eſt intelligere. D. Tho

Ad primã obiectionē reſpondetur, quod licèt infinitas, quã intellectio diuina habet ex ordine ad obiectũ, ſumatur immediatè ex infinitate quã habet obiectũ in ratione obiecti, nēpe ipſa eſsentia in eſse intelligibili; mediatè tamē ſumitur ex infinitate obiecti, ſeu eſsentiæ in eſse entitatiuo: nã ſicut entitas ex natura rei præſupponitur ad intelligibilitatē, tanquã ratio à priori, ita infinitas entitatiua preſupponitur tanquã ratio à priori, ad infinitatē intelligibilitatis.

Et ſi vrgeas. Deitas, noſtro modo intelligendi, primariò tribuit Deo eſse intellectuale, & ſecundariò tribuit eſse entitatiuum: ergo in Deo, ex infinitate in eſse intelligibili oritur infinitas in eſse entitatiuo, & non è cōtrario: conſequentia eſt euidēs, & antecedens probatur, quia intellectualitas eſt gradus quaſi ſpecificus, & differentialis conſtitutiuus diuinæ eſsentiæ, ſicut rationalitas eſt conſtitutiua humanitatis: ergo ſicut anima rationalis primariò dat homini eſse rationale, & ſecundariò dat eſse ſenſitiuum, & ſubſtantiale, ita deitas primariò dat Deo eſse intellectuale, & intelligibile, & ſecundariò eſse entitatiuum.

Reſpondetur. Nego antecedēs, ad cuius probationē tranſeat antecedens, de quo dubio ſeq. & nego conſequentiam, quia cùm eſse ſenſitiuum ſit gradus eſsentialiter preſuppoſitus ad eſse rationale, implicat dari rationalitatē, niſi habenti priùs ordine naturæ ſenſibilitatem; nam licèt rationalitas ordine perfectionis ſit prior ſenſibilitate, ordine tamē originis eſt poſterior, & eodē modo, quia grad⁹ entis eſt eſsentialiter preſuppoſitus ad gradũ intellectualitatis, & intelligibilis, implicat dari gradus poſterior priùs ordine rationis, quàm detur prior.

Ad alterũ verò ex auctoritate D. Thom. quãtũ attinet ad primũ teſtimoniũ negãda eſt cōſequētia, quia D. Tho. ibi intelligendus eſt de his quę ſunt in Deo, non ſolũ, vt in intelligente pręciſè, ſeu quomòdocũq;, ſed de his quę taliter ſunt in Deo, vt in intelligente, vt ſimul ſint in eo in eſse entitatiuo, ſeu primo modo, quia iſtis dũtaxat nō repugnat idētificari cũ diuina eſsentia. Et ſunt inſtãtię manifeſtę. Prima, nã peccatũ abſolutè dicitur eſse in cognitione Dei, vt fatetur D. Thom. in. 1. diſt. 36. q. 1. art. 3. in corp. & conſequēter videtur poſse cōcedi, quod ſit quodãmodo in Deo, vt in cognoſcente, quia ad hoc ſatis eſt, quod ſit in ipſa cognitione quę cũ Deo identificatur. Dixi quodã modo, quia cũ peccatũ non cognoſcatur à Deo directè, & per ſe, ſed ratione bonitatis oppoſitę, in qua cognoſcitur, non dicitur eſse directè, & per ſe in cognitione Dei, ſed per aliud; & eodē modo dicitur eſſe in Deo, vt in cognoſcēte, & tamē cōcedi nō poteſt abſolutè, peccatũ eſse in Deo, & multò minùs eſse ipsã diuinã eſsentiã, cũ tamē id optimè cōcedatur de materiali peccati. Cui⁹ ratio nō poteſt eſse alia, niſi quia materiale peccati cũ ſit entitas naturalis & bona; eſt in Deo vtroq; modo, nēpe in eſse intelligibili, vt in cognoſcēte, & in eſse entitatiuo idētificato cũ diuina eſsentia: deficiētia verò, ſeu malitia peccati nō eſt in Deo in eſse entitatiuo, quãuis ſit quodãmodo in eſse intelligibili. Vnde Caiet. explicãs prędictũ teſtimoniũ D. Tho. ait, quod quando dicitur, quidquid eſt in Deo, vt in intelligēte, eſt vita Dei, interpretãdũ eſt de intellecto per ſe, ad excludēda mala quę ſunt in- D. Tho. D. Tho. Caietan.

tellecta per aliud, nēpe per bonū oppositū. De quo vide D. Tho. infra art. 10. in arg. 4.

Secunda instantia est in non entibus. v. g. in chimera, in ente rationis, & in negationibus, quę omnia sunt in Deo, vt in intelligēte, vt videbimus infra art. 9. & tamē nō sunt in diuina essētia absolutè, quia nō sūt in Deo secundū esse entitatiuū; nec chimera, aut ens nō identificatur cū Deo à parte rei, sicut perfectiones ceterarum creaturarum.

Tertia instantia est in ente morali, etiam bono, quod nō est formaliter in Deo, absolutè loquēdo, licèt sit in eius cognitione, & cōsequenter in Deo, vt cognoscēte. Cuius ratio est, quia esse morale non cōuenit rebus, nisi in ordine ad voluntatē subditā legi, vt dicitur. 1. 2. q. 18. volūtas autē diuina nulli legi, vel volūtati subdita esse potest.

22 Arguitur quartò. Si intellectio diuina est quid ratione distinctū ab essentia, & ei superadditū, sequitur, quod essētia diuina habeat se respectu intellectionis, vt perfectibilis per illā, nostro modo intelligēdi: consequēs est falsū, ergo & antecedens; patet sequela, quia intellectio ex propria ratione est act⁹, & perfectio intelligētis, ac proinde cōsequēs est, vt intelligēs habeat se respectu intellectionis, vt perfectibile per eā, siue intellectio distinguatur ab eo realiter, siue sola ratione cū fundamēto in re. Falsitas verò consequētis probatur, quia si essētia Dei cōciperetur à nobis, vt perfectibilis per suā intellectionē, sequeretur, quod vt sic, nō conciperetur, vt infinitè perfecta, & cōsequenter, quod non esset essentia Dei. Probatur ista sequela, quia quod cōcipitur, vt vlterius perfectibile, etiā nostro modo concipiēdi, concipitur, vt non infinitè perfectum.

Confirmatur primò, quia essētia Dei non est potētialis, sed in vltima actualitate constituta, ergo non consistit in intellectualitate radicaliter sumpta, à se existente, sed in ipso actuali intelligere.

Confirmatur secundò, quia intelligere est de essentia Dei, ergo non pręsupponit essentiā: consequētia est euidēs, quia idē non potest pręsupponere se ipsum; & antecedēs probatur, quia ista propositio, Deus intelligit, nō est accidētalis, ergo essentialis: ergo prædicatum est de essentia subiecti.

Respōdetur negādo minorē. Neq; arguit imperfectionē repugnātē actui puro, quod diuina essentia cōcipiatur, vt quasi perfectibilis per suā operationē immanentē, & per sua attributa, dūmodo tales operationes & attributa non sint realiter distincta ab ipsa essentia, neq; essentia sit in potentia reali physica, aut metaphysica. Et ad probationē nego sequelā, quia vt essentia diuina sic cōcepta, vt pręsupposita ad actualem intellectionē, & ab ea distincta, sit infinita simpliciter in ratione essētiæ, satis est, contineat quasi in radice suas operationes, & attributa. Et est instātia manifesta in actu volūtatis diuinę, qui etiā iuxta contrariā sentētiā est extra rationē diuinæ essentiæ, ita vt eā supponat totaliter, & adæquatè constitutā; & nihilominus habet se respectu illius, vt perfectio; nā sicut intellectio est perfectio intelligentis, ita amor est perfectio amātis, & volitio volentis; & consequenter essentia Dei se habet vt perfectibilis respectu illius, nostro modo intelligendi, nō minus, quā respectu intellectionis. Nec propter hoc sequitur, quod essentia Dei, vt præsupposita suo amori, non sit, neq; cōcipiatur vt infinitè perfecta, quia licèt concipiatur à nobis, vt vlterius perfectibilis formaliter; siquidē vt sic, non cōcipitur vt formaliter intelligens, aut volēs, neq; vt formaliter iusta, & sapiēs; non tamen cōcipitur vt perfectibilis vlteriori perfectione, qua antea omnino careret, etiā radicaliter, quod esset necessariū, vt non conciperetur, vt infinitè perfecta. Et idem prorsus argumentū fieri potest de attributis, quę supponunt essentiam, & sunt formales perfectiones illius.

Ad primā cōfirmationē dico, essētiā Dei nō esse potentialē, sed cōstitutā in actu vltimo; ille tamē nō est operatio, quia vt dictū est, operatio nō pertinet ad ordinē essendi, cū potiùs illū supponat; sed actus vltimus essendi est existētia, atq; ita essentia Dei antecedenter ad intellectionē, est cōstitutā in actu vltimo essendi per existentiā à se ipsa.

Ad secundā confirmationē respondetur distinguēdo antecedēs, pro quo nota dupliciter intelligi aliquid esse de essentia Dei. Primò, propter exigentiā rationis formalis ipsius diuinę essētię pręcisè cōsideratę, & hoc modo intelligere nō est de essētia Dei, quia tota ratio formalis essentię diuinę consideratę sub pręcisa ratione essentię, pręscindit ab operatione, atq; ita nulla operatio pertinet ad essentialē cōstitutionē illius, vt etiā videbimus dub. seq. Secūdò, propter amplitudinē, & infinitatē talis essētię, quæ ea est, vt habeat vim identificandi sibi formaliter & essentialiter quidquid ei coniungitur, & hoc modo nō solùm intelligere, sed etiam velle, & cætera attributa, & relationes sunt de essētia Dei. Quo posito negandum

est

est antecedens in primo sensu, & concedẽdũ in secundo; & similiter eodẽ modo est distinguendum cõsequẽs, ac cõcedẽdũ in secundo sensu, nempe, intelligere in Deo nõ præsupponere essentiã, vt actu idẽtificantẽ sibi omnia, quæ sunt in ipsa: negandũ verò in primo sensu hoc est si intelligatur de essentia quantũ ad id præcissẽ, quod exigit ex sua ratione formali: quia, vt sic cõsiderata, non includit ipsum intelligere sed potiùs intelligere est extra rationẽ illius, & eam supponit actu existẽtem; sicut operatio supponit essentiã, & existentiam rei operãtis.

DVBIVM III.

Vtrum saltẽ intelligere sit constitutiuum essentiæ diuinæ.

23 CONCLVSIO est negatiua, quę sequitur manifestè ex ratione, qua probata est cõclusio dubij precedẽtis: nam, si essentia Dei, vt sic præsupponitur ad omnẽ operationẽ, etiã intellectualẽ: ergo nulla operatio, etiam, si sit ipsa intellectio, potest esse constitutiuũ illius. Antecedẽs patet, ex dictis dubio precedenti, & cõsequẽtia probatur: quia res constituta nõ potest præsupponi ad suũ constitutiuũ, neque concipi præcisse ab eo; sicut cõcipi nõ potest album sine albedine, aut homo sine rationalitate.

Et confirmatur: quia per hoc præcissẽ quòd cõcipiamus Deũ, vt substantiã intellectualẽ habentẽ esse per essentiã, seu à se antecedenter ad actualẽ intellectionẽ, concipimus Deũ sufficiẽter distinctũ quasi specificè ab omnibus substãtijs creatis, etiam intellectualibus: ergo concipimus Deũ, vt sufficienter constitutũ in sua quasi specie. Probatur cõsequẽtia: quia idẽ est principium constitutiuũ, & distinctiuum: neque enim posset cõcipi Deus, vt distinctus à creaturis, nisi conciperetur, vt cõstitutus in se ipso; cũ priùs ratione sit rẽ esse in se, & ad se quã esse in ordine ad aliud.

Dices essentiã Dei nõ præsupponi ordine rationis cũ fundamẽto in re totaliter, & adæquate cõstitutã antecedẽter ad intellectionẽ actualẽ; sed solùm præsupponi cõceptũ inadæquatũ essentiæ, quasi potentialẽ, nẽpe, entitatẽ viuentẽ, ac intellectualẽ existẽtẽ à se ex qua, & ex ipsa actuali intellectione tãquã ex altero conceptu non adæquato, & quasi differentiali, constituitur integra essentia Dei.

Sed cõtra est. Primò quòd operatio ex natura rei supponit esse, seu existentiam, operãtis, vt dictũ est: ergo supponit eius essentiã integrè cõstitutã. Probatur cõsequẽtia: quia existẽtia est terminus, & cõplemẽtũ essentiæ; nõ verò partis essentiæ.

Confirmatur: nã si conceptus obiectiuus intellectionis actualis esset cõceptus differẽtialis constitutiuus essentiæ diuinæ, & distinctiuus illius a creaturis, sequeretur, quòd alter cõceptus obiectiuus, nẽpe, substãtiæ viuentis, intellectualis existẽtis à se esset cõmunis Deo & creaturis: cõsequens est falsum: ergo & antecedens. Patet sequela: nã, si non esset communis, sed proprius solius Dei, iam sequeretur Deũ per illũ distingui à creaturis, & consequenter, per illũ cõstitui in ratione Dei, qua de causa conceptus animalitatis est cõmunis homini, & cęteris animalibus, & homo per solã rationalitatẽ distinguitur ab illis. Falsitas verò cõsequentis probatur, nã per hoc solum, quòd intellectualitas Dei sit à se ipsa per essentiã antecedẽter ad actualẽ intellectionẽ: intelligitur sufficientissime distincta ab omni natura intellectuali creata, quę nõ habet esse per essẽtiã & à se, sed participatũ ab alio: ergo intelligitur sufficiẽter constituta in esse quasi specifico Dei.

24 Cõtrariã sententiã docet Suarez tom. 2. in metaphi. disputio. 30. sessio. 6. & clarius sessio. 15. n. 14. & sessio. 16. n. 14. vbi existimat intellectionẽ diuinã esse de essentia Dei, tãquã eius formale cõstitutiuũ. Suarez.

Fundamẽtũ huius sententiæ quatenus distinguitur ab eo, quo asserit intellectionẽ esse totã integrã essentiã Dei, quã impugnauimus supra, potest esse, quòd inter omnia prædicata essentialia, quę de Deo cognoscimus, intelligere in actu secundo habet se tãquã determinatiuũ aliorũ: ergo intelligere concipitur à nobis, vt constitutiuum diuinæ essentiæ.

Respõdetur negãdo antecedẽs: nam vt dictũ est dubio precedẽti in solutione ad vltimũ, intelligere 1 õe st prædicatũ essentiale ex exigẽtia rationis formalis ipsius essẽtię diuinę, sicut sunt prędicata, quę pertinẽt ad illius cõstitutionẽ, sed dicitur prædicatũ essẽtiale, sicut cętera attributa, & sicut actus volũtatis propter amplitudinẽ, & infinitatẽ diuinę essentiæ, quę talis est, ve

vt secũ identificet quidquid in ea est. Vnde gradus differentialis in Deo est ipsa intellectualitas considerata adæquate, vt includit, etiam immaterialitatem: nam intellectualitas ex propria ratione duo habet: vnum est esse receptiuam specierum rerũ cognoscẽdarũ: & alterũ esse cognoscitiuã illarũ, & hoc secundũ oritur ex primo, tãquã ex ratione à priori; ex vtroque tamẽ integratur gradus intellectualitatis.

Pro quo notãdũ: perfectiones diuinas esse in duplici differẽtia: nã quędã sunt quæ licèt in re sint de ratione formali essentiæ propter eius amplitudinẽ, & infinitatẽ: tamẽ vt à nobis intelligũtur supponũt ipsã essentiã cõstitutã in sua, quasi specie, & ratione formali, cui intelligimus prædictas perfectiones aduenire: huiusmodi sunt sapiẽtia iustitia, & cætera attributa; & similiter intelligerè, & velle in actu secũdo, quæ licèt pertineãt ad rationẽ formalẽ, & essentialẽ Dei secũdũ rẽ: nõ tamẽ secũdũ nostrũ modũ intelligendi: nã cum ex propria ratione supponãt essentiã, non possunt esse de essentiali constitutione illius; sicut neque propter eandẽ rationem volitio potest esse de essentiali constitutione intellectionis.

Ex attributis verò alia sequũtur essẽtiã, vt habet rationẽ essentię, qualia sunt, quę abstrahũt ab operatione, vt infinitas, immẽsitas simplicitas, & alia huiusmodi: alia autẽ sequũtur essẽtiã vt habet rationẽ naturæ, qualia sunt, quæ dicunt ordinem ad operationẽ, vt iustitia, sapiẽtia, & alia huiusmodi: quędã verò perfectiones sunt, quæ ita cõueniũt essentiæ, vt sine illis nõ possit intelligi essentia integra, & cõpleta: quia sunt prædicata, & gradus, ex quibus quasi constituitur ipsa Diuinitas in sua, quasi specie, & ratione formali; & ita pertinent ad essentiã Dei vtroque modo, scilicèt, & secundum rem, & secundum nostrũ modum concipiendi.

Istæ autẽ sunt in duplici differentia: nã aliæ sunt primæ, & radicales, quæ ad nullas alias priores reduci possunt, vt quòd Deus sit ens, substãtia spiritualis, & intellectualis: aliæ vero sunt, quasi cõsequentes ad alias secundũ rationem prioris, vt vnitas, veritas in essendo, & bonitas, quæ cõsequuntur diuinã entitatem, sicut propietates entis sequuntur ens. Ex his omnibus illæ, quæ sunt primę & radicales pertinent primariò ad cõstitutionẽ; tũ essentiæ; tũ naturę diuinę. Inter quas nonullæ sunt quasi cõmunes, vt ratio entis, substãtiæ, & vitæ: aliæ vero, quasi differentiales, vt spiritualitas, & intellectualitas per essentiam.

Nota secundo: quòd quãdo dicimus intellectualitatẽ adæquatè consideratã, & vt includit vtramque rationẽ, nẽpe, spiritualitatis, & principij intellectiui, esse gradũ, quasi differentialẽ constituentem diuinã essentiam: debet intelligi de diuina essentia, vt habet vtramque rationẽ, scilicet, essentiæ, & naturę, ita vt tribuẽdo singula singulis, si cõsideretur vt præcissè habet rationẽ essentiæ abstrahentẽ ab operatione, cõstituatur vltimò per spiritualitatem à se existente, seu per spiritualitatem per essentiã: si verò consideretur vt habet rationem naturę, constituatur per intellectualitatem, siue in actu primo, siue secundo, vt videbimus dubio sequenti.

Sed contra hanc solutionẽ ita explicatã objicies. Omnes isti gradus sunt communes Deo, & creaturis: ergo per nullũ illorũ constituitur Deus in sua quasi specie, & ratione formali. Consequentia patet: quia gradus constitutiuus rei est simul distintiuus illius à cæteris, antecedens vero probatur: quia per hoc quòd cõcipiamus Deũ esse substãtiam spiritualẽ, & intellectualẽ, quasi in actu primo pręcisso ab actu secundo, nõ cõcipimus aliquid distinctũ à cæteris creaturis intellectualibus: ergo omnes illi gradus sunt cõmunes. Probatur hoc antecedens: quia solũ concipimus Deũ, vt distinctum à creaturis intellectualibus, quãdo concipimus Deum habere talẽ modũ intellectualitatis, vt actualis intellectio non sit accidens ei super additum; sed sit identificata cum ipso. 25

Respõdetur, quãtùm attinet ad constitutionẽ essentiæ diuinæ in ratione essentiæ, quidquid sit de cõstitutione illius in esse naturę, de quo dubio sequẽti, quòd illi gradus, vt habiti per essentiã, & à se nõ sunt cõmunes Deo, & creaturis; sed proprij solius Dei: in quo sensu ad argumẽtũ in forma negandũ est antecedens, & ad probationẽ similiter, ad cuius probationẽ dicitur: quod licèt quãdo cõcipimus Deũ intelligere in actu secundo per intellectionem cum ipso identificatam, concipiamus Deum distinctum à cæteris creaturis intellectualibus: tamen hæc non est prima ratio distinctionis Dei ab illis: sed quan-

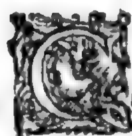
quádo priùs ratione concipimus illū, vt entitatē substantialē, & spiritualē habentem esse per essentiam, seu à se.

Etsi objicias. Ergo spiritualitas non est gradus differentialis constitutiuus essentiæ diuinæ in ratione essentiæ; sed esse à se. Probatur consequentia: quia per hoc quòd cōcipiamus Deū præcissè, vt est ens à se existens, non considerato gradu substantiæ, nec spiritualitatis, concipimus Deum sufficiēter distinctū à creaturis: ergo constitutū in se. Consequentia ista patet: quia eo constituitur Deus in esse Dei, quo distinguitur à creatura: antecedens autē probatur: quia creatura distinguitur sufficienter à Deo ratione entis existentis ab alio: ergo Deus distinguitur sufficienter à creatura ratione entitatis existis à se.

Respondetur. Nego consequētiā, ad cuius probationē dico: non posse nos cōcipere Deū, vt existentē à se, nisi antecedenter ad talē modū existendi concipiamus Deū, vt tale ens, nempe, vt substantiam spiritualē; sicut non possumus concipere hominē quatenùs est ens habens existentiā participatam, nisi cōcipiamus omnes gradus inferiores ad ens pertinētes ad constitutionē essentialē hominis vsque ad vltimā differentiā specificā. Cuius ratio est: quòd existentia non sequitur inmediatè ad gradum entis, neque ad gradus essentiales, quasi cōmunes; sed ad gradū specificū, vel quasi specificum infimū; siquidē existētia supponit essentiā: & quia gradus specificus in essentia diuina, vt habet rationē essētiæ, est spiritualitas; ideò ad illā sequitur existētia à se nostro modo intelligendi cū fundamento in re.

DVBIVM IIII.

Vtrū intelligere sit constitiuū essentiæ diuinæ, saltem in ratione naturæ?



26 ONCLVSIO est affirmatiua pro cuius intelligētia nota ex D. Thom. infrà quæst. 39. ar. 2. ad 3. & opusculo 30. lect. 2. quòd licèt essentia, & natura Dei sint idē; differunt tamē secundū rationē nostram cū fundamēto in re in hoc, quòd essentia est principiū essēdi: natura verò est principiū operādi; atque ita eadē Diuinitas, vt habet rationē essentiæ, dat Deo esse ciuśnū; vt natura autē dat illi, quòd operetur vt Deus; ex quibus primū præsupponitur ad secundū, sicut prius est esse, quàm operari. Ex quo fit, vt Diuinitas, seu essentia Dei cōsiderata, vt habet rationē essentiæ, præscindat, ab operatione; minime verò cōsiderata, vt habet rationē naturæ, vt ex D. Aug. & Aristo. explicuimus suprà ar. 1. huius quæstionis dubio 2. in solutione ad septimam difficultatem. *D. Aug. Arist.*

D. Tho.

Quo posito cōclusio nostra est expressa D. Tho. loco citato dubio præcedēti in 1. argumento cōtra cōclusionē, & clariùs infrà q. 27. art. 2. vbi docet ideò processionē Verbi diuini esse generationē, quæ est cōmunicatio naturæ diuinæ, quia in Deo idē est esse, & intelligere, quæ ratio non cōuinceret si intelligeretur de identitate solū reali: nā hoc modo etiā velle Dei est esse Dei, & cōsequēter processio spiritus sancti dicenda esset generatio: propter, quòd D. Tho. eadē q. art. 4. ad primū, negat ex idētitate reali sumēdā esse rationē generationis: debet igitur D. Tho. intelligi de idētitate formalissima, nō solūā parte rei; sed etiā per ordinē ad nostrū intellectū, ita vt intelligere sit ipsamet natura Dei; aut saltē eius formale cōstitutiuū. *D. Tho.*

Et cōfirmatur vrgētiùs prædicta ratio D. Tho. Nā illud habet rationē naturæ in Deo secūdū formalissimā rationē, quod per se primò cōmunicatur Filio per naturalē generationē ex vi suę processionis: sed quod ei ita cōmunicatur est ipsū intelligere, seu ipsa actualis intellectio: ergo hęc est ipsa Dei natura, saltē inadequatè. Maior est certa: quia generatio naturalis per se primò, & ex vi sua est cōmunicatiua ipsius met naturæ generātis: minor verò probatur: quia in diuinis generare, & dicere sunt omnino idē, ita, vt inter vtrūque nulla sit distinctio, etiā virtualis: tū, quia Filius in diuinis procedit, vt verbū, adeò, vt ratio Verbi sit formalissimè ratio Filij, & è cōuerso, vt nūc suppono ex materia de Trinitate: tū etiam: quia aliàs actus notionales plus ęquo multiplicarentur: sed generare est formalissime cōmunicare naturā: vt de se patet, & dicere est cōmunicare notitiā, seu intellectionē, vt etiā patet: ergo cōmunicare naturā diuinā formalissimè est cōmunicare notitiā, & intellectionē diuinā: ergo natura Dei, vel est ipsa notitia, seu intellectio, vel illā essentialiter includit.

Confirmatur secundò eadem ratio D. Thomæ: quia si generatio, & dictio in Deo non differunt virtualiter, seu ratione nostra cũ fundaméto in re; sed solũ in modo significandi: ergo neque etiam differũt termini, qui per illas cõmunicãtur; siquidẽ distinctio virtualis terminorum sufficiens esset ad distinctionem virtualem actionum: igitur cum termini cõmunicati per generationem, & dictionem sint natura, & intellectio, sequitur inter vtrãque nõ esse distinctionẽ virtualẽ.

Et denique confirmatur eadem ratio. Quia si natura diuina integrè constituta præsupponeretur ad actualem cognitionem, sequeretur secundam personam Trinitatis priùs virtute procedere, vt Filium, quàm, vt Verbum: sed consequens est falsum: ergo. Probatur sequela: quia priùs ratione communicaretur ei natura, quàm notitia; atque ita priùs ratione esset similis in natura, ratione cuius est filius, quàm in notitia, ratione cuius est Verbum: falsitas vero consequentis probatur: tum primò: quia secunda persona Trinitatis non accipit naturam diuinam per aliquam aliam actionem distinctam à dictione, seu productione Verbi: cùm eius processio sit per emanationem intellectualem; sed dictio est per se primò communicatiua notitiæ: ergo secunda persona Trinitatis non accipit priùs à Patre naturam, quàm notitiam: tum secundò; quia aliàs in diuinis ratio Filij non esset eadem formalissimè cum ratione Verbi, quod omnes Theologi existimant periculosum in fide: tùm tertiò: quia iam sequeretur relationem Filij ad Patrem esse diuersam in diuinis à relatione Verbi ad dicentem, seu loquentem & consequẽter, esse ponendas in diuinis quinque relationes reales, cõtra D. Tho. infrà q. 28. art. 4. quem omnes sequũtur.

27 Ratio autẽ cõclusionis à priori esse potest, quòd intellectualitas est quasi differentia specifica constitutiua naturæ diuinæ in suo esse, quasi specifico: sed non est talis ratione principij intellectiui, seu radicalis: ergo est talis ratione actualis intellectionis. Cõsequẽtia patet, & maior, præterquàm, quòd est D. Tho. infrà q. 93. art. 2. admittitur cõmuniter à Theologis; minor vero probatur: quia Diuinitas nõ distinguitur in ratione naturæ intellectualis à cęteris per intellectualitatẽ radicalẽ, etiam nostro modo intelligẽdi; sed per actualẽ intellectionẽ: ergo nõ cõstituitur in ratione naturę per illã; sed per intellectionẽ. Ista consequẽtia est euidens, cùm idẽ sit principiũ cõstitutiuũ & distinctiuum: antecedens verò probatur: quia non distinguitur à cęteris nisi ratione peculiaris modi intellectualitatis, qui consistit in hoc quod ipsa intellectualitas sit suamet intellectio, ita, vt intelligere cõueniat ei essentialiter, & non sit aliquid distinctũ à propria intellectualitate etiã radicaliter & ei realiter superadditũ.

Dices: antecedẽter ad actualẽ intellectionẽ, distingui sufficiẽter Deitatẽ in ratione naturę a cęteris, per hoc quod sit intellectiua radicaliter à se ipsa & per essentiã.

Sed contra: quia esse talem a se, vel ab alio non pertinet ad rationẽ naturæ, vt natura est, sed vt essentia est: quia vt suprà diximus sola essentia, vt sic, est principium essendi: ergo distinctiuum Deitatis in ratione naturę a cęteris naturis creatis non debet desumi ex esse, vel non esse a se: quia hoc pertinet ad Deitatẽ, vt habet rationem essentiæ; sed per aliquod pertinẽs ad naturam in ratione naturæ, quæ cũ nõ pręscindat ab operatione; sed potiùs eã inuoluat, nihil aliud videtur esse posse, quàm ipsa operatio.

Dices: licèt hoc ita sit; sufficienter tamen distingui, & constitui antecedenter ad intellectionẽ per intellectualitatẽ radicalẽ eius rationis, vt petat reduci ad actum secundũ intelligendi se ipsa essentialiter, & non per aliquid accidentale sibi per additũ. Sicut natura angelica, & humana distinguuntur inter se in ratione naturæ intellectualis: nõ per actualẽ intellectionẽ, quæ sit simplex intuitio, aut discursus, sed per intellectualitatẽ radicalẽ eius cõditionis, vt vna postulet reduci ad actũ secundũ per discursum, qualis est humana; altera verò sine illo, qualis est angelica.

Sed contra hoc est. Quòd natura diuina cõstituenda est perfectissimo modo possibili, & ex cogitabili: sed perfectiùs constituitur per actualem intellectionẽ, quã per radicalẽ: siquidem intellectualitas radicalis admittit potentialitatẽ, saltẽ nostro modo cõcipiẽdi, quã intellectio actualis prorsus excludit; & ex alia parte nõ repugnat; siquidem operatio non est extra rationẽ naturæ cũ potiùs eã inuoluat;

luat;ergo. Neque exēplū adductū aliquid cōuincit:tùm:quia natura intellectualis creata nō est infinitæ perfectionis, sicut diuina,&ita nō est constituenda modo perfectissimo:tū etiā:quia actualis intellectio creata est accidēs superadditū naturæ intellectuali;& ita non potest esse de essentiali cōstitutione illius.

Cęterū pro oposita sententia negatiua satis probabili arguitur primò cōtra cōclusionē. Intellectio diuina pręsupponit attributa, & relationes,& creaturas, etiā possibiles:ergo supponit naturā diuinam constitutā; atque ita nequit esse de illius constitutione. Antecedens patet: quia sunt obiecta diuinæ intellectionis: nā cùm cognitio,qua Deus cognoscit se ipsū,sit intuitiua,habet pro obiectoquidquid est in Deo formaliter:&cōsequēter attributa,& relationes:& cū similiter sit cōprehensiua,habet pro obiecto quidquid est in Deo eminēter;acproinde creaturas possibiles:cōstat autē obiectū præcedere actū,quo attingitur,saltē virtualiter,seu ratione nostra cū fundamēto: cōsequentia verò probatur: quia potentia generatiua,paternitas, omnipotētia, & alia attributa: quibus Deus operatur ad extra supponunt Deitatē constitutamin ratione naturæ,vt patet:ergo si ista præsupponuntur ad intellectionē, vt ostēsum est,sequitur de primo ad vltimum,quòd ipsa diuina natura pręsupponatur ad primam cognitionem.

Respōdetur hoc argumēto solù conuinci diuinā intellectionē, quatenùs attingit attributa,& relationes non esse cōstitutiuā diuinæ essentię:nō tamē probatur nō esse cōstitutiuā illius vt præcissè terminatur per se primò,& inmediatius ad essentiā,quæ licèt quatenùs obiectū præsupponatur ad intellectionē;nō pręsupponitur ad illā,vt habēs rationē naturę; sed vt habens rationē essentiæ.

Pro exacta tamē huius solutionis intelligētia reuocandum est in memoriam id,quod suprà diximus dubio secundo huius disputationis in notabili pro conclusione,nēpe,intellectionē diuinā posse dupliciter cōsiderari: primò absolutè, & simpliciter,vt dicit præcissè notitiā sui obiecti:secūdò vt suprà rationē formalē notitiæ addit aliquē specialē modū, scilicèt,quòdsit intuitiua, aut cōprehēsiua: & licet intellectio,qua Deus intelligit se ipsum,vtrāque rationē habeat; cæterū secundū priorē præcissè est De constitutione essentiali diuinæ naturæ;secūdùm verò posteriorem,supponit naturam constitutam,& est eius attributum.

Quo posito ad argumentū in forma distinguendum est antecedens, & concedendum, si intelligatur de cognitione diuina,secundo modo sumpta, vt est vnū ex attributis,vt optimè probat argumentū:quia hac ratione est cognitio intuitiua,& cōprehensiua:est autē negandū antecedēs,si intelligatur de cognitione primo modo sumpta:quia,vt sic pręscindit à ratione intuitiuæ,& cōprehensiuę. Et eodē modo est distinguendū consequens,& negandū,si sermo sit de cognitione primo modo sumpta, & cōcedendū,si intelligatur de cognitione sumpta secundo modo;sed in hoc sensu non est contra nostrā conclusionē, quæ non intelligitur de intellectione,vt intuitiua ac cōprehensiua:quia vt sic,est attributū & supponit naturā;sed intelligitur de cognitione,vt pręcissè est notitia essentiæ Diuinę.

Arguitur secundò. Intellectio diuina ex propria ratione supponit naturā diuinā constitutā:ergo non potest esse cōstitutiuum illius. Consequentia patet,& antecedena probatur:quia supponit tāquā rationem à priori vim intellectiuā proximam,& radicalē ab ipsa actuali intellectione virtualiter distinctā:ergo supponit naturā diuinā constitutam in esse naturæ. Patet ista cōsequentia:quia iam supponit Deitatē,vt principiū operationis, quod est de ratione naturæ:antecedēs verò,præterquàm,quòd à nobis asseritur suprà art. 1. dub. 1. ad primum,& alibi sæpe,potest probari. Tùm: quia de fide est in Deo esse intellectū:sed intellectus ex sua formali ratione nihil aliud est, quàm vis intelligēdi proxima,siue hæc in Deo sit proprie appellāda potētia intellectiua,saltē ratione nostra cū fūdamēto,siue nō sit apellāda potētia:ergo intellectio in Deo supponit intellectū,& vim intelligendi. Tùm secundò,quia negandū nō est Deū posse intelligere: ergo in eo est ponēda vis intellectiua,quæ saltē nostro modo cōcipiēdi præsupponatur ad actualē intellectionē. Consequentia videtur euidens ex ipsis terminis:quia nihil aliud est posse intelligere,quā habere virtutē intelle-

intellectiuã: probatur verò antecedens: quia ista propositio est falsa: Deus nõ potest intelligere; siquidem de facto intelligit: ergo eius contradictoria est vera.

Respondetur negando antecedens, & ad probationẽ nego consequentiã: quia, licet intellectio Dei supponat intellectũ ab ea virtualiter distinctũ, & similiter intellectualitatẽ radicalẽ, à quibus, quasi inchoatiuè cõstituitur Deitas in ratione naturæ: quia tamen constitui debet nobiliori modo excogitabili ex possibilibus; ideò constitutiuum formale illius, & adęquatũ non est ipsa intellectualitas radicalis, aut proxima; sed actualis intellectio, vt ostensum est.

30 Arguitur tertiò probando, quòd intellectio diuina, saltem, vt intellectio sui ipsius non possit esse de cõstitutione formali diuinæ naturę, quod ita probatur. Nam priùs virtualiter, seu ratione nostra cũ fundamento in re terminatur intellectio diuina ad essentiã directè, quã ad se ipsam reflexè: ergo pro illo priori constituit essentiã in ratione naturę; atque ita, vt cognitio sui ipsius iam præsupponit naturam constitutam.

Et confirmatur. Quia priùs est, quòd ipsa intellectio diuina sit cognoscibilis, quã, quòd sit actu cognita: tum: quia obiectũ pręsupponitur ad actũ, quo cognoscitur: tum etiam: quia ideò cognoscitur: quia cognoscibilis est: ergo non pertinet ad constitutionẽ naturæ, vt cognita est; sed vt cognoscibilis est. Tunc sic: sed hoc habet quatenùs est cognitio directa essentiæ: ergo, vt sic præcissè est de constitutione diuinæ naturæ.

Confirmatur secundò. Quia si esset de constitutione essentiali diuinæ naturæ, vt cognita: ergo cũ cognitio, a qua dicitur cognita, sit etiã cognoscibilis, debuit cognosci per aliã cognitionẽ; & cũ hęc similiter sit cognoscibilis; etiã per aliã; & ita in constitutione diuinæ naturæ esset processus in infinitũ, quod est absurdũ; siquidẽ numquã posset concipi à nobis, vt cõstituta, vel à fortiori est deueniẽdũ ad aliquã cognitionem, quæ ab ipso Deo nõ sit cognita, quod est absurdum.

Quidam conuicti hoc argumẽto dicunt in diuina intellectione: esse duplicẽ rationẽ virtualiter diuersam, seu ratione nostra cũ fundamẽto in re: alterã directã, quæ est cognitio diuinæ essẽtiæ: alterã reflexã, quę est cognitio ipsius cognitionis diuinæ essentiæ. Ex quibus dicũt illã priorẽ supponi ratione nostra cũ fundamento in re ad posteriorẽ: sicut omne obiectũ supponitur ad actũ, quo attingitur, iuxta quod asserũt intellectionẽ diuinã secundũ priorẽ rationẽ pertinere ad constitutionẽ essentialẽ diuinæ naturæ: non verò secũdũ posteriorẽ; sed vt sic supponere illã constitutam. Ad eum modum, quo in solutione ad primũ dictum est de eadẽ cognitione diuina, vt terminata ad attributa, & relationes, pręsupponere naturam Dei constitutam.

31 Sed hæc solutio displicet: quia quàmuis diuina intellectio distinguatur virtualiter, ab essentia diuina, quã habet pro obiecto, quasi directo, vt diximus dubio secundo huius disputationis: tamen nõ distinguitur virtualiter quatenùs est cognitio directa essentiæ, à se ipsa quatenùs est cognitio, reflexa sui ipsius: ergo non terminatur priùs virtualiter ad essentiã, quã terminetur ad se ipsam; sed solũ secundũ considerationẽ nostrã sine fundamento in re ipsa; & consequenter, non est constitutiua naturæ priùs virtualiter, quàm sit cognitio sui ipsius. Cõsequẽtia patet, & antecedens probatur: quia si cognitio directa essentiæ, & cognitio reflexa cognitionis essentiæ essent duę cognitiones virtualiter distinctæ, euidẽter sequeretur dari processum in infinitum secundũ rationẽ nostrã cũ fũdamẽto in re in diuinis cognitionibus, vt conuincitur in secunda confirmatione argumenti: nam illa cognitio reflexa distincta à cognitione directa, est etiã cognoscibilis per aliã reflexã, & illa per aliã in infinitũ. Quòd si dicas non cognosci per aliã; sed per se ipsam: idem dici poterat de priori, scilicèt de directa.

Quare respondetur aliter negando antecedens: quia cũ illæ duæ rationes non sint virtualiter distinctæ, vna nõ præsupponitur virtualiter ad alterã; sed habent omnimodã simultatem; ac proinde non potest cũ fundamẽto in ipsa re concipi diuina intellectio vt terminata ad essentiã, quin simùl cõcipiatur, vt reflexè terminata ad se ipsam.

Obiecies. Vt terminata ad essentiã est directa, & vt terminata ad se ipsam est reflexa: ergo in ipsa est sufficiens fundamẽtum distinctionis.

Respon-

Respondetur, quòd esset sufficiens fundamentum, si esset proprie ac formaliter directa, & propiè, ac formaliter reflexa, ad quod erat necessarium, quòd essentia diuina, in quam, quasi directe tẽdit, esset res distincta ab ipsa cognitione, & extra eam existens: at quia intellectio diuina essentialiter includit ipsã essentiã (vt nũc suppono) nõ potest cõcipi à nobis tẽdens in essẽtiã, vt obiectũ sibi extraneũ; qua de causa nõ potest cõcipi, vt formaliter directa, neque, etiam, vt formaliter reflexa: quia adhoc, opus erat, quòd esset cognitio cognitionis formaliter directæ. Quare vnica, ac simplicissima ratione indiuisibili virtualiter, & quæ distingui nò potest cũ fundamento in re, in duos conceptus obiectiuos, quorum vnus sit cognitio directa, & alter reflexa, æquiualet vtrique seclusis imperfectionibus, & est cognitio diuinæ essentiæ, ac sui ipsius; & secundum vtramque rationem sola nostra consideratione sine fundamento in ipsa re, distinctam, est constitutiua diuinæ naturæ.

Ad primam confirmationẽ distinguo antecedens: prius est cognoscibilis, quàm cognita prioritate virtuali à parte rei, seu rationis ratiocinatæ cum fundamento in ipsa re, nego antecedẽs: prioritate rationis ratiocinantis, quæ nullũ habet fundamentũ in ipsa diuina intellectione; sed solum in intellectione creata, quæ cognoscitur reflexè per cognitionẽ posteriorẽ à se distinctã, ad cuius similitudinem concipere possumus cognitionẽ diuinã, vt reflexè cognitã; concedo antecedens: sed neganda est consequentia: quia, vt esset bona oporteret quòd antecedẽs esset verũ de prioritate virtuali, seu rationis rationatæ, quę haberet fundamentũ in ipsa diuina intellectione. Neque potest habere tale fundamẽtũ ex eo, quòd obiectum debet pręsupponi virtualiter ad sui cognitionẽ: quia hoc intelligitur de obiecto motiuo, qualis est essentia, nõ verò de inadęquato pręcisse terminatiuo: Vnde cognitio diuina non dicitur cognoscibilis nisi per non repugnantiã: quia, scilicet, nõ repugnat ei, vt sit cognita, saltẽ tanquã obiectũ terminatiuum sui ipsius; non tamen dicitur cognoscibilis quia priùs virtualiter, quàm cognoscatur, sit obiectum intelligibile, quasi motiuum.

Ad secundam confirmationem patet ex dictis.

ARTICVLVS V.

Vtrùm Deus cognoscat alia à se?

CONCLVSIO Deus cognoscit alia in se ipso.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm Deus cognoscat alia propria cognitione?

CONCLVSIO est affirmatiua, Ratio est, Nam Deus cognoscit creaturas omnes, non solùm secundùm rationes cõmunes; sed etiã secundùm particulares, & indiuiduas vnicuique proprias.

DISPVTATIO I.

De obiecto secundario in communi scientia diuina.

DVBIVM I.

Vtrùm Deus cognoscat creaturas?

CONCLVSIO est affirmatiua, & probatur, Quia Deus est infinitè intellectiuus: ergo de facto intelligit quidquid intelligibile est. Cõsequentia patet: tùm, quia in æternis idẽ est esse, & posse; tum etiã: quia substantia Dei, & eius potẽtia intellectiua nõ potest esse separata ab actu secũdo: cũ igitur creaturæ sint intelligibiles, cõsequẽs est, vt de facto à Deo intelligãtur. 1

Quæres an ista veritas sit de fide? Respõdetur affirmatiuè: Tũ primò, quia passim cõtinetur expressè in sacra Scriptura Genes. 1. *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat*, Psal. 32. *Qui intelligit omnia opera eorum*, Ecclesiastici 29. *Non est quid absconditũ ab oculis eius*, ad Hæbr. 4. *Omnia sunt nuda & aperta oculis eius*, & alibi sepæ. Tũ secundò, quia pertinet ad articulũ omnipotẽtiæ Dei, vt docet D. Tho. 2. 2. q. 1. ar. 8. ad 2. Cuius ratio est: quod cũ Deus sit agẽs per intellectũ, & voluntatem, ita, vt cognoscat ea, quæ agit, hòc ipsò, quòd pertinet ad fidẽ eius omnipotẽtia circa creaturas pertinet similiter ad eundẽ articulũ cognitio, & sciẽtia, quã debet habere de illis.

Genes. 1. Psal. 32. Eccles. 29 Ad Hæbreos. 4. D. Tho.

Quęres secūdò an sit nota lumine naturali?

Respōdeo affirmatiuè: quia multi ex antiquis philosophis eā cognouerūt, quorū testimonia refert August. Euguuinus lib.6.de perenni philosophia per multa capita. Et certe nulla fuit vnquam gens, aut natio adeò barbara, quę Deos suos nō oraret, quod nullatenùs faceret, nisi certa esset orationes suas posse à Deo cognosci, & exaudiri. Vnde Deus de nominatur talis ab intuendo omnia teste D. Damasceno, lib.1. de fide cap.12.

Eugubin. *D. Damasce.*

Ratio autē naturalis, quare monstrari potest, est: quòd Deus est causa effectiua omniū creaturarū, etiā ex mente Arist. & Philosophorum: ergo cognoscit omnes creaturas. Consequentia est euidens: quia Deus est causa, per intellectū, & voluntatē, vt lumine naturali constat.

Arist.

Et cōfirmatur ratione D. Tho. in hoc art.5. Nā Deus cognoscit se ipsum perfectè, aliàs suū esse, quod nihil aliud est, quā suum intelligere, perfectum nō esset: ergo cognoscit creaturas. Probatur consequentia: quia nō potest cognoscere se ipsū perfectè, nisi cognoscat perfectè suam omnipotentiā: sed hęc nō potest perfectè cognosci, nisi cognito eius obiecto, quod sunt creaturæ, ergo. Alias plures rationes demōstratiuas adducit D. Tho. 1. cōtra gētes, c.50 & q.2. de virtute, art.4.

D. Tho. *D. Tho.*

Dices his argumētis nō cōuinci Deum habere formalē cognitionē creaturarum terminatā ad ipsas creaturas, etiam vt ad obiecta secūdaria; sed solū, quòd habeat virtualē cognitionē illarū terminatā ad ipsam diuinā essentiā dūtaxat, ad hūc sensum, quòd cognoscit suā essentiā, in qua continentur creaturæ.

Sed cōtra. Nā Deus cognoscit Angelū, verbi gratia, esse distinctū ab ipso Deo, vt videbimus dubio sequēti: ergo eius cognitio terminatur ad ipsum Angelū. Probatur cōsequētia: quia Angelus vt est in Deo nō est à Deo distinctus; sed est ipsemet Deus: ergo si cognitio qua Deus cognoscit Angelū, terminatur ad Angelū, vt est distinctus ab ipso Deo, necessariū est terminetur ad ipsum Angelum, vt est extra Deū.

Et cōfirmatur. Quia volitio diuina terminatur ad creaturas extra Deū: ergo, etiā diuina intellectio. Antecedēs patet: quia Deus vult Angelū existere à parte rei extra ipsum Deū, & cōsequentia probatur: quia actus volūtatis ita supponit actū intellectus, vt nihil sit volitū, quin præcognitum: ergo si existentia creaturæ extra Deū est volita à Deo, opus est fuerit præcognita.

Et denique cōfirmatur. Quia Deus cognoscit creaturas esse variabiles, & deffectibiles, vt ostendemus dubio sequenti; sed non sunt tales, vt sunt in Deo, sed, vt sunt extra ipsum: ergo.

Oppositum docuit Aureol. qui vt refert Capreol. in 1. dist.35. quæst.2. in argumētis cōtra secundā conclusionē, existimauit scientiā Dei dici, etiā scientiā creaturarū; quia est sciētia, & cognitio essentiæ diuinæ, quæ in se cōtinet eminēter creaturas: non verò, quia terminetur ad illas, neque, vt ad obiectū primariū, neque, vt ad secundariū; atque ita omnino negat Deū habere formalē cognitionē creaturarū, siue in particulari, siue in cōmuni; & tantū ei tribuit cognitionē virtualē in hoc sensu, quòd cognoscit essentiā suam in cuius virtute creaturæ cōtinētur. Gabriel etiam & Ocham, ibid. art.2. licet admittāt Deū habere cognitionē creaturarū terminatā ad ipsas creaturas: quia fides docet hāc veritatem: dicunt tamen illam non posse rationibus euidentibus demonstrari.

2 *Aureol. apud Capreol.* *Gabriel Ocham.*

Arguitur primo contra conclusionem Deus nullo modo essendi potest fieri creatura: ergo non potest cognoscere creaturas. Consequentia videtur euidens: quia vt ostēdimus supra art.1. dub.4. cognoscens fit res cognita, saltē in esse intelligibili; & antecedens probatur: quia iam in illo modo essendi non esset Deus.

Respōdetur concesso antecedenti negando consequentiā, ad cuius probationē dico: maximā istā, nimirū, cognoscēs fit res cognita, in esse intelligibili, nō debere verificari de omni re, quomodocumque cognita: nā aliàs, Deus fieret peccatū; quia cognoscit illud; sed debere intelligi de re primò, & per se cognita in se ipsa, qualis nō est creatura respectu Dei, cū nō sit cognita in se ipsa, & vt obiecto primario, vt videbimus disputatione sequēti; sed sit cognita in ipsa essentia diuina, vt in primario obiecto. Cuius ratio esse potest; quia ideò cognoscēs fit res cognita in esse intelligibili; quia habet in se formā, & essentiā ipsius rei cognitę in esse intellegibili, sed species nō est hoc modo forma, & essentia, cuiuscūque rei, quæ per illam cognoscitur, sed illius dūtaxat, quā primò

repræsentat: ergo cùm species qua Deus cognoscit creaturas, non sit propria ipsarum creaturarum, neque eas primò repræsentet, sed solam diuinam essentiam, sequitur, quod diuinus intellectus cognoscens creaturam, non fiat ipsa creatura in esse intelligibili.

Arguitur secundò. Intellectio Dei non potest pendere à creaturis, ergo non potest habere illas pro obiecto terminatiuo, etiam secundario. Antecedens patet, quia intelligere Dei, est esse Dei, vt dictum est supra artic. 4. dub. 1. esse autem Creatoris non potest dependere à creaturis, nec indigere illis ad suam existentiam: consequentia verò probatur, quia cognitio pendet ab obiecto cognito, ita vt si tale obiectum non esset, neque esset similiter cognitio.

Respondetur negando consequentiam, & ad probationem, quod cognitio non pendet ab obiecto secundario, quando obiectum secundarium non est cognitum in se ipso, & per speciem propriam; sed est cognitum in ipso obiecto primario, vt contingit in casu argumēti. Cuius ratio esse potest, quod in tantum cognitio pendeat ab obiecto, in quantum ab illo specificatur: intellectio autem diuina, nostro modo intelligendi, non specificatur à creatura quam habet pro obiecto secundario, sed à solo Deo; atque ita tantum abest ex eo, quod Deus ita cognoscat creaturas, sequi Deum indigere illis ad existentiam suæ scientiæ, & sui esse, quod potiùs è conuerso sequitur ipsas creaturas indigere hac diuina scientia quam Deus habet de illis ad hoc, vt ipsæ creaturæ sint possibiles. Cuius ratio est, quod ex omnipotentia, quæ scientiam essentialiter includit, vt suo loco videbimus, habent creaturæ, quod sint possibiles, & non ex se ipsis, vt alibi dicendum est.

Sed objicies. Non esset in Deo cognitio creaturarum, si creaturæ ipsæ possibiles non essent, ergo creaturarum cognitio pendet ab eis: consequentia videtur euidens, & antecedens probatur, quia cognitio habet necessariam connexionem cum obiecto cognito, ita vt sine illo esse non possit.

Respondetur admisso antecedenti in sensu statim explicando, distinguendo consequens. Creaturarū cognitio, quantùm ad id quod reale est in ea, pendet à creaturis, nego consequentiam: quantum ad respectum rationis, quem cognitio Dei, vt cognitio est creaturarum, addit supra se ipsam, vt est præcisè cognitio essentiæ diuinæ, concedo: neque est inconueniens admittere relationes rationis, quibus Deus refertur ad creaturas, siue ex tempore, siue ab æterno pendere ab illis.

Et si rursus vrgeas. Cognitio qua Deus cognoscit creaturas possibiles, non consistit formaliter in illa relatione rationis connotata, sed in actu reali diuini intellectus, seu in extensione reali illius, non quidem libera, sed necessaria, connotante talem relationem tanquam fundamentum illius: ergo non sola relatio pendet à creaturis, sed ipse etiam actus diuini intellectus, aut illa realis extensio illius, quæ est aliquid Deo intrinsecum, & necessarium, cum ipso identificatum. Antecedens patet, quia cognitio creaturarum est actus vitalis intellectus diuini, & ita non potest in relatione rationis consistere: & consequentia probatur, quia deficiente creaturarū possibilitate, etiam deficeret extensio illa realis, quā cognitio diuinæ essentiæ extenditur ad creaturas, in qua extensione fundatur relatio cognoscentis ad illas: ergo talis extensio quantùm ad suum esse reale, & suam existentiam pendet à creaturis.

Et confirmatur, quia omnis perfectio quæ est in Deo, æquè esset in illo, etiam si nihil aliud extra ipsum esset producibile; sed diuina intellectio est perfectio, & tamē si terminaretur ad creaturas, non posset esse in Deo, nisi creaturæ essent possibiles: ergo diuina intellectio non terminatur ad creaturas.

Respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam, ad cuius probationem est eodem modo concedendum antecedens, & neganda consequentia; nam re verâ si creaturæ non essent possibiles, scientia, & cognitio Dei non esset tam perfecta, sicut est modò, nō quidem quia Dei scientia sumat perfectionem aliquam à creaturis; sed quia Deus ipse, à quo sumit suam perfectionem, nō esset ita perfectus, sicut modò est, quia neque esset omnipotens, nec contineret eminenter perfectionem rerum omnium

quas

quas modò continet, & ita in obiecto primario diuinæ scientię deficeret perfectio aliqua; ex hypothesi enim, quod creaturæ essent impossibiles, sequitur auferendam esse à Deo omnipotentiam, quam nunc habet, & continentiam eminentialem rerum omnium, & consequenter auferendam esse extensionem illam, qua cognitio diuinæ essentiæ extenditur ad creaturas possibiles, quæ non est minùs intrinseca Deo, quàm ipsa omnipotentia: ex hoc autem non sequitur, quod diuina cognitio pendeat à creaturis cognitis, sicut nec sequitur, quod eius omnipotentia pendeat à creaturis possibilibus: nam licèt habeant necessariam connexionem, illa tamen non infert dependentiam mutuam ex parte vtriusque extremi, sed ex parte alterius duntaxat, nēpe ex parte creaturarum, quę re vera pendent à scientia, & omnipotentia Dei; non tamen è conuerso, omnipotentia, & scientia pendent ab illis. Cuius ratio est, quod illa connexio non est relationis realis mutuæ, quia non est talis relatio Dei ad creaturas; sed solùm est necessaria connexio causalitatis, qualis reperitur inter relatiua tertij generis, quæ non infert dependentiam in causa, sed solùm in effectu: nam sicut Deus non potest esse actu causans, nisi aliquid sit actu causatum, non quia ipse Deus pendeat ab effectu, sed quia effectus pendet ab ipso: ita esse non potest sciens, ac omnipotens, nisi aliquid sit possibile, & scibile ab ipso, non quidem quia potentia, & scientia pendeant à re possibili, sed quia ab illis habet res, quod sit possibilis, & scibilis, vt supra diximus, & alibi est latiùs explicandum.

Sonzin. Ad confirmationem Soncinas. 12. metaphisicæ, quæst. 65. ad vltimum, admittit, quod dato illo impossibili, adhuc cognitio Dei haberet eandem prorsus perfectionem quam modò habet, & solū deficeret ei respectus ille rationis ad creaturas cognitas, qui nullam perfectionem dicit, eò quod diuinæ cognitioni nulla perfectio prouenit ex creaturis cognitis, sed ex sola diuina essentia.

Cæterùm consequenter ad ea quæ diximus, negandum est antecedens, quia in illo casu impossibilitatis creaturarum Deus aliter se haberet in seipso, siquidē potens non esset creare aliquid, sicut nunc est. Nec videtur inconueniens concedere tam necessarium esse, quod creaturæ sint possibiles, quàm quod Deus sit, quia huiusmodi æqualitas in necessitate essendi non prouenit ex ipsis creaturis, sed ex ipsa necessitate essēdi Dei, qui nō esset talis, qualis est modò, nisi esset positiuè omnipotens, & nisi eminentissimo modo contineret, quidquid modò continet, & consequenter nisi aliquid esset possibile produci ab eo. 2

Arguitur tertiò. Creaturæ non sunt cognoscibiles infinitè, ergo non sunt cognoscibiles à Deo: antecedens videtur euidens, quia earum entitas est finita, & consequenter earum cognoscibilitas; siquidem passio non potest excedere essentiam: consequentia verò probatur, quia quælibet cognitio Dei est infinita. 4

Respondetur distinguendo antecedens. Non sunt infinitè cognoscibiles, infinitate se tenente ex parte ipsarū, concedo, vt optimè conuincit argumētum; non sunt infinitè cognoscibiles, infinitate se tenente ex parte cognoscentis, nego. Nec hoc est inconueniens, quia benè potest earum entitas, & cognoscibilitas finita, ac limitata cognosci per actum infinitum; sicut etiam creaturæ amantur à Deo amore infinito ex parte ipsius amantis, quamuis ex parte obiecti, ille amor non sit infinitus, sed suscipiat magis, & minùs, vt docet D. Thomas infra quæst. 20. artic. 3. D. Tho.

Arguitur vltimò. Obiectum adæquatum motiuum, ac terminatiuum intellectus diuini est sola diuina essentia, & non aliquid commune Deo, & creaturis: ergo non potest cognoscere aliquid aliud à sua essentia distinctum. Consequentia videtur euidens, quia nulla potentia potest extendi vltra suum obiectum adęquatum; aliàs iam non esset adæquatum; & antecedens probatur, quia si obiectum adæquatum, & quasi specificatiuum diuini intellectus non esset sola essentia, sed aliquid includens etiā creaturas, videlicet ens vt sic, sequeretur, quod cognitio Dei non sumeret, nostro modo intelligendi, suam perfectionem, & quasi speciem à se ipso duntaxat, sed aliquo modo eā sumeret à creaturis contentis in illo obiecto adæquato, quod dici non debet.

Huic

Huic argumento solet variè responderi, iuxta diuersos modos dicendi; nam qui dicunt obiectum adæquatum diuini intellectus esse ens in communi, abstrahens à Deo, & creaturis, vt existimauit Gabriel in primo, distinct. 35. quæst. 3. negant antecedens, & ad probationem negant consequentiam; quia dicunt intellectionem non sumere perfectionem, nisi à solo obiecto principali, qualis est essentia diuina; non verò minus principali, quod est creatura.

Gabriel.

Sed hæc solutio est falsa: tùm, quia specificatio actus est ab obiecto formali adæquato, & non ab obiecto materiali, (vt suppono), sed obiectum principale, & minus principale sunt obiecta materialia respectu obiecti adæquati, & formalis, ergo à neutro sumitur specificatio: tùm etiam, quia ex ea sequeretur, creaturas posse cognosci à Deo immediatè in se ipsis, quod esse falsum ostendemus disputatione sequenti; sequela verò probatur, quia quod participat in se ipso rationem formalem obiecti adæquati alicuius potentiæ, potest immediatè attingi à tali potentia, sed creaturæ sunt formaliter ens, ergo si hoc est obiectum formale, & adæquatum diuini intellectus, poterunt creaturæ cognosci à Deo in se ipsis immediatè.

Molina.

Qui verò dicunt, vt Molina in hoc articulo. §. *secunda propositio*, solum Deum esse obiectum motiuum, ens verò vt abstrahens à Deo, & creaturis esse obiectum terminatiuum, respondent negando similiter antecedens; ad cuius probationem negant etiam sequelam, quia dicunt perfectionem cognitionis non sumi ab obiecto terminatiuo, sed solùm à motiuo.

Hæc solutio est probabilis, sed adhuc displicet, quatenus supponit obiectum terminatiuum diuini intellectus, non esse similiter solam diuinam essentiam, sed esse ens cōmune Deo, & creaturis: quod ita potest impugnari; nam licèt creaturæ sint obiectum terminatiuum secundarium diuinæ cognitionis, tamen ratio formalis sub qua terminant illam, nō est entitas in communi, sed ipsa diuina essentia; in qua cognoscuntur tanquam in medio cognito, vt explicabimus disputatione sequenti: ergo sola diuina essentia est formalissimè obiectum motiuum, & terminatiuum sui intellectus. Probatur antecedens, quia ratio formalis, propter quam creaturæ cognoscuntur a Deo, non est quia creaturæ sunt ens præcisè, sed quia sunt ens contentum, & inclusum in ipsa essentia diuina: ergo ratio entis est obiectum materiale, ipsa verò diuina essentia, in qua omnis ratio entis continetur, est ratio obiectiua formalis.

Et confirmatur, quia obiectum adæquatum scientiæ diuinæ continet actu quidquid intelligibile est, secundũ quam cunque rationem intelligibilitatis, tam communem, quàm particularem: sed ens in communi non continet illam isto modo, nisi solus Deus, ergo. Maior videtur certa, quia scientia Dei est actualis cognitio cuiusuis intelligibilis secundum vtramque rationem, communem scilicet, & particularem, vt dicemus dubio sequenti, atque ita obiectum adæquatum illius debet omnia intelligibilia actu continere: minor verò probatur, quia ens commune Deo, & creaturis, licèt contineat omnia; id tamen est in confuso, & in potentia, nec continet ea secundũ proprias, ac specificas rationes, sed solùm sub ratione entis.

Quare verior solutio est, concesso antecedenti, negando consequentiam, & ad probationem satis esse, quod creaturæ contineantur in ipsa essentia diuina, quæ est obiectum adæquatum, vt cognoscendo illas, non cognoscatur aliquid extra adæquatum obiectum. 6.

Et si obijcias, creaturas non solũ cognosci, vt continentur in Deo, & sunt ipse Deus, sed cognoscuntur etiam, vt sunt extra ipsum, & ab ipso distinguntur: ergo diuina cognitio tendit in aliquid extra obiectum adæquatum, si sola diuina essentia est adæquatum obiectum.

Respondetur negando consequentiam, quia illa maxima, nulla potentia potest tendere in aliquid extra suum obiectum adæquatum, non est ita intelligenda, vt non possit ferri, nisi in ea, de quibus obiectum adæquatum prædicatur formaliter, & in recto; sed quod non feratur, nisi vel in ea, de quibus ita prædicatur, vel in ea, quæ aliquo modo ordinantur ad ipsum, ita vt obiectum adæquatum, vt terminans illam habitudinem,

dinem sit ratio formalis attingendi tale obiectum. Et est duplex instantia. Prima in intellectu nostro, cuius obiectum adæquatum motiuum, & terminatiuum pro hoc statu, & secundum naturalem cognitionem, est quidditas rei materialis, & tamen cognoscit spiritualia per ordinem ad rem materialem. Altera est in Theologia, quæ est participatio diuinæ scientiæ, cuius obiectum adæquatum motiuum, ac terminatiuum est solus Deus, & nihilominus attingit creaturas, virtutes, & vitia per habitudinem recessus, vel accessus ad Deum. Ex quibus conuincitur ad rationem obiecti adæquati scientiæ, vel potentiæ non requiri, quod prædicetur in recto de omnibus, ad quæ talis potentia, aut scientia extenditur; sed satis esse, quod prædicetur de illis in obliquo, hoc est, quod sint aliquid ipsius, & attingantur in ordine ad ipsum.

Et si rursus objicias. Cognitio Dei attingit ipsum Deum, & creaturas, vt duo obiecta quasi partialia, & inadæquata: ergo obiectum adæquatum talis cognitionis non potest esse alterum illorum, sed aliquod tertium continens vtrumque, quale erit ens in communi. Antecedens videtur certum, quia attingit Deũ, & creaturas, vt duo obiecta, quorum vnum est primarium, & alterum secundarium, atque ita neutrum seorsum est totale, & adæquatum, sed inadæquatum, & partiale: consequentia verò probatur, quia obiectum primarium, prout sic præcisè, non adæquat cognitionem, siquidem se extendit etiam ad secundarium; & eodem modo obiectum secundarium non adæquat illam, siquidem simul extenditur ad primarium: ergo aliud obiectum debet assignari, quod adæquet illam cognitionem, quatenus extenditur ad vtrumque.

Respondetur. Nego antecedens, & ad probationem dico, quod essentia diuina ita est primarium obiectum diuinæ cognitionis, vt simul contineat totam rationem obiecti adæquati, atque ita licèt quatenus præcisè est primarium, non adæquet totam potentiam intellectiuam, aut totam intellectionem Dei, benè tamen adæquat illam, quatenus est tale primarium simul continens totã latitudinem obiecti, potentiæ, & actionis: in quo casu non est necessarium dari aliquod tertium continens vtrumque, sicut datur, quando obiectum primarium non continet secundarium, nec totam rationem obiecti adæquati, vt patet in substantia, quæ licèt sit obiectum primarium metaphysicæ, quia tamen non continet accidens, nec totam rationem obiecti istius scientiæ, ideò obiectum adæquatum illius est aliquid commune vtrique, nempe, ens vt sic. Et in nostro casu est manifesta instantia in habitu charitatis, cuius obiectum primarium est Deus, secundarium verò est proximus: & tamen tota ratio adæquata obiecti formalis charitatis saluatur in solo Deo, nec datur aliquod tertium commune Deo, & proximis, quia proximus diligitur per ordinẽ ad Deum, & diuina bonitas est ratio diligendi illum, vt docet Diuus Thomas. 2.2. quæstione. 25. artic. 1. In corpore. *D. Tho.*

DVBIVM II.

Vtrum Deus cognoscat creaturas, non solùm secundum rationes communes, sed etiam secundum rationes proprias?



CONCLVSIO est affirmatiua de fide, & ratione naturali certa, quam probant testimonia sacræ Scripturæ, adducta dubio præcedenti. 7

Ratio est, quam tradit Diu. Thomas in hoc articulo sexto, nimirum, quia creaturæ omnes continentur in Deo secundum omnes suas rationes, tam communes in quibus conueniunt, quàm particulares in quibus differunt: ergo comprehendendo se ipsum, cognoscit creaturas omnes, quantùm ad omnes rationes earum. De efficatia hujus rationis agendum est infra disputatione sequenti.

Et

Et confirmatur. Quia Deus est causa efficiens creaturarum omnium; non solùm secundùm rationes communes; sed etiam secundùm rationes particulares, & proprias earum, quamuis infimas: ergo cognoscit creaturas secundùm omnes rationes earum. Antecedens patet: quia nihil est in creatura à Deo independens, & quod à Deo factum non sit: & consequentia probatur, quia cum Deus sit causa per intellectum, & voluntatem, vt videbimus infrà, nihil causat nisi cognoscendo illud.

Dices: ita esse, nisi cognitio esset talis, quæ repugnaret perfectioni intelligentis, qualis videtur esse cognitio ista creaturarum: nam eas cognoscendo vilesceret diuinus intellectus.

Sed contra. Quia magis repugnaret Deo facere vilia, quàm ea cognosceret sed Deo non repugnat efficere omnes creaturas, quæ ab auctoribus contrariæ sententiæ vocantur vilia: ergo neque ei repugnat eas cognoscere. Consequentia cum minori patet, & maior probatur; quia (vt videbimus infrà) ad plura se extendit scientia Dei, quàm potentia, siquidem cognoscit mala culpæ, & ea facere non potest.

Dices, Deum esse causam vniuersalissimam, & ita solùm ei tribui effectus secundum vniuersalissimam rationem entis; non verò secundùm rationes specificas, & indiuiduales.

Sed contra. Quia ratio entis includitur in omnibus rebus, etiam secundùm suas vltimas differentias: ergo, si Deus causat in omnibus rebus rationem entis, causat res omnes, etiam secundùm suas vltimas differētias; atque ita non solùm causat eas, vt entia sunt; sed vt sunt talia entia in specie, & in indiuiduo.

Et confirmatur. Quia Deus immediatè per se ipsum, vel medijs causis secundis concurrit ad omnes effectus earum secundùm proprias rationes earum: ergo cognoscit omnia in particulari.

8 Oppositum errorem tribuunt Aristoteli multi ex sanctis Patribus; Ambrosius, libr. 1. de officijs, cap. 13. Clemens Alexandrinus, lib. 1. Stromatum, Gregorius Nyssenus, lib. 8. Phylosophiæ, cap. 4. Theodoretus, lib. 6. de curandis Græcorum affectionibus. Ex Theologis verò scholasticis, Gregorius Ariminensis in 1. distinctione 35. quæst. 1. & alij: sed ab hac nota eum deffendunt noster Ioānes Bacchonius Carmelita in primo distinctione 35. quæst. 1. & in quodlib. lib. 1. quæst. 9. Sonzinas 12. Metaphysicæ, quæst. 66. & 67. & Suarez disputat. 30. Metaphysicæ, sectio. 15. num. 40. & sequentibus, vbi plura testimonia illius adducunt, quibus expressè affirmāt nostrā conclusionem. Et certè sancti Patres suprà relati non dicunt Aristotelem negasse Deo scientiam creaturarum præcipuè sublunarium, sed prouidentiam.

Arist. Ambro. Clemens Alexan. Gregor. Nissen. Theodo. Gregor Arim. Bacchonius. Sonzi. Suarez.

Arguitur primò, pro hoc errore ratione eiusdem Aristotelis 12. Metaphysicæ textu. 51. vbi ait, Deum quædam non intelligere, nè eius intellectus vilescat: nam aliqua adeò vilia sunt, vt nobiliùs sit ea ignorare, quàm scire. Sed hæc ratio si aliquid valet, de omnibus, etiàm creatutis secundū suas specificas, & indiuiduales rationes cōcludit: ergo.

Arist.

Respondetur, hoc testimonium Aristotelis tribus modis explicari. Primò, de omnibus creaturis, & de cognitione immediata earum in se ipsis, per proprias illarum species, quo modo asserit Aristoteles perfectiùs esse Deum non cognoscere creaturas: quia si ita illas cognosceret, eius intellectus vilesceret: nam ab illis perficeretur, ac dependeret. Ita explicat D. Thomas 12. Metaphysicæ, lectione 11. qua etiàm ratione in hoc artic. 5. in solutione ad primum, exponit illud D. August. lib. 83. quæstionum, quæst. 46. *Deum nihil cognoscere extra se*; non quidem, quia alia omninò nesciat, sed quia nihil scit extrà se ipsum, sed omnia in se ipso, & per se ipsum cognoscit.

D. Tho. D. Aug.

Secunda interpretatio est: quòd Aristoteles loquitur solùm de rebus vilissimis, & abiectis, & de cognitione earum vt est impeditiua cognitionis rerum nobiliorum, vt contingit in nobis, quibus meliùs est nō cognoscere mala, & vilia, quatenùs eorum cognitione impedimur à consideratione meliorum, eò quòd nō possumus multa simul intelligere, & quia malorum cognitio solet interdum flectere volūtatem nostram in malū. Cum igitur neutrū istorū habeat locū in Deo, qui simul omnia vnico intuitu cognoscit, & eius voluntas ad malum flecti nō

Arist. *D. Tho.* valet; ideò Aristoteles negat Deum cognoscere vilia cognitione impeditiua meliorum, ita explicat D. Thomas infrà quæst.22.art.3.ad 3.

Tertia expositio est; quòd Aristoteles loquatur de aliquibus dumtaxat creaturis, nempè, de imperfectis, & de scientia non absolute sumpta; sed de ea, quæ habet adiunctam specialem prouidentiam; vt sit sensus, Deum quædam vilia nescire, hoc est, non cognoscere intendens, ac gubernans ea principaliter, ad eum modum, quo Theologi explicant illud Diui Hieronymi super caput primum Habacuc: *Absurdum est ad hoc deducere Dei maiestatem, vt sciat per momenta singula quot nascantur culices, & cætera*; vbi Diuus Hieronymus non negat Deum habere scientiam, & cognitionem omnium rerum, etiàm minimarum quantùm ad specificas, & numericas rationes earum, & similiter prouidentiam, sed solùm negat habere scientiam illarum, cui est adiuncta specialis cura, & prouidentia similis illi, quam habet de rebus humanis. Sicùt Diuus Thomas infrà quæstio.22.artic.2. ad 5. explicat illud Pauli primæ ad Corinth. 9. *Nunquid Deo cura est de bobus*? non quòd neget Deū de illis habere curam, & prouidentiam; sed quòd doceat non habere de illis curam similem & æqualem ei, quam habet de hominibus, hoc est, dirigendo eorum actiones in ordine ad præmium. Et sicut explicatur illud Habacuc, c.1. *Mundi sunt oculi tui, ne vi deas malum*, quòd nō loquatur Propheta de scientia speculatiua; sed de practica.

D. Hier. *D. Tho.* *1. Ad Corinth. 9.* *Habac. 1*

Arguitur secundò. Deus non cognoscit creaturas in seipsis per proprias illarum species, & imagines; sed in se ipso priùs cognito, vt ostendemus disputatione sequenti: ergo non cognoscit eas quantùm ad sibi propria, quibus ad inuicem distinguuntur. Probatur consequentia: quia creaturæ vt sunt in Deo, non sunt distinctæ, sed sunt in ipso vnica simplicissima perfectio seclusis imperfectionibus: ergo vt sunt in Deo, non cognoscuntur distinctæ.

Et confirmatur. Quia essentia Dei nō est adæquata ratio cuiuslis creaturæ in particulari: ergo non potest Deus in sua essentia cognoscere quamcunque creaturam secundùm suam propriam rationem specificam, & indiuidualem. Consequentia videtur certa, & antecedens probatur; quia vnica, & eadem res simplicissima non potest esse propria ratio multorum, & distinctorum, quatenùs multa & diuersa sunt.

9 Respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam, ad cuius probationem potest responderi dupliciter iuxta duplicem modum dicendi, nam qui existimant cum Caietano hic circà solutionem ad tertium, & quæstione sequenti, artic.2.ad finem, Deum cognoscere creaturas distinctè, & quòad sibi propria in essentia diuina antequàm intueatur illam, vt ideam creaturarum. Respondent; quòd licèt illa Dei perfectio, in qua continentur creaturæ antecedentèr ad cognitionem idearum, sit omnino simplex formaliter; virtualiter tamen includit diuersas perfectiones omnium creaturarum, quod sufficit, vt per illam possint creaturæ cognosci quantùm ad sibi propria, & quatenùs ad inuicem distincta. Et quidèm quòd hoc ita sit, videtur certum: nam nostro modo intelligendi priùs cognoscuntur à Deo creaturæ, vt distinctæ, & ex tali cognitione resultat constitutio diuersarum idearum.

Caiet.

Qui verò putant, cum alijs, vt Bañez, suprà, quæstio.12.artic. 8. ad secundum, essentiam diuinam cognitam ante rationes ideales non posse esse principium cognoscendi creaturas secūdùm suas particulares rationes, quibus sunt ad inuicem distinctæ; sed solum cognoscēdi eas secundùm rationem communem entis producibilis, in quà conueniunt, eò quòd ante rationes ideales nullum assignant principium distinctionis inter eas, sed omnimodàm, ac simplicissimam vnitatem, & identitatem: Respondent Deum cognoscere creaturas distinctè, & secundùm prædicata sibi propria intuendo suam essentiam, quatenùs diuersimodè est participabilis, & immitabilis à diuersis creaturis, & quanùs accipitur, vt propria ratio vniuscuiusque, quod nihil aliud est, quàm cognoscere eas in sua essentia, vt habet rationem ideæ vniuscuiusque. Et in hanc solutionem inclinat D. Thomas in hoc artic.6.ad 3.& in primo, distinctio.35. quæst.1.art.3.ad.3.& quæst.2. de verita te,

Bañez. *D. Tho.*

te, artic.4.ad.2.quæ autem ex eis verior sit, dicemus disputatione sequenti.

Ad confirmationem nego antecedés; quia essentia diuina non solùm est ratio communis omniũ creaturarum; verùm etiam est propria vniuscuiusque; nam licèt sit simplicissima formaliter; est virtualiter multiplex.

DISPVTATIO .II.

De medio, in quo Deus cognoscit creaturas?

10 DIXIMVS in superioribus Deum cognoscere creaturas non solum secundùm esse, quod habent in Deo, & prout sunt in ipso; sed etiã secundùm peculiares & proprias rationes, quas habent in se ipsis: superest modò videre in hac disput. an hoc ipsum esse, quod creaturæ habent in se ipsis cognoscatur à Deo immediatè; an verò mediante cognitione diuinæ essentiæ?

In quo tamquam certum supponendum est: Deũ non cognoscere creaturas per proprias species earum, siue ab ipsis creaturis acceptas, siue aliunde habitas, vt latè demonstrat D. Thomas primo contra gentes, cap.46. tum: quia intellectus diuinus esset in potẽtia reali, & physica respectu illarum, & perficeretur ab eis, quod repugnat eius infinitæ puritati; tum etiam: quia cum illæ species essent aliquid realiter distinctum à Deo, & Deus ab æterno cognoscat creaturas, iam sequeretur ponendum esse ab æterno aliquid reale ab ipso Deo distinctũ, quod aduersatur principijs fidei.

D.Tho.

Quare, quod in tota hac disputatione controuertitur, est, quomodo Deus cognoscat creaturas? an scilicet, immediatè in se ipsis, ita, vt ipsæ creaturæ secundùm suas entitates vniantur immediatè intellectui diuino, tamquàm obiecta motiua seclusis quibuscunque speciebus impressis earum; an verò cognoscãtur in essentia diuina, vel habẽte rationẽ speciei impressæ respectu illarum, vel alio modo ex aliquibus adducendis in dubijs sequentibus?

DVBIVM .I.

Vtrùm Deus cognoscat creaturas in se ipsis, vt obiectum motiuum immediatè cognitum?



ONCLVSIO est negatiua. Ita D.Tho. hic, & primo contra gentes, c.46. & 49. quem sequuntur omnes eius Expositores, & omnes etiàm scholastici in 2.dist. 35. vno, vel altero exceptis, quos infrà referemus. 11 D.Tho.

Ratio conclusionis est, quod obiectũ motiuum, & immediatè ac primario cognitum est principium simul cũ intellectu cognitionis, qua cognoscitur: sed creatura non potest esse principium cognitionis, qua cognoscitur à Deo: ergo non potest esse obiectum motiuum immediatè in se ipso, & per se ipsum cognitum. Discursus est legitimus, maior admittitur communiter, ex doctrina D. Augustini dicentis: *Ex obiecto & potentia generatur notitia*: minor verò probatur: quia nihil præter ipsum Deum potest esse principium esse diuini; igitur cùm intellectio Dei sit esse Dei, vt supra ostensum est, nulla creatura poterit esse principium diuinæ intellectionis. D.Aug.

Confirmatur. Quia intellectus diuinus nullam potest accipere perfectionem à creatura; ergo creatura non potest ei vniri immediatè per modũ actus primi ad sui cognitionem. Antecedens patet, & consequentia probatur, quia intellectus quodámodo perficitur ab obiecto sibi vnito immediatè per modum actus primi; siquidem ratione illius fit potens proximè ad intelligendum, cùm sine illo solum esset potens quasi remotè.

Confirmatur secundò. Quia scientia, aut cognitio habet speciem & perfectionem suam ab obiecto immediato, & primario; sed hanc non potest habere diuina cognitio, vel scientia à creaturis, vt patet: ergo creaturæ non possunt esse obiectũ immediatè, & per se cognitũ à diuina

uina scientia. Nec satis est dicere scientiã non sumere perfectionẽ, aut speciem à quocũque obiecto immediato, & primario; sed solũ à principaliori, quale est in Deo ipsa diuina essentia. Non (inquam) valet; quia si obiectũ adæquatum, & totale, quod scientia diuina attingit immediatè, & primariò, est essentia diuina, & creaturæ, quorum quodlibet est obiectũ partiale seorsum non subordinatum alteri in sua cognoscibilitate, sequitur euidẽter obiectum specificatiuum diuinæ sciẽtiæ, non esse solam essentiam diuinam; sed etiàm creaturas, vt disputatione præcedenti ostendimus.

Confirmatur tertiò. Quia creaturæ nõ sunt obiectũ primarium, & immediatũ sciẽtiæ Theologiæ; sed secundariũ, vt dicitur suprà q. 1. eò quòd Theologia nõ agit de illis nisi sub ratione Deitatis, & quatenùs ad Deum pertinẽt, qui est eius primũ, & immediatum obiectum: ergo nec sunt obiectum immediatũ scientiæ, & cognitionis diuinæ. Probatur cõsequẽtia: quia Theologia nostra est quædam participatio scientiæ, & cognitionis diuinæ.

Et deniq; confirmatur. Quia creaturę possibiles nullũ ab æterno habuerũt esse in se ipsis extra diuinã essentiam, aut ab illa distinctũ; sed solùm habuerunt esse eminentiale in essentia diuina cum ipsa identificatum; aliàs aliquid extra Deũ, & ab ipso distinctum fuisset ab ęterno; ergo non potuerunt in se ipsis, & per se ipsas immediatè cognosci. Probatur cõsequẽtia: quia non possent ita cognosci, nisi haberent ab æterno esse in se ipsis distinctũ ab esse Dei, quod ita ostendo. Nã cognitũ dicit relationẽ ad cognoscẽtẽ: ergo, quod ab æterno est cognitũ immediatè in se ipso; & nõ in essentia diuina, dicit in se ipso ab æterno relationem ad cognoscentem. Tum sic; sed talis relatio debet fundari in aliquo esse absoluto ipsarũ creaturarum, quæ sunt cognitæ: ergo si creaturæ ab ęterno sunt cognitæ in se ipsis, & nõ in essentia diuina, habent aliquod esse in se ipsis distinctum ab eo, quod habent in essentia diuina, quod dici non potest sine iniuria fidei.

12 Dices primò; creaturas ab æterno habere verũ esse reale essentiæ distinctum à Deo, vt voluit Henricus dubio sequenti referendus, ratione cuius possunt vniri *Henric.*

intellectui diuino per modum actus primi, & terminare diuinã cognitionẽ, ac fundare relationẽ ad Deũ cognoscentẽ.

Sed cõtra hoc est. Tum, quòd ista sententia Henrici damnatur communiter tamquàm erronea in fide: eò quòd non potest iuxta eam saluari optime articulus creationis omnium rerum in tempore, vt latè probat Scotus in primo distinctione 36. Soncinas 9. Metaphysicę. q. 4. Suarez disput. 31. Metaphysic, sectio. 2. Tum etiam; quia adhùc contra eam, vrget ratio conclusionis. *Scot.* *Soncinas* *Suarez*

Ideò dices secundò; Deum postquam in primo signo rationis cognouit suam essentiam, deinde in secundo signo rationis produxisse creaturas secũdùm quoddam esse diminutum, vt voluit Scotus, ratione cuius possunt immediatè in se ipsis vniri intellectui diuino antecedenter ad cognitionem, & deinde in tertio signo cognosci à Deo.

Sed cõtra. Quia aut illud esse diminutum est reale, aut rationis, aut mediũ inter vtrũque, sed neutrũ dici potest: ergo. Probatur minor, & in primis quòd non sit reale: quia secundũ fidem Catholicã præter solũ Deum nihil reale est ab æterno. Neq; etiã est aliquid rationis. Tum: quia Deus non producit entia rationis (vt suppono); Tum etiã: quia hoc esse diminutum iuxta sententiã Scoti est absolutũ: ergo nõ potest esse ens rationis. Probatur cõsequentia: quia cũ non sit priuatio, nec negatio, debet à fortiori esse relatio, eò quòd ens rationis adæquatè diuiditur in hæc mẽbra, & nõ datur substantia, quãtitas, aut qualitas rationis (vt suppono). Tum tertiò; quia Scotus dicit lapidẽ sic productũ referri ad Deum cognoscẽtem relatione nõ mutua, quod intelligi nõ potest, nisi de relatione reali, quæ necessariò supponit subiectum habere aliquod esse reale. Neque etiam est mediũ inter ens reale & rationis: quia fingi non potest medium inter vtrumque.

Nec valet si dicas, neque esse ens reale distinctum à Deo, neque ens rationis formaliter, sed esse ens rationis fundamentaliter: huiusmodi autem fundamentum esse solam extrinsecã denominationem, qua creatura possibilis denominatur intelligibilis, aut intellecta à diuina intellectione; atque ita hoc esse diminutũ esse id; quod nos vocamus

mus esse obiectū, non (inquā) valet: quia certè hæc expositio non est ad mentem Scoti. Primò: nam, vt ex mente illius docet *Rada.* Rada 1.part.controuers.29.art.3.notabili.4.illud esse diminutum, in quo creaturæ productæ sunt à Deo ab æterno, nō est extrinsecū ipsis creaturis, sicut est extrinsecum lapici, quod sit cognitus à me; sed est intrinsecū illis, sicut esse quod noster intellectus tribuit enti rationis à se producto. Secundò: quia denominatio extrinseca non est, quid productum: quia in se nihil est aliud distinctum à forma denominante, & à subiecto denominato: ergo cum iuxta sententiā Scoti hoc esse diminutum sit productum à Deo, nō potest in sola extrinseca denominatione consistere. Et denique (quidquid de hoc sit) adhùc creaturæ ratione huius esse diminuti nequeunt per se ipsas vniri diuino intellectui ex parte principij, vt ab ipso cognoscātur propter rationē conclusionis. Vnde Scotus, licèt asserat creaturas productas fuisse ab æterno in hoc esse diminuto; numquā tamen concedit Deū cognoscere illas in seipsis, ita vt ab eis moueatur ad propriam cognitionem.

Quare dices tertiò: saltem creaturas futuras, quarum esse est præsens, & coexistens Deo in æternitate, posse vniri diuino intellectui immediate per modum principij intellectiui.

D. Aug. Sed contra hoc est, quod ex D. Aug. lib.10.de Ciuit.c.13. Deus nō aliter nouit facta, quàm facienda, hoc est, futura, quàm possibilia: ergo si non cognoscit possibilia immediatè in seipsis, & per se ipsa, neque etiam cognouit futura. Præterquam, quòd etiam contra cognitionem futurorum vrget ratio conclusionis.

Ex hac conclusione colligitur Deum cognoscere omnia in sua essentia tāquā in ratione cognoscendi, ita, vt nihil extra se ipsum cognoscat, quod etiam docuit expressè *D. Dio.* D. Dionys.c.7. de diuinis nominibus, cuius verba ad longum refert *Molina.* Molina hic. Idem etiam docuit *D. Aug.* D. Aug.lib.15.de Trinitate, c.14.his verbis: *Nouit itaque omnia Deus Pater in se ipso, nouit in Filio*, & cætera.

13 Contra conclusionē huius dubij nullā inuenio oppositionem, nihilominus contra eam est vnica difficultas. Nam nō implicat Deum immediatè per se ipsum vniri intellectui creaturæ in ratione speciei intelligibilis ad cognitionem, & visionem claram ipsius Dei, vt dicitur supra q.12. art.2. ergo nec quod econuerso, creatura vniatur immediatè per se ipsam intellectui diuino in ratione speciei intelligibilis ad cognitionē ipsius creaturæ. Consequētia probatur ex paritate rationis.

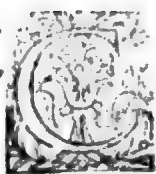
Et confirmatur. Quia essentia vniuscuiusque Angeli vnitur proprio intellectui immediatè per se ipsā in ratione speciei intelligibilis eò solùm, quia est intimè præsens proprio intellectui, & ab illo indistans: sed ratione diuinæ immensitatis creatura est multò magis præsens Deo, & ab illo indistans: ergo potest creatura vniri intellectui diuino in ratione speciei intelligibilis.

Respondetur, negando consequentiā, & ratio discriminis est maxima: quia ex veritate consequentis sequuntur absurda supra illata, quæ non sequuntur, ex veritate antecedentis: nam ex eo quod creatura vniatur intellectui diuino immediatè per seipsam in ratione speciei, sequitur, quòd creatura sit principium diuinæ intellectionis; & consequenter diuini esse: hoc dici non potest: benè tamen potest dici, quòd Deus sit principiū visionis, qua videtur à beatis non solum, vt causa prima concurrens cū intellectu beati ex parte principij; sed etiā per modū obiecti motiui in ratione speciei intelligibilis. Deinde ex eadē veritate cōsequentis sequeretur intellectū diuinum perfici à creatura, quod est blasphemum, minimè tamen quòd intellectus creaturæ perficiatur per diuinā essentiā, & ab illa constituatur in actu primo; non quidem tamquàm à forma; sed tamquàm ab obiecto, et comprincipio intellectionis.

Ad confirmationē respondetur eodē modo essentiā Angeli nō vniri proprio intellectui propter solā indistātiam; sed quia etiā aliunde non repugnat. Vel secundò solū conuinci Deū posse vniri mētibus creatis: quia est eis intimè præsens ratione suæ immensitatis; non verò creaturas posse vniri menti Dei: quia licèt sint Deo præsentes; hoc tamen nō est ratione immensitatis sibi propriæ; quia prorsus carent illa; sed ratione immensitatis diuinæ, propter quam Deus est illis præsens; atque ita non est concedendus inter Deum, & creaturas mutuus illapsus; sed ex parte Dei dumtaxat.

DVBIVM II.

12 *Utrùm saltem cognoscat creaturas, vt obiectum immediatè terminatiuum in diuina essentia habente rationem speciei impressæ repræsentantis illas immediatè?*

14 D. Tho. ONCLVSIO est negatiua, & communis omniū cum D.Tho. 1.contra gentes, cap. 48. cuius ratio est. Quod implicat vnam & eādem simplicissimam intellectionē, qualis est diuina, terminari æquè primò, & immediatè ad plura obiecta: sed cognitio Dei terminatur per se primò, & immediatè ad diuinam essentiam, vt patet: ergo non potest eodem modo terminari ad creaturas. Consequentia patet: quia Deus, & creaturæ sunt plura obiecta, & maior probatur: quia cùm intellectio specificetur à suo primariò, & immediato obiecto, sequeretur habere plura specificatiua, quod implicat. Tum sic: ergo non cognoscit Deus creaturas in sua essentia tamquàm in specie intelligibili repræsentante eas inmediatè. Patet consequentia: quia, si essentia diuina repræsentaret æquè primò, & immediatè se ipsum & creaturas, sequeretur euidenter, quòd Deus æquè primò, & immediatè cognosceret creaturas, & seipsum, quod ostendimus implicare. Probatur sequela: quia cognosci per speciem intelligibilem, etiā realiter distinctā ab ipsa re cognita, non obstat, quòminùs res dicatur cognosci immediatè. & primariò in se ipsa: eò quòd species non concurrit ad cognitionem, vt obiectum cognitum, sed vt ratio cognoscendi non cognita.

15 Dices primò: cognitionem, qua Deus cognoscit creaturas esse distinctam à parte rei virtualiter à cognitione, qua cognoscit se ipsum; atque ita non cognoscere se, & creaturas vnica indiuisibili cognitione; sed duplici, saltem ratione nostra cum fundamento in re; quarum vna terminatur immediatè, & primariò ad se ipsum; & altera ad creaturas.

Sed contra. Quia cognitio, qua Deus cognoscit se ipsum in suo, formalissimo conceptu est comprehensiua: ergo non potest non terminari ad creaturas in eo contentas, saltem secundariò: ergo cognitio; qua cognoscit creaturas, non est distincta virtualiter, aut ratione nostra cum fundamento in re à cognitione, qua cognoscit seipsum, sed est vna & eadem terminata primariò ad Deum, & secundariò ad creaturas, vt infrà suo loco clariùs explicabimus.

Ideò dices secundò: Deum posteriùs ratione, quàm cognoscit creaturas in essentia, per eādem indiuisibilem cognitionem comprehensiuam essentiæ habere aliam cognitionem distinctā creaturarū in se ipsis terminatam primariò, & immediatè ad ipsas creaturas; non quidem distinctam realiter; sed virtualiter tantùm, aut ratione nostra cum fundamento.

Sed contra hoc, est secunda ratio D. Thom. loco citato desumpta, ex Arist. 12. Metaphysic. tex. 51. videlicèt. Quod sequeretur intellectum diuinum mutari de consideratione sui, incōsiderationem alterius, & cum hoc sit ignobilius, mutaretur in peius, ac vilesceret, quod non est dicendum. Sequela verò probatur: quia si in primo signo rationis cognoscit se, ac creaturas in se ipso, & in secundo signo cognoscit solas creaturas in se ipsis: ergo in secundo signo diuertit à priori cognitione sui, & creaturum, vt aliud genus cognitionis illam nostro modo intelligendi incipiat. D. Tho. Arist.

Dices, licèt in secundo signo cognoscat creaturas alio genere cognitionis, nēpè, in se ipsis immediatè ac primariò, non propterea cessat à cognitione sui in eodem signo, etiam nostro modo intelligendi; & ita non diuertit ab vna cognitione in alterā. Sicut Angelus semper manet in cognitione sui ipsius, quāuis simul intelligat alia à se immediatè in se ipsis.

Sed cōtra. Nā ideò hoc est verum in Angelo; quia cum intelligat alia à se nō per essentiam suam, tāquàm per speciē; sed

sed per species proprias ipsarũ rerũ sibi infussas, potest habere simul plures intellectiones immediatè, ac primariò terminatas ad diuersa obiecta, nẽpè, vnã, qua cognoscat se ipsum immediatè per suã essentiam loco speciei, & alias, quibus cognoscat cæteras creaturas à se distinctas per species illarum; nam multiplicatis principijs, nempè speciebus, possent etiam cognitiones multiplicari: hoc autem non potest verificari in Deo, qui tãtùm per suam essentiam se ipsum, & creaturas cognoscit, vt ostensum est supra artic. 2. & dubio etiam primo huius disputationis; & consequenter non potest simul plures intellectiones habere ad plura obiecta primaria, & immediatè terminatas. Quare cùm vnica, ac simplicissima intellectione non possit diuersa primò ac immediate intelligere, nempè, seipsum, & creaturas vt ostendimus, consequens est, vt, si ea ita cognoscit, fiat successiuis intellectionibus nostro modo intelligendi; atque ita, quòd vt aliud à se, primariè, & immediatè intelligat, ab intellectione sui necessariò desistat, aut desistere cõcipiatur.

Et confirmatur. Quia licèt hæc duplex scientia, & cognitio creaturarum non implicaret contradictionem, vt ostensum est; adhùc tamen esset superflua, & consequenter non ponenda in Deo: nam, si Deus per priorem scientiã, & notitiam creaturarum in se ipso cognoscit eas secundùm omnem rationẽ, quam in se ipsis habent; aliàs non cognosceret eas cõprehensiuè: ergo superflua est alia scientia creaturarum in seipsis.

Et confirmatur secundò. Quia hæc secunda scientia, & cognitio creaturarum non posset esse comprehensiua illarum: ergo non est ponenda in Deo. Consequentia est euidens: quia Deus nullam potest habere cognitionem imperfectam & in adæquatam obiecto, qualis est nõ comprehensiua, & antecedens probatur: quia, vt esset comprehensiua, deberet cognoscere potentiam obedientialem, quam habent creaturæ respectu ipsius Dei: sed hanc non posset Deus cognoscere per istam scientiam: ergo. Probatur hæc minor; quia non potest cognosci per hanc scientiam, nisi per illam cognoscatur, ipse etiam Deus, vt terminus talis potentiæ; sed Deus non cognoscit seipsum per hanc scientiam, vt distinctam à priori (vt supponimus); sed ipsas creaturas in se ipsis dum taxat: ergo.

Dices: Deum per hanc scientiam cognoscere, etiam se ipsum; non quidem directè, & immediatè, sicut per priorem; sed in directè, mediatè, ac secundariò, tãquàm terminum habitudinis creaturarum ad ipsum: neque cognoscit se in se ipso; sed in suis creaturis vt in effectibus.

Sed certè hoc dici non potest. Quia hæc cognitio posterior, quam Deus haberet de se ipso, esset formaliter abstractiua, & non attingeret se ipsum quamtùm ad quid est, sed præcissè quamtùm ad an est: & similiter esset confusa, & in adæquata; siquidem non attingeret Deũ, vt trinum; sed præcissè, vt vnum quatenùs ex creaturis potest cognosci, quæ omnia imperfectionem Deo repugnantem inuoluere diximus suprà art. 2. dubio 2. in solutione ad primum. Vnde meritò Suarez disput. 30. Metaphysicæ, sectione 15. num. 38. & 1. part. lib. 3. c. 1. num. 5. docet in Deo non esse ponendã scientiam à posteriori, & ex effectibus, neque sui, neque creaturarum. *Suarez.*

Neque obstat, quòd D. Thom. in primo dist. 27. q. 2. art. 2. ad 4. & distin. 32. q. 2. artic. 1. ad 4. dicat Deum videre se ipsum in creatura, tamquàm in vestigio, seu imagine, saltèm imperfecta, & in adæquata; quia intelligendus est de cognitione sui in creaturis, quæ simul est cognitio directa, & immediata ipsius Dei (vt explicuimus suprà loco citato, art. 2 dub. 2. ad primum): non verò de cognitione alia terminata primariò & immediatè ad ipsas creaturas. *D. Tho.*

16 Opposita sententia nostræ conclusionis, docet Deum cognoscere creaturas immediatè in seipsis ratione diuinæ essentiæ habentis nostro modo intelligendi rationem speciei intelligibilis impressę repræsentantis illas, non quidem mediante ipsa essentia immediatiùs repræsentata; sed immediatè, atque ita cognitionem diuinam æquè primò, & immediatè terminari ad essentiam diuinã, & ad creaturas, tamquàm ad duo obiecta, æquè immediatè cognita, quorum neutrum est alteri ratio terminandi cognitionem, eò quòd essentia diuina in ratio-

ratione speciei æquè immediatè repræsentat proprio intellectui se ipsam, & creaturas. Hanc sententiam docet Gabriel, & Ocham, in 1.dist, 35.q.3. art.2. conclusione,2.eamque reputat probabilem Suarez, 1.part.lib.3.cap.2.num.13. Pro qua etiam solet referri Scotus; sed eum ab hac calumnia liberat Rada 1.p. controuersiar.29. artic.1. cōclusione 7. Solet etiàm referri Aureolus, sed immeritò, quia potiùs docuit creaturas nullo modo in se ipsis terminare diuinam cognitionem, vt vidimus suprà.

Gabriel. *Ocham.* *Suarez.* *Scotus.* *Rada.* *Aureol.*

D.Tho. Arguitur primò, pro hac sentētia auctoritate D.Thomæ infrà quæst.20.art.2.ad 2.vbi expressè dicit Deum cognoscere creaturas in proprijs earum naturis, sicut nos per species rerum, quæ in nobis sunt, cognoscimus res in se ipsis existentes: sed cognitio nostra terminatur immediatè ad res ipsas: ergo & cognitio Dei.

Respondetur similitudinem illam traditam à D.Thoma, nempè, quòd Deus cognoscit creaturas in proprijs naturis, sicut nos cognoscimus eas per proprias species, non procedere quātùm ad hoc, quòd, sicut res cognitæ à nobis per proprias species terminant immediatè, & primariò cognitionem nostrā, ita similiter res cognitæ à Deo; sed solùm procedit quamtùm ad hoc quòd, sicut nos cognoscēdo res per proprias species cognoscimus quidquid est in ipsis, ita Deus cognoscendo res in sua essentia cognoscit earum naturas, quamtùm ad omnia, quæ in se habent.

17 Arguitur secundò. Creaturæ possibiles, vt sic, sunt cognoscibiles immediatè in se ipsis: ergo ita cognoscuntur à Deo. Antecedens est euidens: quia ita cognoscuntur à nobis, nempè ab intellectu humano Christi, & ab intellectu Angelico per species infussas, & consequentia probatur: quia virtus cognoscitiua Dei est infinita: ergo cognoscit quidquid est cognoscibile, & eomodo, quo est cognoscibile.

Et confirmatur. Si ita cognoscuntur ab intellectu creato; ergo multò meliùs possunt ita cognosci ab intellectu diuino. Probatur consequentia: quia est infinitè præstantior.

Confirmatur secundò. Quia beati, & Christus Dominus habent simul duplicem cognitionem creaturarum: alteram in essentia diuina per visionem beatam, quæ dicitur cognitio creaturarum in Verbo: & alteram per species infussas, quæ dicitur cognitio creaturarū in proprio genere, ex quibus prior terminatur ad creaturas mediatè, & secundariò; posterior verò primariò, & immediatè: ergo etiàm Deus potest habere de illis vtramque scientiam, mediatam scilicèt, in sua essentia, & immediatam in ipsis creaturis.

Respondetur, distinguendo antecedens: creatura est cognoscibilis immediatè ab intellectu, cuius intellectioni repugnat specificari, & pēdere ab obiecto creato, nego: ab intellectu, cuius intellectioni non repugnat ab obiecto creato pendere, & specificari, qualis est humana, & Angelica, cōcedo; sed neganda est consequentia, ad cuius probationem dicitur, ex infinitate diuinæ intellectualitatis solùm colligi, quòd cognoscat quidquid cognoscibile est, & omnibus modis, quo est cognoscibile; dummodo non importet imperfectionem, qualis est cognitio creaturarum terminata immediatè ad ipsas creaturas, vt ostensum est. Et est instantia manifesta: nam ista veritas, verbi gratia, homo est risibilis, potest cognosci simplici intuitu, aut per discursum: & cognitione à priori, aut à posteriori: & cognitione euidenti, & scientifica, aut confussa, vel opinatiua: & similiter cognitione comprehensiua, aut non comprehensiua: & tamen non potest Deus illam cognoscere omnibus istis modis: quia multi ex eis inuoluunt imperfectionem. Quare, quòd Deus non cognoscat ita, non oritur ex imperfectione, aut impotentia diuinæ intellectualitatis; sed potiùs ex summa ac infinita eius perfectione, quæ in suo modo cognoscendi imperfectionem non admittit.

Ad primam confirmationem respondetur eodem modo, negando consequentiam; sicut non valet, homo cognoscit discurrendo: ergo multo meliùs Deus; nam potiùs ex infinitate diuinæ intellectualitatis infertur oppositum.

Ad secundā confirmationē, concesso antecedenti, negatur consequentia. Et ratio discriminis est, quòd beati ad duas illas cognitiones habent diuersa principia,

pia, nempe essentiam diuinam in ratione speciei intelligibilis, quæ est principium cognitionis creaturarum in Verbo, & species infusas, quæ sunt principium cognitionis creaturarum in proprio genere, atque ita possunt cognoscere creaturas simul vtroque modo: Deus autem minime: quia sola sua essentia habet rationem speciei respectu omnium cognoscibilium; atque ita, neque simul pro eodem signo, neque quasi successiuè pro diuersis, potest habere duas illas cognitiones creaturarum, vt ostensum est.

18 Arguitur tertiò. Essentia diuina perfectiùs repræsentat creaturas, quàm propria, & adęquata species illarum: sed hęc repræsentat eas immediatè in se ipsis: ergo etiàm essentia diuina.

Respondetur. Nego consequentiam; quia ex eo, quòd sit perfectior repræsentatio, non sequitur, quòd debeat esse immediata; sed solùm, quòd per eam clariùs splẽdeat obiectum, & quòd sit principium euidentioris notitiæ, quàm est ea, cuius principium est propria species, quorum vtrumque conuenit diuinæ essentiæ, licèt non repræsentet creaturas immediatè: quia vt hoc faceret, deberet esse eiusdem ordinis, & naturę cum ipsis creaturis repræsentatis, sicut est eiusdem ordinis cum ipso Deo, quem immediatè repræsentat.

Arguitur quartò. Essentia diuina est propria ratio, & species repræsentatiua vniuscuiusque creaturæ in particulari, vt docet D. Thomas in hoc art.6.ad.3: ergo ratione illius cognoscit Deus quamcumq; creaturam immediatè in se ipsa. Probatur consequentia: quia tunc cognoscitur aliquid immediatè in se ipso, quando cognoscitur per propriam speciem, siue ab ipso causatam, siue non.

D. Tho.

Respondetur, negando consequentiam, & ad probationem, quod vt res cognoscatur immediatè in se ipsa, non satis est cognoscatur per quamcùque speciem illius, etiàm propriam; sed vltra hoc requiritur, quòd sit species illius adęquata, & non super excedens, vt docuit D. Thomas in hoc art.5. in corpore: & quia essentia diuina est excedens creaturas, nam ita repræsentat eas, & quidquid est in vna quaque illarum, vt simul repræsentet Deum, ita nulli creaturæ est adæquata.

Idem.

Sed contra hoc obstant duo. Primũ, quòd species, qua supprenius Angelus cognoscit hominem, non est adæquata ipsi homini: & nihilominùs cognoscit illum immediatè in se ipso: ergo. Probatur antecedens; quia Angelus vnica specie cognoscit hominem, & cætera omnia animalia; imo, quò Angelus est superior, paucioribus speciebus intelligit plura. Alterum est, quòd sequitur Deum non cognoscere seipsum immediatè, & primariò per suam essentiam, quod est absurdum. Probatur sequela: quia cum essentia Dei repræsentet non solùm Deũ; sed etiam creaturas omnes, non est adæquata soli Deo, sed super excedens.

Pro solutione nota: duobus modis posse dici aliquam speciem adæquatam alicui obiecto: vno modo, ita, quòd talis species sit repræsentatiua illius, & omnium, quæ sunt in illo dumtaxat: alio modo, ita, vt quàmuis repræsentet plura obiecta; ita tamen repræsentat singula, vt vnum non sit ratio repræsentandi, neque cognoscendi aliud; sed quodlibet repræsentetur per se primò, atque immediatè independenter ab altero: propter quod huiusmodi species potest dici adæquata vnicuique.

Quo posito ad primam obiectionem respondetur, quòd licèt species, qua Angelus cognoscit hominem, nõ sit adæquata ipsi homini primo modo; est tamen ei adæquata secundo modo; quia etiam si repræsentet omnes species animalis; ita tamẽn eas repræsentat, vt nulla earum in particulari sit ratio repræsentandi, & cognoscẽdi alteram; sed omnes æquè primò, atque immediatè ab illa repræsententur. Et quia essentia diuina, ita repræsentat se ipsam, & creaturas, vt ipsa quatenùs repræsentata, & cognita, sit ratio repræsentandi, & cognoscendi creaturas; ideò non est species adęquata creaturarum, neque primo, neque secundo modo.

Ad secundam obiectionem, nego sequelam, ad cuius probationem dico: essentiam diuinam esse speciem adæquatã sui: quia tantùm repræsentat se ipsam primariò, & immediatè: nam licet repræsentet alia præter se, non tamen repræsentat ea extra se, sed intra seipsam cognoscenda: neque repræsentat ea immediatè, sed mediatè repræsentatione sui: ad hoc

autem vt aliqua species sit adæquata alicui obiecto, satis est, quòd illud dumtaxat immediatè, ac primariò repræsentet, quàmuis possit alia mediatè, & secūdariò repræsentare.

19 Arguitur quintò. Cognitio, qua Deus cognoscit creaturas est practica: ergo terminatur ad ipsas immediatè, & primariò; & non ad diuinam essentiā. Antecedens est D. Thomæ infrà artic. 8. & vltimo: consequentia verò probatur: quia cognitio practica non potest immediatè terminari ad diuinā essentiam: quia non est res operabilis, vt docet D. Thomas art. vltimo. *D. Tho.*

Et confirmatur. Quia Deus immediatè causat creaturas. vt patet: ergo immediatè cognoscit illas. Consequentia probatur: quia actio, qua Deus causat creaturas, vel est ipsa cognitio, vel eam includit.

Confirmatur secundò. Quia prouidentia Dei immediatè terminatur ad creaturas: ergo etiam cognitio. Probatur consequentia: quia prouidentia est actus intellectus diuini.

Respondetur. Primò, negando consequentiam, & ad probationem, quòd licèt essentia diuina secundùm se considerata, non sit obiectum sciētiæ, & cognitionis practicæ; sed solius speculatiuæ: considerata tamen, vt est exemplar, causa efficiens, & finalis creaturarum, potest esse obiectum intellectionis, & scientiæ practicæ: quia, vt sic est prima regula operandi, & producendi ipsas creaturas.

Secundò respondetur, distinguendo consequens: terminatur immediatè ad creaturas, vt practica est, concedo: vt præcissè cognitio est, nego; sed terminatur immediatè ad Deum: quia nō valet hæc consequentia: cognitio Dei, vt practica terminatur immediatè ad creaturam: ergo cognitio Dei absolutè terminatur immediatè ad creaturam: quia arguitur à dicto secundùm quid, ad dictum simpliciter. Et per hoc patet, ad vtramque confirmationem; scientia enim, & cognitio Dei quatenùs causatiua, & gubernatiua, attingit immediatè creaturas; minime tamen quatenùs pura cognitio est, vt explicabimus infrà art. 8.

20 Arguitur sextò. Cognitio, quā Deus habet creaturarum existentium, seu futurarum, est intuitiua: ergo saltem illa terminatur immediatè ad creaturas in se ipsis. Probatur consequentia: quia cognitio intuitiua est cognitio rei immediatè in se ipsa.

Respondetur negando consequentiā, ad cuius probationem dico: ad rationem cognitionis intuitiuæ solū requiri, quòd sit rei existentis in propria duratione, in qua est ipsa cognitio, quàmuis non terminetur ad illam immediatè in se ipsa; sed in alio, vt patet in visione partium alicuius totius, quæ est intuitiua, & tamē non videntur immediatè in se ipsis; sed in toto: & etiam in cognitione, qua beati vident aliquas creaturas futuras, aut præsentes in Verbo, quæ est intuitiua, & tamen immediatiùs terminatur ad essentiam diuinam.

Arguitur septimò. Deus amat creaturas immediatè in se ipsis: ergo eodē modo cognoscit eas. Consequentia patet; quia amor sequitur cognitionem; & antecedens probatur: quia amat eas secundùm esse, quod habent in se ipsis distinctum ab esse Dei, vt docet D. Thomas infrà quæst. 20. artic. 3. ad sextum. *D. Tho.*

Respōdetur. Nego antecedens, & ad probationē dico, quòd licèt creaturæ secūdùm suum propriū esse, quod habent in se ipsis extra Deum sint obiectum terminatiuum diuini amoris, sicut, & diuinæ cognitionis; tamen non terminant illum immediatè; sed mediante diuina essentia, quæ est ratio amandi amata immediatiùs; quia nihil potest Deus amare, nisi amando se ipsum, cuius bonitas amata est ratio amandi alia à se, vt docet D. Thomas infrà quæst. 59. art. 2. in corpore. Vnde sicut Deus cognoscit creaturas in sua essentia, & mediante cognitione illius; ita amat creaturas in eadem essentia, & mediāte amore ipsius, vt etiam insinuat D. Thom. infrà quæst. 19. art. 3. ad quartum. *Idem.*

Sed objicies. Deus odit aliquas creaturas immediatè: ergo saltem illas cognoscit immediatè. Consequentia videtur certa; antecedens verò quātùm ad priorem partem, nempè, quòd odio habeat aliquas creaturas, probatur: tum ex sacra Scriptura, qua constat odio habere homines, & Angelos peccatores, Psalm. 5. *Odisti omnes, qui operantur iniquitatem*; tum etiam ratione: quia odium est velle malum *Psal. 5.*

malum alicui: sed Deus vult malum peccatoribus, & damnatis: ergo odit illos: secunda verò pars antecedentis, nempè, quòd actus odij terminetur ad eos immediatè, probatur. quia non potest eos odio prosequi in essentia diuina prius odio habita, cùm hoc sit impossibile, sicut amat eos in essentia priùs amata: ergo odio habet illos immediatè in se ipsis.

Respondetur: Deum nihil odio habere, neque mediatè, neque immediatè; sed *D.Tho.* omnia amare, vt docet D. Thomas infrà quæst. 20. art. 2. & 1. contra gentes, c. 96. Cuius ratio est: quia nemini vult malum, vt ei malum est, quod requiritur ad rationem odij. Et ad argumentum in forma, negatur antecedens, si sermo sit de odio propriè dicto, qui est actus voluntatis contrarius amori. Et ad probationem illius, quò ad primam partem dico cum eodem D. Thoma loco citato, ex primo contra gentes, testimonia sacræ Scripturæ, quæ de hoc loquuntur, non esse intelligenda de odio propriè dicto, sed secundùm quandam similitudinem. Itaque dicitur Deum odio habere peccatorem: non quia positiuè, & directè velit ei malum, quatenùs est ei malum; sed quia amando hominem vult non esse malum ei nociuum, quòd est peccatum: hoc autem dici potest quodammodo, & similitudinariè odium mali; quia id dicimus odio habere, quod esse nolumus. Vel dicitur odio habere reprobos, quatenùs non vult eis supremum bonum beatitudinis, vt docet D. Thomas infrà, q. *Idem.* 23. art. 3. ad 1. Ad probationem verò secundæ partis dico Deum non velle peccatori; aut damnato malum sub ratione mali, & nociui, quod erat necessarium ad rationem odij; sed, vt habet rationē boni ex aliquo adiuncto. Itaque vult punitionem illorum, propter bonum suæ *Ferrar.* iustitiæ, vt notauit Ferrara primo cōtra gentes, cap. 96. citato.

Arguitur vltimò. Colores videntur à nobis immediatè in se ipsis, quàmuis videantur ratione lucis simul visæ: ergo similiter creaturæ videntur à Deo immediatè in se ipsis, quàmuis cognoscantur ratione essentiæ simul etiā cognitæ. Antecedens quantum ad primam partē est certum; & quantùm ad secundam, nempè, lucem non solum esse rationem videndi colores, sed etiam simul cum ipsis videri, supponitur modo cum probabili sententia; consequentia verò probatur ex paritate rationis.

Respondetur admisso antecedenti, negando consequentiam. Et ratio discriminis est, quòd visio non terminatur immediatè ad lucem, vt habet rationem obiecti distincti à colore; sed terminatur ad illam, vt sit vnum obiectum cum colore; cognitio verò diuina terminatur ad ipsam diuinam essentiam secundùm se, vt est obiectum primarium talis cognitionis, seclusis nostro modo intelligendi creaturis. Quare cum mediet, vt obiectum cognitum, nequeunt creaturæ immediatè cognosci.

DVBIVM III.

Vtrum cognoscat eas in sua essentia, vt in imagine?



CONCLVSIO est negatiua, & communis. Pro qua nota quod imago, per quā cognoscitur res aliqua, est triplex. Prima est obiectiua, & est illa, quæ per modum obiecti potentiæ objicitur, vt per illam aliquid aliud, cuius est imago cognoscatur, qualis est imago depicta Cæsaris. Secunda est, quæ imprimitur potentiæ ab obiecto, vt simul cum potentia eliciat obiecti cognitionem, qualis est species sensibilis, aut intelligibilis. Tertia est verbum mentis, quod producitur vt terminus actus intelligendi, &, in quo cernitur res intellecta, tanquam in similitudine & imagine illius expressa. Ex his igitur sola prior est similitudo, & imago realis, secunda vero, & tertia sunt imagines in esse tantùm intentionali. Conclusio autem nostra procedit de sola imagine primo modo dicta: nam de imagine dicta secundo modo iam egimus dubio præcedenti, & de imagine tertio modo dicta dicemus infra dubio 5. 21

Ratio ergo conclusionis est, quia essentia

23 ONCLVSIO est negatiua & communis. Cuius ratio est: quia creaturę non apparent in essentia diuina, vt in speculo propriè dicto: ergo non cognoscit Deus illas in sua essentia, vt in speculo. Consequentia patet, & antecedens probatur: tum autoritate D. Thomæ, quæst. 8. de veritate, art. 4. in corpore, & quæst. 12. art. 6. in corpore: tum etiam ratione eiusdem D. Thomæ ibidem: nam speculum propriè dictum est illud, quod repræsentat res existentes in eius conspectu per species ab ipsis rebus acceptas, vt patet experientia, sed essentia diuina repręsentat creaturas, ante quam sint, neque accipit species ab ipsis: ergo non est propriè speculum earum.

D.Tho.

Et confirmatur. Quia res sunt in ipso speculo distinctæ, & diuisæ per distinctas formas, & figuras; sed creaturæ non sunt ita in Deo: quia sunt in illo absque vlla multiplicitate; sed vnitissimæ in vnica, ac indiuisibili virtute causatiua earum, sicut plura membra animalis sunt in vnica virtute seminis: ergo non potest videre eas in se ipso, vt in speculo. Probatur cõsequentia: quia aliàs videret eas cum quadam distinctione existente in ipsa diuina essentia, in qua videtur. Cum igitur Deus propriè cognoscat creaturas in se ipso, inuestigandus est alius modus, qui non sit metaphoricus; sed proprius.

Solùm potest obijci contra hanc conclusionem testimonium D. Augustini lib. de videndo Deo, qui est epistola 12. dicentis, Deum esse speculum voluntarium creaturarum.

D. Aug.

Et confirmatur. Quia Deus repræsentat creaturas distinctè, sicut speculum: ergo videntur in illo, vt in speculo.

Respondetur D. Augustinum vocasse Deum speculum creaturarum per metaphoram; non autem in sensu proprio, vt explicat D. Thomas loco citato: nam creaturæ ipsæ dicendæ essent speculum, in quo Deus cernitur, iuxta illud primæ ad Corinthios 13. *Videmus nunc per speculum, in ænigmate*; & Verbum etiam diuinum dicitur speculum Patris, prout à Patre in ipso forma diuinitatis recipitur, vt habetur Sapientiæ 7. *Candor lucis æternæ, & speculum sine macula.* Vnde, quãdo communiter dicimus Deum omnia in se ipso tamquàm in speculo videre, locutio est metaphorica ad denotandum claritatem, & distinctionem maximam, qua omnia in sua essentia intuetur.

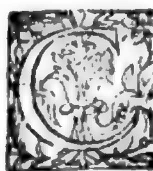
1. Ad Corinth. 13

Sap. 7.

Ad confirmationem, si antecedens intelligatur, ita, vt distinctio cernatur ex parte Dei, quasi Deus secundùm aliud, & aliud sui, repræsentet aliam, & aliã creaturam ad instar speculi, quod per distinctas species intentionales, quas habet in se ipso, repræsentat diuersa obiecta, negandum est: quia Deus non repræsentat hoc modo creaturas; sed per vnicam & eamdem simplicissimam perfectionem suæ essentiæ; si verò antecedens intelligatur, ita vt distinctio se teneat ex parte obiectorũ, quasi Deus secundũ idẽ sui repræsentet distinctè singulas creaturas, concedendum est antecedens, sed neganda est consequentia.

DVBIVM V.

Vtrum cognoscat eas propriè, & directè in sua essentia, vt in Verbo, & specie expressa?

ONCLVSIO est negatiua, quam docet Suarez 1. part. libr. 3. cap. 2. num. 17. Ratio est: quia res non dicitur propriè cognosci in ipso actu cognitionis; sed per illum: ergo neque in verbo. Consequentia patet ad hominem in sententia contraria, quæ affirmat verbum mentis esse ipsummet actum intelligendi, vt docet Vazquez disputatione 38. cap. 4. num. 24. & disputatione 39. cap. 2. num. 13. & antecedẽs probatur: quia cognitio est ratio cognoscẽdi, sicut calefactio est ratio calefaciẽdi: sed calefactio non dicitur ratio calefaciendi, vt forma tenens se ex parte principij, aut ex parte termini; sed solùm, vt forma tribuens formaliter igni denoe 24

Suarez.

Vazquez

denominationem calefacientis: ergo eodem modo cognitio non est ratio cognoscendi, vt forma tenens se ex parte principij, & modi neque ex parte termini; sed tantùm, vt dás denominationem cognoscentis; atque ita non potest esse medium, in quo res cognoscitur.

Dices: licèt cognitio, & verbum sint idem formaliter à parte rei, distingui tamen ratione, quod sufficit, vt licèt res non dicatur propriè cognosci in ipsa cognitione, vt habet rationem actus intelligendi; dicatur tamen cognosci in ea, vt habet rationem verbi.

Sed contra. Quia cognoscere rem pręcissè in suo verbo non tollit quòminùs cognoscatur immediatè in se ipsa, sicut supra diximus de cognitione Dei in specie impressa: sed cognitio Dei non terminatur immediatè ad creaturas, vt ostẽsum est, & fatentur etiam auctores oppositæ sententiæ: ergo terminatur ad illas in essentia diuina, non vt præcissè habet rationem verbi illarum. Consequentia cum minori patet, & maior probatur ex supradictis; quia species impressa, aut etiam expressa, quæ dicitur verbum, non concurrit tamquàm obiectum cognitum, vt quod, sed solùm, vt quo, seu tamquàm ratio cognoscendi.

25 *Vazquez* Dices cum Vazquez loco infrà referendo num. 10. non cognosci in verbo nisi vt cognito, &, vt est ratio cognoscendi cognita.

Sed contra: tùm, quia vt docet idem Auctor supra disputatione 38. num. 24. & disputatione 39. num. 13. verbum seu species expressa non repræsentat suum obiectum, vt priùs cognita: tum etiam: nam priùs ratione intelligimus Deum cognoscere essentiam suam, & creaturas, quàm cognoscat se cognoscere, & habere verbum illarum: ergo primaria, & directa cognitio, quam Deus habet de creaturis in sua essentia, non est nostro modo intelligendi in illa, vt habet rationem verbi cogniti. Consequentia est euidens, & antecedens probatur: quia cognitio directa est prior ratione, quam reflexa: ergo licèt cognitio, qua Deus cognoscit se & creaturas, & qua cognoscit se cognoscere, & habere verbum illarũ, sint vnica, & eadem simplicissima actio propter eminentiam diuinæ cognitionis, quæ simul est directa, & reflexa, vt supra vidimus: tamen nostro modo intelligendi priùs, ac immediatiùs tendit quasi directè in essentiá diuinam & creaturas in ea contentas, quàm quasi indirectè, & reflexè in ipsam suam cognitionem, & verbum. Nec hoc est ponere in Deo duplicem scientiam creaturarum; vnam directam, & alteram reflexam: quia hęc reflexa est intimè inclusa in directa ob eminentissimam eius perfectionem; cum qua inclusione stat, quòd immediatiùs nostro modo concipiendi sit quasi directa, quàm reflexa. Sicut licèt cognitio, qua Deus cognoscit se ipsum, & qua cognoscit creaturas, non sint duæ cognitiones; sed vna & eadem, vt infrà videbimus, nihilominùs immediatiùs terminatur diuina cognitio ad se ipsam, quàm ad creaturas.

Dices cum eodem Vazquez, suprà quæst. 12. disputatio. 39. cap. 2. num. 10. verbum posse cognosci duobus modis. Primo quatenùs est similitudo, & imago expressa obiecti, & hac ratione cognoscitur directè eodem actu, quo obiectum cognoscitur: quia cognoscere rem, nihil aliud est formalissime, quàm cognoscere similitudinem, & imaginem illius, vt talis similitudo, & imago est. Secundo modo cognoscitur verbum, quatenùs in se est res & entitas quædam pręscindẽdo à ratione similitudinis, & imaginis, & hoc fit per actum reflexum. Quando ergo dicitur Deum cognoscere creaturas in sua essentia, vt in verbo cognito formalissimè vt verbum, & vt imago est, non est intelligendum de verbo cognito vt res, & entitas quædá est, sed de verbo formalissimè, vt est imago & similitudo,

Sed contra, ná licèt in imagine reali, ac obiectiua, vt in statua Cæsaris, distinguatur esse entitatiuum ab esse repræsentatiuo; & ita talis imago possit cognosci, vt res est in se, nempè, vt lapis, aut lignum, & possit cognosci, vt imago, & similitudo repræsentatiua Cæsaris, minime tamen imago formalis, ac intẽtionalis, qualis est species expressa, seu verbum: quia in illo esse entitatiuo non distinguitur ab ipso esse repræsentatiuo; nam esse repræsentatiuum est ipsum esse, & ipsa essentia illius (vt suppono). Cum igitur essentia Dei cognosci non possit, nisi cognita eius entitate, non potest

te,artic.4.ad.2.quæ autem ex eis verior sit,dicemus disputatione sequenti.

Ad confirmationem nego antecedés; quia essentia diuina non solùm est ratio communis omniũ creaturarum ; verùm etiam est propria vniuscuiusque; nam licèt sit simplicissima formaliter; est virtualiter multiplex.

DISPVTATIO .II.

De medio,in quo Deus cognocit creaturas?

10 DIXIMVS in superioribus Deum cognoscere creaturas non solum secundùm esse,quod habent in Deo, & prout sunt in ipso; sed etiã secundùm peculiares & proprias rationes,quas habent in se ipsis: superest modò videre in hac disput. an hoc ipsum esse,quod creaturæ habent in se ipsis cognoscatur à Deo immediatè;an verò mediante cognitione diuinæ essentiæ?

In quo tamquam certum supponendum est: Deũ non cognoscere creaturas per proprias species earum,siue ab ipsis creaturis acceptas, siue aliunde habitas, vt latè demonstrat D.Thomas primo contra gentes,cap.46. tum:quia intellectus diuinus esset in potétia reali,& physica respecta illarum, & perficeretur ab eis,quod repugnat eius infinitæ puritati; tum etiam:quia cum illæ species essent aliquid realiter distinctum à Deo,& Deus ab æterno cognoscat creaturas, iam sequeretur ponendum esse ab æterno aliquid reale ab ipso Deo distinctũ, quod aduersatur principijs fidei. D.Tho.

Quare,quod in tota hac disputatione controuertitur,est, quomodo Deus cognoscat creaturas? an scilicet, immediatè in se ipsis, ita, vt ipsæ creaturæ secundùm suas entitates vniantur immediatè intellectui diuino, tamquàm obiecta motiua seclusis quibuscunque speciebus impressis earum; an verò cognoscatur in essentia diuina,vel habéte rationẽ speciei impressæ respectu illarum, vel alio modo ex aliquibus adducendis in dubijs sequentibus?

DVBIVM .I.

Vtrùm Deus cognoscat creaturas in se ipsis,vt obiectum motiuum immediatè cognitum?



CONCLVSIO est negatiua. Ita D.Tho. hic, & primo contra gentes,c.46. & 49.quem sequuntur omnes eius Expositores,& omnes etiàm scholastici in 2.dist. 35. vno, vel altero exceptis,quos infrà referemus. 11 D.Tho.

Ratio conclusionis est, quod obiectũ motiuum,& immediatè ac primario cognitum est principium simul cũ intellectu cognitionis, qua cognoscitur: sed creatura non potest esse principium cognitionis, qua cognoscitur à Deo: ergo non potest esse obiectum motiuum immediatè in se ipso,& per se ipsum cognitum. Discursus est legitimus, maior admittitur communiter,ex doctrina D. Augustini dicentis: *Ex obiecto & potentia generatur notitia:* minor verò probatur:quia nihil præter ipsum Deum potest esse principium esse diuini; igitur cùm intellectio Dei sit esse Dei, vt supra ostensum est,nulla creatura poterit esse principium diuinæ intellectionis. D.Aug.

Confirmatur. Quia intellectus diuinus nullam potest accipere perfectionem à creatura; ergo creatura non potest ei vniri immediatè per modũ actus primi ad sui cognitionem. Antecedens patet,& consequentia probatur, quia intellectus quodámodo perficitur ab obiecto sibi vnito immediatè per modum actus primi; siquidem ratione illius fit potens proximè ad intelligendum,cùm sine illo solum esset potens quasi remotè.

Confirmatur secundò. Quia scientia, aut cognitio habet speciem & perfectionem suam ab obiecto immediato, & primario;sed hanc non potest habere diuina cognitio, vel scientia à creaturis, vt patet:ergo creaturæ non possunt esse obiectũ immediatè, & per se cognitũ à di-

steriorum lectione, 3. vbi docet conclusionem demonstrationis ante ipsam demonstrationem esse quodammodo cognitam in ipsis principijs, in quibus continetur, quod intelligi debet apud homines, qui, vt perfectè cognoscamus conclusionem, indigemus discursu; nam qui discursu non indigent, non quodammodo, sed simpliciter & perfectè cognoscunt conclusionem in suis principijs, quod autem veritas conclusionis contineatur in principijs in genere causæ efficientis est doctrina Aristotelis, 2. Physicorum, lectione, 5.

Arist.

27 Dices, Deum non cognoscere suam omnipotentiam ad modum, quo nos cōcipimus illam, nempè, vt attributum relatum ad creaturas possiles, sed cognoscere illam, vt est entitas & perfectio quædam purè absoluta ab omni extrinseco, atque ita ex vi cognitionis suæ omnipotentiæ nullam cognoscere creaturam.

Sed contrà. Quia quando Deus cognoscit suam essentiam, vt omnipotentem, aut cognoscit eam esse virtutem ad producendum creaturas, aut non cognoscit eam, vt est talis virtus: hoc secundum dici non potest, quia sequuntur tria absurda: primum, quòd cognitio, qua Deus cognoscit se ipsum, non sit comprehensiua, contra id, quod ostensum est supra: secundum, quòd Deus ignoret aliquam veritatem, etiam ex illis, quę ad ipsum, & ad suas formales perfectiones, & attributa pertinent, qualis est ista, de qua est sermo: tertium quod non cognoscat ipsam suam omnipotentiam, vt talis est: quia cum omnipotentia in suo formali, & essentiali conceptu nihil aliud sit, quàm vis productiua cuiusuis rei possibilis, si Deus non cognosceret se habere huiusmodi virtutem, non cognosceret se esse omnipotentem: ergo dicendū est primum, nempè Deum cognoscere suam essentiam, vt habentem virtutem productiuam creaturarum tunc sic: ergo Deus cognoscit creaturas in sua essentia, vt in causa. Consequentia ista est euidens: igitur, vel est negandum antecedens, nimirùm, Deum cognoscere suam essentiam, vt potentem producere creaturas, quòd negari non debet, (vt ostendimus), vel concedendum est Deum cognoscere creaturas in sua essentia, vt in causa.

Dices verum esse cognitionem, qua Deus cognoscit suam essentiam esse cōprehensiuam, & ita cognoscere se habere virtutem ad producēdas creaturas, ex hoc tamen non sequi, quòd cognoscat creaturas in ipsa sua essentia, vt in causa; nam ad hoc opus esset, quòd essentia diuina, aut eius omnipotentia diceret relationem realem, saltèm transcendentalem ad illas; sed solùm sequi, quòd ex vi cognitionis, qua Deus cognoscit suam omnipotentiam cognoscantur etiam ipsæ creaturæ, siue hoc fiat in ipsa essentia, vt in causa, quod fieret si essentia diuina diceret respectum realem ad creaturas, siue in ipsa essentia, vt in verbo, ac similitudine expressa, vt de facto contingit.

Sed certè hæc solutio duo dicit, quæ secum pugnant. Primum est Deum cognoscere se ipsum, vt potentem producere creaturas, & non cognoscere creaturas in se ipso, vt in causa potente eas producere; quòd autem hoc dictum sibi contradicat, probatur manifestè, quia nihil aliud est cognoscere effectum in causa, quàm cognoscere causam ipsam, vt continentem talem effectum, & valentem producere illum, vt ex ipsis terminis cōstat: ergo implicat, quòd Deus cognoscat se ipsum, vt causam continentem creaturas, & potentem eas producere, & non cognoscere eas in se ipso, vt in causa. Neque ad hoc requiritur, quòd essentia diuina referatur realiter ad creaturas, vt constabit ex solutionibus argumentorum. Alterum est, cognitionem, qua Deus cognoscit se ipsum, vt omnipotentem, & vt causam esse comprehēsiuam, & quòd sic, non attingat creaturas in se ipso, vt in causa; sed in se ipso, vt in verbo, aut specie expressa. Quod verò hoc inuoluat contradictionem ita ostendo: nam vel cognitio creaturarum pertinet ad comprehensionem Dei, vel non pertinet: hoc secundum dici non potest: quia cùm creaturę contineantur eminēter in Deo, implicat Deum adæquatè cognosci, & comprehendi non cognitis creaturis in eo contentis: ergo dicendum est primum, & consequenter cognitionem Dei, quę non attingit etiam creaturas, non esse comprehensiuam: sed cognitio, qua Deus cognoscit se ipsum, vt cau

vt causam creaturarũ, non attingit creaturas, vt dicitur in hac solutione, sed qua cognoscit se ipsum, vt verbum, seu speciẽ expressam, ergo cognitio, qua attingit se ipsum, vt causam prçcisse, vt sic, & vt conceptibus nostris in adæquatis potest distingui à cognitione, qua cognoscit se ipsum vt verbum, seu speciem expressam, non est comprehensiua.

28 Dices: satis esse vt sit comprehensiua, quod ex vi sua postulet creaturas cognosci, saltèm in alio medio, nimirũ in eadẽ essentia, vt habẽte rationem similitudinis expressæ, seu verbi.

Sed contra. Primo: quia iuxta doctrinã oppositæ sententiæ, cognitio creaturarũ in essentia, vt in Verbo nõ sequitur ex cognitione essentiæ, vt causa creaturarũ; sed solùm se habet cõcomitanter ad illã, atque ita non potest eã augere intensiue. Secundò: quia licet ex ea sequeretur, adhùc cognitio, qua Deus cognoscit se ipsum, vt omnipotẽtẽ, nõ esset cõprehensiua formaliter, sed solùm causaliter. Denique; quia hæc cognitio creaturarũ, vt in Verbo, & similitudine expressa, est indirecta, & supponẽs distinctam earum cognitionẽ (vt ostensum est dubio præcedenti): sed directa cognitio creaturarum nõ potest alio modo haberi à Deo, quàm in propria essentia tamquàm in causa, (vt vidimus): ergò.

Dices vltimò. Vt Deus comprehẽdat suam omnipotentiam, non requiri quòd cognoscat omnes, & singulas creaturas secundũ omnes earũ rationes, etiam indiuiduales, & vltimas, sed satis est cognoscat eas secundùm rationem communem entis producibilis.

Sed contra. Quia Deus cognoscendo suã virtutẽ non solũ cognoscit se posse producere aliquid in confuso, sed determinatè cognoscit posse producere homines, & Angelos, & cęteras omnes creaturas possibiles in particulari secundùm omnes suas rationes, tã specificas, quàm indiuiduales: sed implicat hoc cognoscere, quin simul cognoscat ipsas creaturas secundùm omnes suas rationes, ergò.

Et cõfirmatur. Quia rationes specificę, & numericæ creaturarũ continentur in Deo, vt in causa, nõ minùs quã rationes earũ genericæ, & cõmunes: ergò ad comprehẽsionẽ Dei nõ minus requiritur cognitio creaturarũ quãtùm ad earũ rationes proprias, & infimas, quàm quantùm ad rationes cõmunes, & vniuersales. Vnde, qui admittunt ad cõprehensionẽ causæ creatę sufficere quod effectus possibilis ab ea produci cognoscantur solũ secundũ rationes cõmunes; ideò est: quia dicunt causam creatã non cõtinere effectus singulares ab ea producibiles secundùm omnẽ rationẽ indiuidualem eorũ: quia, vt sic, pendent ex circunstantijs, & conditionibus indiuidualibus extrinsecè cõcurrentibus, nempè, loci, & temporis, quæ non continẽtur eminenter in tali causa; & ita potest optimè talis causa adęquatè penetrari, & cõprehendi, quin ex vi talis comprehensionis cognoscantur effectus producibiles ab illa causa in singulari: cæterum, quia in Deo continentur omnes creaturæ quãtùm ad omnes earum rationes, etiam indiuiduales, & quantùm ad omnes modos, etiam minutissimos, & infimos; ideò impossibile est, quòd Deus comprehendatur, nisi in eo tamquàm in causa cognoscantur omnes creaturæ in singulari.

Contrariam sententiam nostræ conclusionis, docuit Vazquez hic disput. 60. per totam, & suprà disputat. 50. cap. 4. pro qua arguitur. Primò: scientia creaturarum in Deo est prior ratione nostra, quàm eius omnipotẽtia; ergo Deus non cognoscit creaturas in sua omnipotentia, vt in causa. Consequentia est euidens, & antecedens probatur: quia scientia Dei est constitutiua essentiæ diuinæ in ratione naturæ, (vt ostensum est suprà artic. 4. dub. vltimo): ergò præcedit omnipotentiam, & cætera attributa operatiua. 29 *Vazquez*

Et confirmatur, quia priùs nostro modo intelligẽdi cũ fundamento in re est, quòd Deus contineat alia à se, quàm quòd habeat virtutem ad illa producenda, ergò scientia creaturarum in Deo pręcedit nostro modo intelligendi ipsam virtutem productiuam, seu omnipotentiam. Probatur consequentia: quia creaturæ possunt cognosci à Deo in sua essentia, vt continente illas prioritate rationis ad omnipotentiam.

Confirmatur secundò: Quia omnipotentia Dei, aut est ipsa Dei voluntas, aut illam consequitur, ergò est posterior quàm scientia, sicut voluntas est posterior quàm intellectus.

Confirmatur tertiò. Omnipotentia non est ratio scientiæ, sed potiùs è conuerso scientia est ratio à priori omnipotentiæ, ergò Deus non cognoscit creaturas in sua omnipotentia. Consequentia patet, quia si ita eas cognoscit, à fortiori esset dicendum omnipotentiam esse rationem scientiæ; antecedens probatur, ex D. Thoma 2.2. quæst. 1. art. 8. ad 2. dicente omnipotentiam includere scientiam rerum omnium: quia non posset Deus agere omnia, quæ vellet, nisi ea cognosceret: ergo in sententia D. Thom. scientia est ratio omnipotentiæ.

D. Tho.

Confirmatur quartò. Quia hæc causalis est vera, quia Deus scit omnia, ideò potest facere omnia, hæc verò est falsa; quia potest facere omnia, ideò scit omnia, ergò scientia est ratio omnipotentiæ, & non è conuerso. Probatur antecedens: quia Deus est agens per intellectũ, & voluntatem, ergò operatur, quia intelligit, & non è contra, intelligit, quia operatur.

Denique confirmatur vltimò. Quia, si per impossibile Deus non esset omnipotens, non sequeretur per locum intrinsecum, quòd careret scientia creaturarum, ergo omnipotentia non est ratio scientię. Consequentia patet: nam, si ablata omnipotentia non sequitur auferri scientiam, euidens est omnipotentiam non esse rationem à priori scientiæ; & antecedens probatur, tum: quia posset cognoscere creaturas aliunde; tum secundò: quia si ablata potentia Dei auferretur per locum intrinsecum scientia, sequæretur etiam in nobis auferri, & ex cõsequenti, quod nihil aliud cognosceremus, nisi quod possemus producere, quod quam falsum sit euidenter constat.

30 Respondetur negando antecedens, ad cuius probationem dico: scientiam Dei quatenus attingit creaturas, non esse formale constitutiuum essentiæ diuinæ in esse naturæ; quia, vt sic est vnum ex attributis (vt explicuimus loco citato in argumento in solutione ad secundum).

Ad primam confirmationem distinguendum est antecedens, & negandum, si intelligatur de continentia eminentiali in genere causæ efficientis: quia hæc nihil aliud est, quàm ipsa virtus productiua creaturarum; atque ita idem est eas continere, ac habere virtutem producendi illas: si verò intelligatur de continentia formali quatenùs per modum simplicitatis & perfectionis continet Deus creaturas omnes seclusis illarum imperfectionibus, qui est primus modus ex quatuor, quibus creaturæ continentur in Deo, vt diximus suprà art. 4. dubio 2. in solutione ad tertium, concedendum est antecedens, & neganda est consequentia. Ad cuius probationem dico: creaturas contentas in Deo primo illo modo, & seclusis earum imperfectionibus, non esse creaturas secundum suũ esse proprium, & possibile, quod obiectiue habent in scientia simplicis intelligẽtiæ, sed esse ipsam Dei essentiam creatricem, iuxta illud Ioannis primo: *Quod factum est, in ipso vita erat.* Cuius ratio est: quia homo, verbi gratia, seclusa ratione corporis, & rationalitatis, quæ imperfectionem includunt, non est homo, cùm ista sint de eius essentiali, & quidditatiuo conceptu, atque ita nõ potest cognosci in essentia diuina illo modo eum cõtinente; sed cognoscitur in essentia diuina, vt continente illum eminenter secundum omnes suas rationes, etiã imperfectas, vt est causa productiua illarum. Ioan. 1.

Ad secundam confirmationem negatur antecedens: quia potentia Dei est attributum ratione diuersum à scientia, & voluntate, & nostro modo intelligendi præuium ad illas, nimirùm ipsamet Dei essentia quatenùs ratione suæ infinitæ perfectionis continet eminenter omnia possibilia, vt colligitur ex Diuo Thoma infrà quæstio. 19. art. 4. & quæst. 25. artic. 1. ad 4. & latè prosequitur Suarez disputatione 30. Metaphysicæ, sect. 17. num. 45. D. Tho. Suarez.

Ad tertiam confirmationem nego antecedens, & ad probationem ex auctoritate D. Thomæ, nego consequentiam; quia sicut non valet; ignis non potest calefacere, nisi applicetur, ergo applicatio est ratio calefaciendi, quia solùm sequitur quod sit cõditio necessariò requisita; eodem modo non valet: Deus non posset agere, quæ vellet, nisi ea sciret: ergo scientia est ratio potentiæ, sed solùm sequitur scientiã esse vnã ex cõditionibus requisitis, vt potẽtia Dei actu operetur.

Et si vrgeas; D. Thomam docere omnipo-

nipotentiam includere sciétiam: sed pura conditio non includitur in causa per se, ergò iuxta doctrinam D. Thomę sciẽtia respectu potentiæ non habet rationem puræ conditionis.

Respondetur, potentiam proximè dispositá ad operandum includere omnes etiá circunstantias, & conditiones requisitas, & hoc modo loquitur D. Tho. de omnipotentia, qua ratione nõ solùm includit scientiá omniũ; sed etiam voluntatem, quia vtraq; requiritur, vt omnipotentia operetur, nempè scientia, vt dirigens, & voluntas, vt imperans. Et est instantia manifesta in ipsa voluntate: nam eodem modo possemus ita argumentari: non posset Deus aliquid ad extrà producere, nisi illud vellet; siquidem libère producit, & tamen non sequitur necessariò, ergo voluntas est ratio omnipotentiæ in Deo: nam si per impossibile operaretur Deus ex necessitate naturæ, nihilominùs esset omnipotens.

Ad quartam confirmationem dico, vtramque causalem esse veram, diuersa tamen ratione: nam ista, quia Deus scit omnia, ideò potest facere omnia, est vera, si particula causalis denotet solam cõditionem necessariò requisitam ad hoc, vt omnipotentia exeat in actum secundum. Sicut propter eandem rationem est vera ista, quia ignis est applicatus, ideò calefacit, illa vero altera, quia Deus potest facere omnia, ideò scit omnia, est vera, quia particula causalis denotat potentiam faciendi omnia esse rationem à priori sciendi ea.

Ad quintá confirmationem negatur antecedés, quia cùm omnipotentia sit ratio obiectiua scientiæ creaturarum, ablata omnipotentia, aufertur scientia illarum per locum intrinsecum. Sicut ablato obiecto aufertur scientia illius; & ad primam probationẽ respondetur, quòd ablata omnipotentia non potest Deus creaturas aliquo modo cognoscere. Cuius ratio est: quòd ablata omnipotentia, aufertur cõsequenter possibilitas creaturarum; & ita nullæ essent creaturæ possibiles, quæ cognosci possent; nam repugnat effectũ esse possibilem, si non est possibilis causa. Cùm igitur nullæ creaturæ essent possibiles non cõtinerentur in essentia diuina vllo modo, & cõsequenter non potest eas repræsentare proprio intellectui, vt earũ imago, aut species. Ad secundá probationẽ antecedentis, negatur sequela. Et ratio discriminis est, quia creaturæ intellectuales accipiunt principia intelligendi ab extrinseco, hoc est, ab ipsis obiectis; atque ita possunt intelligere ea, quorũ non sunt causæ: Deus verò nõ accipit scientiá à rebus, sed vtitur sua essentia, vt medio ad cognoscẽdum omnia. Et certè potest retorqueri argumentũ; nam dato quòd sciẽtia esset ratio omnipotentię, ablata scientia per locum intrinsecũ auferretur à Deo potentia, ergo etiam auferretur à cæteris creaturis, quod tamen constat esse falsum, siquidẽ creaturæ insensibiles non cognoscunt; & tamen operantur.

Arguitur secundò. Omnipotentia Dei est res in se omnino absoluta, nullá necessariá cõnexionẽ habens cum creaturis possibilibus: ergo cognita vt est in se, qua ratione cognoscitur ab ipso Deo, non potest esse ratio cognoscendi creaturas, & cõsequenter creaturæ nõ videntur in ipsa, vt in causa. Cõsequẽtia patet: tum quia, quę non habent in se necessariá cõnexionẽ quòad esse, neq; illam habent quòad cognosci, & ita neutrũ erit ratio cognoscendi alterũ: tum etiá, quia res absoluta, vt sic, non potest deducere cognoscentẽ ad cognitionẽ alterius rei realiter distinctæ, cuius naturá, & perfectionẽ in se formaliter non cõtinet, sed est ei formaliter dissimilis, & antecedẽs probatur, quia omnipotentia Dei nõ dicit relationem realem, neque prędicamẽtalem, neque transcendentalem ad creaturas, vt nunc suppono, ergò non habet necessariam connexionem cum illis; patet hæc consequentia, quia causa non habet necessariam connexionem cum effectu, nisi ratione respectus, & habitudinis, quam dicit ad ipsum. 31

Responderi solet huic argumento, satis esse, quòd omnipotentia dicat relationẽ rationis ad creaturas, vt ratione illius habeat cum eis connexionem sufficientem, propter quam intellectus diuinus ex cognitione omnipotentiæ ducatur in cognitionem creaturarum.

Verùm ista solutio communiter rejicitur: tum, quia relatio rationis attribuitur rebus accidentaliter per operationem intellectus, ergò ratione illius non potest esse inter omnipotentiá

Dei,& creaturas aliqua necessaria connexio: tum secūdo efficatiùs, quia huiusmodi relatio tribuitur omnipotētiæ diuinæ ab intellectu creato nō cognoscente omnipotentiā Dei, vt in se est; sed cognoscēte eam admodū potentiæ creatæ: ergo non potest esse ratio cōnexionis requisitæ respectu intellectus diuini cognoscētis propriā omnipotētiā, vt est in seipsa.

6 Dices, vt Deus cognoscat creaturas in sua omnipotentia, satis est, cognoscat eam esse talē, vt ab intellectu nō cognoscēte eam sicuti est, necessariò debeat cognosci cū habitudine,& respectu ad creaturas posibiles: nam cognoscendo eam hoc modo non format ipse relationem illā rationis, nec cognoscit suam omnipotentiā imperfectè: cognoscit tamen eā relatiuè ad creaturas cognoscēdo relationes, sub quibus ab alijs cognoscitur.

Sed neq; isto modo explicata placet hæc solutio: nam implicat Deum cognoscere hoc modo suam omnipotentiā; nisi cognitis priùs creaturis intellectualibus à quibus est illo modo cognoscibilis: sed has creaturas necessariò debet cognoscere in sua omnipotentia, vt patet ex supradictis: ergò Deus nō potest cognoscere creaturas primaria earum cognitione in omnipotētia sua illo modo cognita. Consequentia cum minori patet, & maior probatur: quia non potest cognosci re quod omnipotentia sit cognoscibilis cōceptu relatiuo ab intellectu creato, nisi cognita priùs natura,& modo cognoscendi intellectus creati.

Ideò omissa ista solutione, respondetur meliùs negādo antecedens,& ad probationem, quòd vt essentia diuina, vel eius omnipotentia habeat necessariam connexionē cum creaturis posibilibus, non requiritur, referatur ad illas relatione aliqua reali; sed satis est, quòd contineat eas vt causa, in qua continentia consistit connexio causalitatis necessaria, & sufficiens ad hoc, vt cognita omnipotentia comprehēsiuè, cognoscātur etiam in illa omnes creaturæ, ad quod impertinens est relatio,& respectus ad illas. Vnde posset retorqueri argumentum contra suum auctorem: nam eodem modo possemus dicere Deum non posse cognoscere creaturas in sua essentia, vt in verbo, aut specie expressa: quia essentia diuina, vt habens rationem verbi, non dicit relationem realem ad creaturas; quòd si ad cognoscendum illas hoc modo non requiritur talis relatio: ergo neque ad cognoscendum eas in essentia, vt in causa: neque est maior ratio vnius quàm alterius.

Aduertendum est tamen pro exacta huius notitia: duplicem connexionem reperiri inter causam, & effectum: alteram ratione continentiæ:& alteram ratione relationis & habitudinis; ex quibus prior est fundamentum posterioris, inter quas hoc est præcipuum discrimen: quod causa non potest comprehendi, nisi cognitis effectibus secundùm speciales rationes in ea contentas ratione connexionis, quam habet cum illis primo modo; ad comprehensionem verò causæ, vt relatiua est formaliter ad effectum, satis est cognoscere effectum sub ratione communi.

Arguitur tertiò, Deus non cognoscit creaturas futuras in sua essentia, vt in causa, ergo nec posibiles. Cōsequentia videtur certa, quia in eodē medio cognoscit omnia,& antecedēs probatur, quia essentia diuina, aut eius omnipotentia nō dicit necessariā connexionē cū futuris, sed liberā, ergo futurum nō potest cognosci in essentia diuina, vt in causa. Probatur cōsequentia; quia si ante liberā determinationem voluntatis circa rerum productionem essentia diuina contineret,& repræsentaret res futuras, sequerentur duo absurda. Primum, quòd creaturæ essent futuræ independenter à diuina voluntate. Secundum, quòd essentia visa ante omnem actum liberum manifestaret futura;& consequenter, quòd Verbum diuinum, cuius generatio est prior ratione quàm omnis actus liber, procedat per se ex cognitione creaturarum futurarumvt sic. 32

Respondetur, negando antecedens, & ad probationem, quòd licèt essentia diuina, aut eius omnipotētia ex se,& antecedenter ad decretum liberum creandi non habeat necessariam connexionem cum futuris, vt futura sūnt, vt optimè probat argumentum, & quia vt sic est indifferens vt creaturæ existant, vel nō existant in aliqua differentia temporis atque ita in ea nudè sumpta non posit cognosci creaturarum futuritio, & existentia: supposito tamen decreto creādi habet

habet necessariá connexionem cũ futuris, & iam futura cõtinentur in illa, vt in causa determinata ad earũ productionẽ: nam cùm creatura actu existés in aliqua temporis differentia sit effectus diuinæ omnipotentiæ, consequens est vt in ea, tamquam in causa præcontineatur.

Et si objicias. Essentia diuina nudè sumpta, & secluso decreto illo libero creandi nõ continet, vt causa creaturas futuras, vt sic: ergo nec supposito tali decreto, probatur cõsequentia: quia decretum illud nihil reale addit essentiæ, aut omnipotentiæ: aliàs in Deo esset aliqua perfectio realis, quæ posset non esse, contra id, quod diximus suprà art. 4. dubio primo: ergo ratione talis decreti non continet diuina essentia effectus, quos sine illo non continebat, probatur ista consequentia: quia modus, quo causa cõtinet effectum, est realis: ergo conuenit ei ratione alicuius perfectionis, aut proprietatis realis.

Respõdetur negando consequentiã, & ad probationem: quòd licèt decretum liberum Dei non addat essentiæ aliquid reale ab ea actu distinctũ realiter à parte rei, in quo consistit additio propriè dicta: addit tamen aliquid reale, saltem virtualiter ab ea distinctum, quæ dici potest quodammodo additio; licèt impropriè, ex qua nihil imperfectionis sequitur in Deo, vt ex professò dicetur infrà q. 19. & ita cõcesso antecedẽti in hoc sensu, negáda est consequentia: quia illud reale, quod additur virtualiter saltem distinctum ab essentia, potest esse ratio, vt ipsa essentia contineat effectus, vt futuros, quos sine tali additione continebat solùm, vt possibiles.

Pro cuius exacta intelligentia duo ob obseruanda sunt. Primum quòd actus liber Dei non consistit in respectu rationis ad rem futuram; aliàs ratione illius non posset essentia diuina continere futuros euentus, quos sine tali actu libero non continebat, vt futuros; sed consistere in fundamento talis respectus, quod est illud virtualiter distinctum essentiæ diuinæ superadditum.

Secundò nota: in hoc distingui actũ liberum Dei, qui consistit in illo virtuali superaddito, ab actibus liberis voluntatis creatæ, quòd isti important duas indifferentias, vnam quò ad esse, & non esse ipsorum actuũ, seu entitatis illorum; alteram quoàd terminari, vel non terminari ad obiectum: & licet in creaturis vtraque indifferentia sit de ratione actus liberi: absolutè tamèn loquẽdo de libertate in actu secundo, vt abstrahit à creata, & increata, sola posterior indifferentia est de ratione actus liberi; atq; ita in actu libero Dei sola hæc indifferentia reperitur: non vero prior: quia inuoluit imperfectionem (vt suo loco latiùs explicabimus).

Arguitur quartò. Multa cognoscit Deus, quæ facere non potest, neque in eius omnipotentia continentur, vt peccatum, infinitum, ens rationis, & chimæram: ergò non cognoscit ea in sua essentia, vt in causa. 33

Respondetur negando consequentiã, quia omnia illa cognoscit in sua omnipotẽtia, saltẽ mediatè, & quatenus in ea cognoscit habitus, virtutes morales, & cætera entia realia, per quæ Deus cognoscit sua opposita, vt explicabimus infrà art. 9. & 10.

Arguitur quintò. Si Deus cognosceret creaturas in sua essentia, vt in causa, deberet eas cognoscere in sua essentia priùs cognita: sed non cognoscit eas ita: ergò. Maior patet: quia causa nõ potest esse ratio cognoscẽdi, nisi cognita, & ex vi suæ penetrationis, in quo distinguitur ab specie intelligibili, & Verbo, quę sunt rationes cognoscendi non cognita; minor probatur: quia obiectũ priùs cognitũ non potest esse medium, in quo aliud cognoscatur quidditatiue, si in se nõ contineat omnem rationem, & entitatem illius: sed essentia diuina non continet in se omnem entitatem, & rationẽ creaturarũ; ergo non potest esse ratio cognoscendi creaturas, vt medium cognitum. Discursus iste est legitimus; maior patet: quia si medio desit aliquid entitatis obiecti, non poterit in eo cognosci obiectũ secũdùm totũ, quod est in se: minor probatur. Primò, quia id, per quod creaturæ distinguuntur à Deo, non est in Deo. Et secundò: quia entitas creaturarum est in ipsis creaturis formaliter, & in Deo solùm virtualiter: ergo non est in Deo, vt est in ipsis creaturis.

Respondetur negando minorẽ vtriusque syllogismi, & ad probationẽ posterioris, dico satis esse, vt id, quo creaturæ di-

tæ distinguūtur à Deo, sit in ipso Deo virtualiter,& eminenter sicut in causa.

Ad secundam vero probationem respondetur, entitatem creaturæ perfectiori modo esse in Deo eminentèr, quàm in ipsa creatura formalitèr;& ita essentiam diuinam posse sufficienter ducere intellectum proprium in cognitionē quidditatiuam,& essentialem ipsius creaturæ.

34 Arguitur sexto ad idem. Cognitio rei in alio priùs cognito non est intuitiua, vt patet in cognitione obiecti per suam imaginem, ergo si Deus cognoscit creaturas in se ipso, vt in causa priùs cognita, nō cognoscit eas intuitiuè, sed abstractiuè. Cum igitur hęc cognitio sit imperfecta, est Deo neganda.

Respondetur hoc argumentum postulare difficultatem infra art.9. disputandam, an scientia simplicis intelligentiæ pertineat ad notitiam intuitiuam, vel abstractiuam? Pro nunc satis est dicere, quòd quando res cognita continetur in medio cognito quòad omnes suas rationes,& cognitio nō sistit in ipso medio, sed vltrà progreditur,& terminatur etiā ad rem cognitam in illo, vt contingit in cognitione, quā Deus cognoscit creaturas in sua essentia, tunc res cognoscitur intuitiuè.

Arguitur septimò ad idem. Essentia diuina in ratione causæ non potest repræsentare intellectui proprio creaturas: ergo. Probatur antecedens, quia, vel repræsentat eas, vt est vna re & ratione, vel vt est vna secundùm rem, & plures secundū rationē: non primū: quia vnum sub vnica ratione non potest repræsentare nisi vnum: nec potest dici secundum, quia Deus non potest formare de sua essentia plures conceptus, nec cognoscere illam, vt est plures virtualiter: quia nō cognoscit eam imperfectè, sicut intellectus creatus.

Respondetur negando antecedens,& ad probationem, essentiam diuinam repræsentare creaturas, vt est plures virtualiter, seu quatenùs virtualiter continet plura, ad quod non requitur concipiatur ab intellectu diuino diuersis cōceptibus; sed satis est concipiatur vnico conceptu cōprehēsiuo, sicut etiam licèt Deus cognoscat in virtute solis omnia, quæ possunt à sole produci, non est opùs formet diuersos conceptus de sole: vnū quatenùs potest producere hominem, verbi gratia,& alterum quatenùs potest producere leonem; sed satis est vnico conceptu comprehendat virtutem solis.

Arguitur vltimò. Quia sequitur Deū cognoscere creaturas per discursum, quod non est admittendum.

Respondetur, hoc argumētum postulare difficultatem articulo sequenti disputandam.

ARTICULUS .VII.

Vtrùm scientia Dei sit discursiua?

CONCLVSIO est negatiua.

ARTICULUS .VIII.

Vtrùm scientia Dei sit causa rerum?

DISPVTATIO VNICA.

Qualis sit scientia Dei?

DVBIVM .I.

Vtrùm scientia Dei sit discursiua?


ONCLVSIO est negatiua, & de fide; ac certa naturali lumine. Pro qua nota; tria requiri ad discursum propriè dictū. Primū pluralitas cognitionum sibi succedentium, vna post aliam, siue tempore, siue solùm natura. Secundùm, quòd posterior cognitio sit causata ex priori, ex quo sequitur tertiū, quod per tales cognitiones fiat progressus à notis ad ignota. 1

Secundò notandum est, circa causalitatem secundo loco requisitam: ad discursum, quòd non sufficit causalitas ex

ex parte solius obiecti: nam multa cognoscit Deus, quorum vnum est causa alterius ex parte obiecti; & tamen non discurrit: cognoscit enim suam essentiã, quæ est causa creaturarum, & essentias rerum, quæ sunt causæ passionũ, & proprietatum, sed requiritur causalitas aliqua ex parte ipsarum cognitionum, taliter quòd cognitio vnius sit causa cognitionis alterius.

Quibus positis, ratio conclusionis est euidens: quia nulla ex conditionibus requisitis ad discursum reperitur in Deo. Non prima, vt constat ex locis sacræ Scripturæ supra adductis, quibus conuincitur Deum vnico simplicissimo intuitu omnia simul cognoscere, quod satis
Iacob.1. clarè colligitur, ex illo Iacobi primo: *Apud quem nulla est vicissitudinis obumbratio*, in quo significatur in Deo nullam esse vicissitudinem conceptuum, aut intellectionum, sed omnia eodem actu ab eo simul cognosci. Quod etiam constat naturali ratione, qua ostenditur Deum esse actum purum nihil potentialitatis admittentem, respectu vlterioris actus de nouo aduenientis. Neque etiam reperitur in Deo secunda conditio ad discursum requisita; quia hæc supponit primam; siquidem causalitas esse nõ potest nisi inter diuersa; cum idem non sit causa sui ipsius. Neque etiam reperitur tertia
D.Tho. propter easdem rationes. Vnde D.Tho. primo cõtra gẽtes, cap.55.& 56. pluribus probat hanc veritatem esse de fide, & cap.57.esse notam lumine naturali.

Solùm potest obijci: quòd Deus cognoscit omnes creaturas in sua essentia, vt in causa, & medio cognito, vt ostensum est dubio præcedenti, ita vt propria essentia cognita, sit illi ratio cognoscendi creaturas ex parte obiecti: ergo cognoscit creaturas per causam, & consequenter per discursum.

Quidam non formidant admittere in Deo discursum virtualem, eò quòd existimant Deum ex cognitione sui præsupposita transire in cognitionem creaturarum; ita vt cognitio sui, & cognitio creaturarum sint actus virtualiter distincti à parte rei, quorum vnus est ratio à priori alterius, sicut immutabilitas est ratio æternitatis, quòd satis est ad rationẽ discursus; non quidem formalis, & proprij propter rationem conclusionis; sed saltèm virtualis; qui solùm postulat pluralitatẽ cognitionum, saltem virtualem, & quòd cognitio vnius sit ratio à priori cognitionis alterius sine vera efficientia, aut prioritate.

Verùm hæc solutio displicet: quia vt ostensum est suprà art.2. dubio primo, in solutione ad vltimum, & latius art.6. disputat.2. dubio 1. 2. & vltimo, vnica, & eadẽ simplicissima cognitione, & nõ duplici, etiam sola ratione nostra distinctis, cognoscit Deus se ipsum, & creaturas.

Quare respondendum est, negando sequi Deum cognoscere per discursum, ex eo quòd cognoscat creaturas in sua essentia, vt in causa cognita: quia, vt bene Suarez 1.part.lib.2. cap. 25. num.5. Suarez. aliud est vnum cognosci in alio cognito: aliud verò vnum cognosci ex alio cognito: ad hoc secundum requiritur duplex cognitio, & quòd vna oriatur ex altera, vt contingit in nostro discursu, vbi cognitio conclusionis nascitur ex cognitione præmissarum: ad primum verò non requiritur duplex cognitio, sed sufficit vna & eadem, vt quando effectus cognoscitur in causa, & cõclusio non cognoscitur in se ipsa, sed in ipso principio vt in medio cognito. Quia igitur Deus cognoscit creaturas in se ipso tam quàm in causa vnico, ac simplicissimo actu, quo intuendo se ipsum, & penetrãdo suam eminentiam attingit in se ipso creaturas, quas continet, ita, vt quando actus ille, quo se cognoscit, concipitur à nobis transire ad creaturas, non intelligatur esse quasi nouus actus distinctus ab eo, quo cognoscit se ipsum; sed vnus, & idem conceptus secũdùm vtrumque terminum, seu obiectum, quod habet, primarium scilicet, & secundarium; ideo in tali cognitione non reperitur discursus etiam virtualis.

DVBIVM .II.
Vtrùm scientia Dei sit causa rerum?


CONCLVSIO est affirmatiua, & de fide, ex illo Psalmi, 103. *Omia in sapientia fecisti.* & Psalmo 135. *Qui fecit cœlos in intellectu*, id est, in sapientia, & per sapien- 2 Psa.103. Psa.135.

Belarm. *Sap.7.* sapientiam, vt exponit Belarminus; & sapientiæ 7. vbi sapientia dicitur omnium rerum artifex: plura alia testimonia referunt Expositores D. Thomæ in hoc loco.

Ratio autem conclusionis est, quod nobilior & excellentior modus producendi res ad extrà est per scientiam & artem, quàm per naturam, ergo Deus causat eas per suam scientiam: consequẽtia est euidens, quia causæ perfectissimæ, qualis est Deus, tribui debet perfectissimus modus operandi & causandi res ad extrà; & antecedens probatur, quia agens ad extrà per intellectum dirigit actionem naturæ, & vtitur ea tamquam instrumento, vt ostendit D. Thomas, 2. contra gentes, cap. 23. & quæst. 3. de potentia, art. 15. ergo agere ad extrà per intellectum perfectiùs est, quàm agere per naturam. *D. Tho.*

Nec valet si dicas, duas personas Trinitatis non produci per modum artis, seu per modum naturæ, & tamen constare earum productiones esse perfectiores, quàm productiones creaturarum.

Non (inquam) valet, quia propterea in argumento locuti sumus de perfectissimo modo producendi res ad extrà, vt exciperemus productiones ad intrà, de quo videatur Zumel hic disputatione vnica, in solutione ad secundum. Alias plures rationes adducit D. Thomas pro hac conclusione in secundo contra gentes, cap. 24. *Zumel.* *D.Tho.*

Solùm potest obijci contra hãc conclusionem; quod hæc causalis est falsa: *Quia Deus scit rem esse futuram, ideò est futura:* ergo scientia Dei nõ est causa rerum: consequentia patet, & antecedens probatur, quia potius è contrà se res habet, nimirum quod hæc causalis est vera: *Quia res est futura, ideò scitur à Deo*, vt expressè docent ferè omnes sancti Patres, Origenes in Epistola ad Romanos, Iustinus Martyr, quæst. 38. ad Christianos, Hieronymus Hieremiæ 26. & Ezechielis 2. & lib. 3. contra Pelagianos, Augustinus lib. 5. de Ciuitate Dei, cap. 10. Damascenus, Dialogo contra Manicheos, & plures alij, quos molestum esset recensere. *Origenes* *Iustinus Martyr.* *Hieron.* *August.* *Damas.*

Respondetur negando antecedens, ad cuius probationẽ nego similiter antecedens, & ad testimonia sanctorum Patrũ solet tripliciter responderi. Primò cum D. Thom. in hoc art. ad 1. Sanctos Patres loqui de scientia nudè, & præcisè sumpta, cui adiuncta non est voluntas procurandi: nam scientia hoc modo sumpta & seclusa voluntate non est causa rerũ, atque ita loquendo de ea hoc modo hęc causalis erit falsa: *Ideò Antechristus erit, quia Deus cognoscit illum fore*, potiùs è conuersò causalis contraria, est vera, nempè: *Ideò scitur futurus, quia ipse est futurus*, & in hoc sensu loquuntur Origenes, & Iustinus Mart. si verò sermo sit de scientia, cui est adiuncta voluntas, re vera est causa rerum, & illa causalis est vera: *Ideò res est futura, quia cognoscitur futura.* *D. Tho.*

Secundò solet responderi cum eodem D. Thoma, quæst. 2. de veritate, art. 14. ad 1. Sanctos Patres loqui de causa cogẽte, & necessitante, vt sit sensus, ex eo quod Deus ab æterno sciat me crastina die loquuturum, non sequi, quod coactè aut necessariò loquar, & ita se explicant D. Hieronymus, & D. Augustinus loco citato. *D. Tho.*

Tertiò, solet responderi prædictos Patres maiori ex parte loqui de præscientia peccatorum, quæ quia à Deo nõ sunt volita, licèt sint pręscita, non dicuntur per Dei scientiam causata.

DVBIVM III.

In quo genere scientia Dei sit causa rerum?



ONCLVSIO, scientia Dei est causa rerum effectiua per modum dirigẽtis. Prima pars est D. Thomæ in hoc artic. 8. & clariùs infrà quæst. 25. artic. 1. ad 4. & probatur, quia scientia Dei habet rationem artis respectu rerum omniũ, quæ à Deo producuntur, sed causalitas artis pertinet ad causam efficientem respectu rerum artificialium, ergo etiam causalitas scientiæ Dei respectu creaturarum: maior patet, quia Sapientię 7. & 8. vocatur Deus omnium rerum artifex ratione suę sapien 4 *D. Tho.* *Sap. 7. & 8.*

Arist. sapientiæ;minor verò probatur,ex Aristotele.6.Ethicor. cap. 3. & 4.& ex D. D.Tho. Thoma,1.2.quæst.57.artic.3.vbi ars numeratur inter habitus operatiuos. Secunda verò pars est etiàm D.Thomæ, infrà quæst.44.art.4.ad 4.& in 1.distinct. 38. quæst. 1.art.1.& colligitur ex probatione primæ partis:nam scientia Dei se habet sicut ars respectu artificiatorum,sed ars dirigit ad effectum producendum,vt docet Arist. loco citato,ergo.

Et si obijcias, Idea diuina est causa effectiua rerum per modum dirigentis(vt nunc suppono ex doctrina D. Thomæ, suprà, q.15.art.3.in corpore)ergo scientia Dei non est talis causa:probatur consequentia, quia eiusdem effectus secundùm eandem rationem non possunt dari duæ causæ primæ, quarum neutra sit alteri subordinata, sed idea existens in mente Dei non potest non esse causa prima, aliàs si acciperet virtutem ab alia,& esset ei subordinata, non posset esse identificata cum Deo, ergo scientia Dei non est causa rerum; probatur ista consequentia,quia à fortiori deberet esse causa secunda,& consequentèr scientia Dei non esset Deus.

Respondetur negando antecedens, nam idea diuerso modo causat creaturas ab eo, quo causat scientia, quia idea est causa exemplaris, & ita dirigit per modum exemplaris,& hoc tantum docet D.Thomas loco citato, vnde infrà quæst.44.art.3.ratione idearum tantum tribuit Deo rationem causæ exemplaris respectu rerum omnium; scientia vero causat,& dirigit per modum artis, quæ est certa cognitio ipsius exemplaris & exemplati;vt explicabimus statim;quod si idea diuina habet aliquam efficientiā, hoc erit ratione identitatis cum essentiā diuina,& sic non sequitur quòd sint diuersæ causæ efficientes,sed vna & eadem cum ipsa scientia, & essentia Dei, ideò non sequitur quod si idea est causa prima,scientia debeat esse causa secunda.

Quæres an scientia Dei sit etiam causa exemplaris rerum omnium?

Respondeo negatiuè,cuius ratio est, quod scientia Dei habet rationem principij effectiui, & non rationem obiecti cogniti,ergo non potest habere rationē exemplaris: antecedens patet ex supra dictis in conclusione huius dubij,& consequentia probatur,quia causa exemplaris concurrit ad effectum in ratione obiecti cogniti,ad quod respiciens artifex operatur, quod proprium est idearum,vt dicitur quæstione sequenti, igitur cum scientia Dei non se teneat ex parte obiecti cogniti,sed potiùs sit ipsa cognitio exemplaris, & exemplati tenens se ex parte potentiæ operatiuæ, & dirigens eam ad productionem effectus exemplati,non potest habere rationem causæ exemplaris.

Oppositum huius docuit Zumel in hoc artic.conclusione 2.cuius fundamētum est auctoritas D. Thomæ in 1.distinctione 38.quæst.1.art.1.vbi expressè tribuit scientiæ diuinæ causalitatem exemplaris. § Zumel. D.Tho.

Respondetur, D. Thomam non loqui de scientia Dei respectu rerum scitarum,sed de scientia Dei respectu aliarū scientiarum, quæ sunt in creaturis, qua ratione est causa exemplaris illarum, sicut quælibet forma perfectissima in suo genere est causa exemplaris cæterarum formarum illius generis.

Et si vrgeas,vita Dei est causa exemplaris omnium viuentium, & bonitas Dei omnium bonorum, & intellectus Dei omnium naturarum intellectualium, ergo scientia Dei omnium rerum scitarum.

Respondetur negando consequentiā, sed solum sequitur scientiam Dei esse causam exemplarem omnium scientiarum,& omnium sapientum,non tamen omnium rerum,quæ sciuntur.

Quæres secundò, an sit etiam causa finalis rerum? Respondeo affirmatiuè, non solùm ratione idētitatis cum Deo, qui simul est causa efficiens, & finalis omnium rerum,sed etiam formaliter,vt scientia est; cuius ratio desumi potest ex illo Psalm. 132. *Mirabilis facta est scientia tua ex me*,vbi insinuatur creaturas deseruire ad magnificandam scientiam Dei, ac propterea in hunc finem ordinatas esse. Psa.138.

DVBIVM .IIII.

Vtrùm scientia Dei sit causa creaturarum in actu primo, an id habeat ex voluntate ipsius?

6 Bañez. ONCLVSIO, scientia Dei ex seipsa est causatiua creaturarũ in actu primo. Ita Bañez hìc & quæst. 19. art. 4. Ratio est, quòd scientia Dei est causa efficiens creaturarum, in quantùm cõtinet in se ipsa rerum omnium perfectiones, sed hoc nõ habet ex voluntate, sed ex se ipsa, vt patet: ergo ex se ipsa, & nõ à voluntate habet virtutem causatiuam creaturarum.

Et confirmatur, quia ars non habet à voluntate artificis, quod sit habitus operatiuus in actu primo, sed id habet ex natura sua, etiàm si artifex numquàm velit illum applicare ad operãdum, ergò cum scientia Dei habeat rationem artis respectu creaturarum, vt dictũ est, à se habet, & non à voluntate quod sit operatiua.

D.Tho. Sed obijcies primò expressum testimonium D. Thomæ in hoc artic. ad finem corporis, vbi dicit scientiam Dei esse causam rerum, quatenùs habet volũtatem annexam, & in solutione ad 1. clarè fatetur scientiæ diuinæ secundum se non competere rationem causalitatis, nisi propter voluntatem adiunctam.

Respondetur D. Thomam in vtroq; testimonio intelligendum esse de causa in actu exercito (vt infrà videbimus) nõ verò de causa solùm in actu primo.

Obijcies secundò, scientia Dei secundùm se, & seclusa determinatione suæ voluntatis non dicit inclinationem ad effectum, ergò vt sic non est causa illius etiam in actu primo: Consequentia patet, & antecedens probatur, tùm auctoritate D. Thomæ id expressè asserentis in D.Tho. hoc artic. tùm etiàm, ex discrimine inter cognitionem, & amorẽ, quod amor cum sit actus potentiæ appetitiuæ inclinat ad res ad extrà, cognitio vero minimè, sed potiùs trahit res ad se, cum sit actus potentiæ appræhensiuæ.

Respondetur, antecedens esse concedendum, si sermo sit de inclinatione quoad exercitium actuale, quia in hoc pendet scientia ab applicatione voluntatis actualiter mouentis, & neganda est consequentia, quia inclinatio & habitudo, quam causa in actu primo debet habere in ordine ad effectum, consistit in sola continentia virtuali ipsius effectus, quam ostendimus habere scientiam Dei ex se, & non à voluntate; nec contrà hoc conuincit aliquid probatio consequentiæ, sed solùm cõtra inclinationem exercitam, & in actu secundo, quam dumtaxàt negat D. Thomas habere scientiam secundùm se seclusa voluntate, aliàs si esset efficax, etiàm conuinceret nullum habitum practicum existentem in intellectu dicere ex se inclinationem ad opus etiàm in actu primo.

Obijcies tertiò, scientia Dei non est causatiua malorum, etiam in actu primo, eò præcissè, quia cognitioni, (qua Deus cognoscit mala,) non est adiuncta voluntas eorum, ergò ex sola voluntate habet scientia, quòd sit causatiua rerum; probatur consequentia, quia aliàs si scientia id haberet ex se, sicut est causa mali naturalis, ita etiàm esset causa mali moralis.

Respondetur, nego antecedens, quia quòd scentia Dei non sit in suo genere causa peccati non prouenit ex eo quod non sit ei adiuncta voluntas peccati, sed ex eo quod peccatum non continetur in potentia Dei, & ita non est causabile ab ea, sed solùm à causa secunda defectuosa, & in hoc distinguitur scientia Dei à voluntate, quod voluntas est causa omnium volitorum, sciẽtia vero, aut intellectus non est causa omnium scitorum, sed eorum dumtaxat, quæ per se cognoscuntur, qualia nõ sunt peccata: vt dicemus infrà.

Quæres, quid de causa in actu secundo, seu quantùm ad exercitium causalitatis?

Respondetur, scientiam Dei non esse hoc modo causam rerum, nisi adiuncta voluntate producendi, ita D. Thomas D.Tho. in hoc articulo, & est de fide, ex illo ad Ephes. 2. *Qui operatur omnia secundum* Ad Eph. 2. *consilium voluntatis suæ*, vbi non aliter tribui-

tribuitur actualis efficientia scientiæ diuinæ, nisi secundum dispositionem suæ voluntatis. Ratio autem est, quod Deus non causat res ad extrà necessariò, sed libère: ergò scientia non causat nisi adiuncta voluntate.

Et confirmatur, quia intellectus, aut scientia Dei ex se non magis determinatur ad productionem huius vniuersi, quàm alterius, ex infinitis cognitis possibilibus: ergò indiget determinante, sed non determinante ex necessitate naturæ ad productionem huius potius quàm alterius, ergo liberè.

DVBIVM V.

Vtrùm immediatiùs attingat scientia Dei productionem creaturarum, quàm voluntas?



CONCLVSIO, est negatiua, & meo videri certa iuxtà doctrinam Diui Thomæ, vt statim ostendam. Pro qua nota primò
7 ex his tribus potẽtijs, nẽpè intellectu, voluntate, & potentia executiua, quàlibet concurrere immediatè in suo genere, intellectum per modum dirigẽtis, voluntatem per modum applicantis, & potentiam executiuam in ratione exequentis; absolutè tamèn loquendo solam potentiam executiuam concurrere immediatè, quià hæc dumtaxàt est, quæ physicè influit in productionem effectus, quamtùm ad entitatem, & substantiam suam.

Pro cuius intelligentia nota secundò, quòd licèt potentia operatiua sit in Deo priùs ratione, quàm intellectus, & voluntas (vt supra diximus), benè tamèn stat, quòd in essendo sit prior, & in operando posterior, ac immediatior effectui, quia ad exercitium suæ causalitatis requiritur operatio vtriusque potentiæ, nempè intellectus, & voluntatis præuia, quarum vna dirigatur in sua operatione, & altera applicetur. Quarè conclusio nostra solùm procedit de scientia & intellectu respectu voluntatis.

Ratio conclusionis est, quod actus voluntatis in nobis immediatiùs se habet ad opus externum, & ad exercitium potentiæ operatiuæ, quàm actus intellectus, ergò etiàm in Deo: consequentia patet, quia in Deo distinguimus actus proprij intellectus, & voluntatis, ex proportione ad nostros seclusis imperfectionibus (vt latiùs ostendimus in materia de actibus); & antecedens probatur, quia inter actus intellectus, & voluntatis nostræ, qui proximiùs accedunt ad opus externum sunt imperium, qui ex D. Thoma 1.2. quæstio. 17. art. 1. est actus intellectus, & vsus actiuus, qui ex eodem Diuo Thoma eadem 1.2. quæst. 16. est actus voluntatis, quo voluntas applicat potentiam executiuam ad exercitium operationis; sed ex his duobus actibus vsus actiuus, qui est operatio voluntatis; proximiùs accedit ad opus, quàm imperium, ergò; probatur minor, quià ex D. Thoma 1.2. quæstio. 17. citata, art. 3. vsus actiuus est posterior, quàm imperium. D. Thō.

Dices quamuis ita sit, quòd actus voluntatis, qui est vsus actiuus, quo potentia executiua applicatur ad operandum, sit posterior quàm imperium, tamèn non est posterior, quàm actus intellectus, quo scientia dirigit actualitèr operationem ipsius potentiæ executiuæ, quia iste actus dirigens, seù actualis directio est omninò simul cum ipso actu potentiæ executiuæ, etiàm postquàm nostro modo intelligendi facta fuit applicatio per vsum actiuum voluntatis; sicut in nobis etiam transacto actu voluntatis, quo applicatur manus ad pingendum, adhùc durat actus pingendi, & cõsequenter actus intellectus, & artis dirigentis.

Sed contra hoc est, quòd iuxta doctrinam D. Thomæ locis citatis, vltimus actus intellectus in ordine ad executionem est imperium, ergò post illum non datur alius actus intellectus.

Dices, verum esse per se loquẽdo, per accidens tamèn dari posse alium actum posteriorem, vt quandò ad productionẽ operis externi, cõcurrit etiàm ipse intellectus dirigendo illam, quia tunc ipse intellectus simul cum sciẽtia, & arte in eo existente est vna ex potentijs executiuis

applic-

applicatis, atq; ita sicut actio ipsius poté tiæ executiuæ, quæ influit in productioné effectus quantùm ad entitatem, intelligitur posterior, & immediatior effectui, quàm actio voluntatis applicantis, ita etiàm actio intellectus dirigés ipsam productionem entitatis effectus.

Sed contrà hoc potest objici, quod in agente libero semper est per se requisitus actus intellectus ad executioné operis externi: ergò si per se loquendo imperiũ est actus vltimus, quo intellectus cõcurrit (vt ostensum est ex D. Thom.) vltrà imperiũ non datur alius actus intellectus posterior concurrens ad executioné operis: consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia agés liberum ex propria ratione habet operari per intellectum, & voluntatem in omni sua operatione ad extrà.

Secũdò, quia etiã admisso, quod actus scientiæ, & artis duret vsque ad executionem, & actualem productioné effectus ad extrà, etiàm durat ipse actus voluntatis, aliàs talis productio non esset actu, & formaliter libera, sed virtualitèr tãtùm, & in causa: ergò non potest dici quod actus scientiæ, & directionis sit posterior quàm actus voluntatis.

Et confirmatur, quia volũtas concurrit ad exercitium productionis, intellectus verò & scientia ad specificationem illius, sed ex his exercitiũ est ratione posterius specificatione, aut saltem sunt omninò simul, quia actualis specificatio actus non videtur esse antequàm actus sit exercitus, neq; etiàm intelligitur exercitus antequã intelligatur in aliqua specie, ergò actus scientię, à quo est specificatio operationis productiuæ, non est posterior quàm actus voluntatis, à quo est exercitium talis operationis, sed ad summùm erit simul cum illo.

8 Contrariã sententiam satis probabilé docent plures ex discipulis D. Thomæ. Pro qua notant duplicem actũ esse distinguẽdum nostro modo intelligédi in intellectu diuino circà creaturas producendas: primus est cognitio ipsius rei faciendæ, qua intellectus proponit volũtati effectũ producendũ, & modum, quo producẽdus est. Secundus est actualis directio productionis talis rei; inter quos est duplex discrimen, primũ quod prior cognitio est solùm ostensiua eius, quod faciendum est, & quomodo faciendum est, & ità non est causa rei faciendæ, sed sola conditio necessariò requisita; posterior verò est causa effectiua, quia actu influit in effectum in suo genere, scilicet dirigendo actionem potentiæ executiuæ. Alterum verò discrimen est, quod prior cognitio rei faciendæ præcedit actum voluntatis, quo Deus de facto vult illam producere; posterior verò cognitio actu dirigens ipsam productioné supponit actum volũtatis priorem, quo talis productio est volita.

Quibus positis arguitur primò contra conclusionem, idea diuina immediatiùs attingit effectũ quàm voluntas, sed idea pertinet ad intellectũ, & scientiã, ergò.

Respondetur cum Zumel infrà q. 19. art. 4. disp. 1. ad 1. Ideam non esse causam efficientem, de qua dumtaxàt loquimur in præsenti, sed esse causãm exéplarem, quæ non se habet tãquam ratio agẽdi existens quasi subiectiuè in ipso agẽte, sicut calor in igne, acuties in cultello, & ars in intellectu, sed solũ est in ipso agẽte obiectiuè, quià est id, ad quod intuens artifex operatur. *Zumel.*

Et si objicias, figura sigilli habet rationem exemplaris, & tamen concurrit effectiuè ad figuram impressam in cera, ergo saltèm non est contrà rationem causæ exemplaris concurrere effectiuè.

Respondetur, quod in eà impresione effigies existens in sigillo non se habet, vt exéplar, ad cuius intuitũ & imitationé obiectiuam facta sit effigies, & figura impressa in cera; cuius ratio est euidens, nàm æquè benè poterat imprimi à cæco, qui sigilli figurã non inspiceret, quare figura sigilli habet se, sicut acuties in cultello ad scindendum, atquè ità est pura causa efficiens, & nullo modo exemplaris.

Arguitur secundò, creaturæ magis assimilantur Deo quantùm ad intellectũ, quàm quantum ad voluntaté, ergo Deus immediatiùs agit per intellectum: antecedens patet, quia creaturæ assimilantur Deo, quantum ad rationes ideales, quæ ad intellectum pertinent; & consequentia probatur, quià cum vnumquodque agens intendat agere sibi simile, in quantum potest, per id videtur immediatiùs agere, per quod effectus ei magis assimilatur.

Respon-

Zumel. Respondetur cum eodem Auctore cõcesso antecedenti negando consequentiam,& ad probationem nego antecedens,& in primis est manifesta instantia in his,quæ fiũt a natura,nàm filius,verbi gratia,magis assimilatur patri,quàm semini, licèt semen immediatiùs attingat generationem filij. Ratio autem est in nostro casu,quòd operatio artis non est vniuoca per assimilationẽ rei artificiatæ ad artificem in eo,quod est artifici ratio agendi siue proxima, siue remota; sed est æquiuoca per assimilationem rei artificiatæ ad exemplar, ad cuius obiectiuam imitationem producitur.

Alijs,quæ possunt objici contrà conclusionem, & sunt præcipuum fundamentum contrariæ sententiæ; constat solutio ex dictis in ratione conclusionis.

DVBIVM VLTI.
Vtrùm scientia Dei, quæ est causa rerum; sit visionis,an simplicis intelligentiæ?

9 ONCLVSIO est,scientia,per quam Deus causat res ad extrà,non est simplicis intelligentiæ, sed visionis. Hæc est conformis doctrinæ D. Thomæ:(vt statim videbimus) eam docent expressè Albertus in 1.didist.38.art.3. D. Bonauentura ibidem,quæst.1.& 2. Gregorius Ariminensis,quæst.2. & 3. Palacios ibidem,quæst.2.disput.2.dubio vltimo; & alij plures ex modernis Thomistis. (Albert. D. Bonauent. Arimin. Palacios) Ratio conclusionis est,quod Deus causat res per actum intellectus, qui dicitur imperium,sed iste actus non est nostro modo intelligendi elicitus à scientia simplicis intelligentiæ,sed à scientia visionis,ergò: maior conuincitur ex illo Psal. 32 *Ipse dixit & facta sunt,mandauit & creata sunt*; (Psal.32.) constat autèm dicere,& mãdare,seù loqui, in substantijs spiritualibus fieri per intellectũ;minor verò probatur, quia actus imperij supponit electionem voluntatis, & consequenter in Deo supponit liberã voluntatẽ creandi, vt docet D.Tho.1.2.q.17.art.3.ad 1.& fusè ostendimus in materia de actibus,& de prædestinatione,ergo non potest esse in Deo actus elicitus nostro modo intelligendi à scientia simplicis intelligentiæ,sed à sciẽtia visionis; (D. Tho.) probatur hæc vltima consequentia; quia imperium est simpliciter actus liber sequẽs liberam determinationem voluntatis circà rerum futuritionem;ergò non potest esse elicitus à scientia naturali,& necessaria,qualis est simplex intelligentia,sed à scientia libera,qualis est visionis.

Et confirmatur; ex D.Aug.lib. 6. de Trinitate,cap.10.& lib.5.cap.3. vbi absolutè inquit creaturas non cognosci à Deo quia sunt,sed ideò esse,quia cognoscuntur. (D. Aug.) Et clariùs ex D.Gregorio, lib. 20.Moralium,cap.23.dicente. (D.Greg.) *Quæcumque sunt non ideò ab æterno videri, quia sunt,sed ideò esse,quia videntur*; vbi cum sermo sit de visione,& sciẽtia rei existentis,non possunt hæc testimonia commodè interpretari de scientia simplicis intelligentiæ:tùnc sic sed Aug. & Gregorius affirmant ideò creaturas existere in rerum natura, quià à Deo videntur, & cognoscuntur existere, ergò huiusmodi causalis nõ refert scientiam simplicis intelligentiæ,sed scientiam visionis.

Confirmatur secundò, quia actus sciẽtiæ simplicis intelligentiæ, quo proponuntur intellectui diuino creaturæ producendæ antecedenter ad liberam Dei electionem non est magis determinatus ad productionem huius vniuersi, quàm alterius ex infinitis possibilibus,quæ proponit vt voluntas eligat; quod maluerit,ergò scientia simplicis intelligentiæ per hunc actum non est causa productionis huius determinati vniuersi, sed solùm est conditio,sine qua non produceretur, consequentia videtur certa, & antecedens probatur, quia aliàs electio Dei nõ esset omninò libera, nèc in eam dumtaxàt reduceretur productio huius vniuersi,potiùs quàm alterius.

Dices,quòd licet iste actus sciẽtiæ simplicis intelligentiæ pro priori,quo antecedit actum liberum habeat rationẽ simplicis ostensionis,& quantũ est de se non magis determinet voluntatem ad productionem vnius, quàm alterius, sed sic de se indifferens, tamèn suposita libera Dei determinatione ad productionem

huius

huius iam ille prior actus scientiæ ratione voluntatis adiunctæ determinatur ad productionem illius, & potest habere rationem imperij, si intelligatur continuatus vsque ad ipsam executionem.

Sed contrà, quia actus ille non variatur intrinsecè in se ipso nostro modo intelligendi ex eo, quòd à voluntate eligatur altera pars sui obiecti adæquati, sed antè electionem erat solum ostensiuus, ac indicatiuus, & consequentèr necessarius ad productionem rerum, vt pura cõditio, & non vt causa influens, ergò post electionem non potest habere rationem præcepti, & causæ: consequentia cum minori patet, & maior probatur, quia voluntas extrinsecè se habet respectu talis actus, ergò non mutat eius naturam, & rationem formalem.

Dices, illum actum nõ solùm esse indicatiuum rei faciendæ quomodocunquè, sed per modum prudentiæ, & consequẽtèr per modũ præcepti, & imperij, quod est proprius actus prudentiæ, ex Aristotele 6. Ethicorum, cap. 9. & 10. *Arist.*

Sed contrà, quia imperium quod est actus prudentiæ supponit actum liberũ voluntatis (vt dictùm est ex D. Thoma), ergo primus actus intellectus, quo obiectum proponitur voluntati, non potest habere rationem imperij, nec pertinere ad prudẽtiam præceptiuam, sed ad rectè consiliatiuam, & iudicatiuam, de quo alibi dicendum est.

Et confirmatur, quia doctrina huius solutionis, & opinionis contrariæ supponit non esse aliquem actum imperij post electionem, sed creaturas produci immediatè per illum actum intellectus ostensiuum in ratione dirigentis, & per actum voluntatis immediatè secutum, in quo casu vera esset contraria sententia; at quia iuxtà doctrinam D. Thomæ imperium est nouus actus intellectus elicitus post liberam electionem, & creaturæ producuntur per illum, non potest nostro modo intelligendi elici à scientia simplicis intelligentiæ, quæ cessauit in prima illa propositione ostensiua, & indicatiua rei faciendæ.

10 Oppositam sententiam docent Molina in hoc articulo, Belarmin. tom. 3. libr. de gratia, & libero arbitrio, cap. 13. Suarez 1. part. lib. 3. cap. 4. num. 15. & Vazquez in commentario huius articuli 8. & artic. 13. disputatio. 68. cap. 6. *Molin. Belarm. Suarez. Vazquez* Fundamentum huius sententiæ desumitur, ex testimonijs Sanctorum Patrum, quos retulimus supra dubio 2. huius disputationis, quibus negant istam causalem: *Quia Deus videt creaturas futuras, idèo sunt futuræ.* Sed huius fundamento iàm satisfactum est dubio citato.

Et si objicias, priùs sunt res futuræ quàm Deus sciat, & videat eas per scientiam visionis, ergò huiusmodi scientia non est causa futuritionis earum, consequentia patet, quia omnis causa præcedit suum effectum, & antecedens probatur, quia scientia visionis supponit determinationem efficacem voluntatis diuinæ, qua Deus voluit res producere, vt suprà ostensum est, ergò etiàm supponit futuritionem ipsarum rerum: probatur ista consequentia, quia illa Dei voluntas est causa futuritionis earum.

Respondetur negando antecedens, si sermo sit de futuritione totali, & adæquata. Et ad probationem concesso antecedenti, negatur consequentia in eodem sensu.

Pro cuius intelligentia nota, quod licet actus intellectus, & voluntatis diuinæ, quæ est causa futuritionis rerum sit vnicus, & simplicissimus secundùm rem; ratione tamen nostra distinguuntur, & multiplicantur iuxtà numerum actuum, qui in nostro intellectu, & voluntate concurrunt ad productionem operis externi seclusis imperfectionibus, de quibus agit Diuus Thomas, 1. 2. quæstione 13. & sequentibus, atquè ità non solùm actus voluntatis diuinæ, qui habet modum electionis, qua determinatè voluit producere hoc vniuersum præ alijs, est causa adæquata futuritionis illius, sed causa adæquata est prædictus actus voluntatis, simul cum actu imperij, & cæteris actibus, ad executionem requisitis; alitèr tamèn, & alitèr; nam per primum illum actum voluntatis est res futura nostro modo intelligendi per modum intentionis, & quasi inchoatiuè, & remotè; per imperium verò, & cæteros actus est futura proximè, & via executionis, vndè cum actus imperij non supponat integram causam futuritionis rei, & pertineat ad scientiam liberam visionis 11 *D.Tho.*

nis

nis consequens est, quod scientia visionis non supponat res futuras.

Et si rursus objicias, scientia visionis est intuitiua, ergò terminatur ad rem existentem, ergò supponit existentiam illius, & consequenter non est causa talis existentiæ, siquidem effectus non præsupponitur ad suam causam.

Respondetur concesso antecedenti, & prima consequentia negando secundam, quia benè stat, quod scientia visionis terminetur ad rem existentem, & quod non supponat eius existentiam, sed sit causa illius sicut si Deus daret oculis meis virtutem, vt per visionem producerent lapidē talis visio esset intuitiua lapidis producti, ideò cum scientia visionis sit practica potest esse causa sui obiecti, in quo distinguitur à scientia, & cognitione purè speculatiua.

Verum pro exacta huius rei notitia, & argumentorum solutione aduertendum est scientiam visionis posse duobus modis considerari, primò vt est purè speculatiua, & hac ratione eius actus supponit omnes actus voluntatis, & intellectus diuini, qui concurrunt ad futuritionem creaturarum, & de hac scientia respectu huius actus verificatur rem futuram cognosci à Deo, quia futura, & non è conuerso, qua etiam ratione possunt interpretari testimonia Sanctorum Patrum suprà adducta contrà nostram conclusionem. Secundo modo potest considerari, vt est practica, & causatiua sui obiecti ratione actus imperij, nam cum huiusmodi actus non terminetur ad obiectum, vt præcisse possibile, siquidem ratione voluntatis creandi, quæ præcedit ipsum imperium, est iam inchoata eius futuritio, & ex alia parte ipsum imperium sit etiam causa proxima futuritionis obiecti (vt dictum est) meritò dicitur actum imperij nec pertinere ad scientiam simplicis intelligentiæ, cuius obiectum est res sub ratione possibilis, nec ad scientiam visionis purè speculatiuam, quæ supponit obiectum, vt adæquatè, ac simplicitèr futurum, & vt iam præsens in æternitate, sed pertinere ad scientiam visionis practicam, quæ vocari solet scientia approbationis, vt dicemus articulo sequenti.

(.?.)

ARTICVLVS .IX.

Vtrùm Deus habeat scientiam non entium?

CONCLVSIO, si numquam habitura sunt existentiam à parte rei cognoscit ea scientia simplicis intelligentiæ; si vero sunt habitura existentiam in aliqua temporis differentia cognoscit ea per scientiam visionis.

ARTICVLVS .X.

Vtrùm Deus cognoscat mala?

CONCLVSIO, Deus cognoscit mala per bona opposita.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm Deus cognoscat singularia?

CONCLVSIO, Deus cognoscit singularia per suam essentiam tamquam per causam.

ARTICVLVS .XII.

Vtrùm Deus possit cognoscere infinita?

CONCLVSIO, Deus cognoscit infinita, non solùm per scientiā simplicis intelligentiæ, sed etiam per scientiam visionis.

DISPVTATIO .I.

De obiectis secūdarijs diuinæ scientiæ in particulari?

DV-

DVBIVM I.

Vtrùm sit bona diuisio scientiæ diuinæ in scientiam simplicis intelligentiæ, & in scientiam visionis?

1 CONCLVSIO est affirmatiua, & communiter recepta ab antiquis, & modernis Theologis, eam docet Diuus Thomas hic artic. 9. & 12. & 1. contra gentes, cap. 66. & in 1. sententiarum distinct. 38. quæst. 1. artic. 4. Ratio est, quòd omnia quæ Deus scit adæquate diuiduntur in ea, quæ de facto sunt habitura existentiã in aliqua temporis differentia, & in ea quæ nunquàm sunt habitura de facto talem existentiam, licèt possint illàm habere; sed res primi generis cognoscuntur sciẽtia visionis, & res secundi generis cognoscuntur scientia simplicis intelligentiæ, ergò hæc diuisio scientiæ diuinæ bona est, & adæquata.

D. Tho.

Oppositam tamen sententiam tenet Gregorius Ariminensis in 1. dist. 36. q. 1. vbi non admittit in Deo scientiam simplicis intelligentiæ, sed tantùm scientiam visionis per quam, inquit, Deum cognoscere omnia, etiam possibilia, quę nunquàm erunt, cuius fundamentum ad ducetur infrà.

Arimin.

Arguitur primò, contra conclusionem in Deo tantùm est vnica scientia, non solùm secundùm rem, sed etiam secundùm rationem nostram cum fundamento, vt ostendimus suprà artic. 1. huius quæstionis, dubio vltimo, ergo male diuiditur in scientiam simplicis intelligentiæ, & in scientiam visionis.

Respondetur, negando consequentiam, quia hæc diuisio non se tenet ex parte ipsius scientiæ diuinę, quasi in Deo scientia visionis constituat diuersam rationem scientiæ à scientia simplicis intelligentiæ, quia re vera vtraquẽ scientia est vna, & eadem cum ea, qua Deus cognoscit se ipsum propter vnitatẽ obiecti formalis, & primarij, quod est ipsa diuina essentia, constat autẽ scientiã non multiplicari ad multiplicationem obiecti secundarij, sed hæc diuisio se tenet ex parte obiecti ipsius secundarij, nempè ex parte creaturarum, quarum quædã sunt possibiles, quædam verò actu existentes in aliqua temporis differentia.

Arguitur secundò, scientia qua Deus cognoscit se ipsum, neque est visionis, neque simplicis intelligentiæ, ergò diuisio hæc non est adæquata, sed oportet asignare aliam tertiam scientiam, consequentia patet, & antecedens probatur, quia non cognoscit se ipsum sub ratione possibilis, nec cognitione abstractiua, sed intuitiua, ergò non cognoscit se per scientiam simplicis intelligentiæ, neque etiam cognoscit se per scientiam visionis, quia hæc scientia est libera, & posterior, quàm actus voluntatis, sed cognitio, qua Deus cognoscit se ipsum est necessaria, & præcedit omnem actum liberum voluntatis, ergò.

Respõdetur huiusmodi diuisionem, solùm tradi de scientia Dei terminatã ad creaturas, quod si etiam velis comprehendere sciẽtiam, quam Deus de se ipso habet, dici potest eminenter comprehẽdere vtramque seclusis imperfectionibus, quia quatènus est intuitiua sui ipsius habet quidquid perfectionis est in scientia visionis seclusa imperfectione tenẽte se ex parte obiecti, nempè, quod determinetur ad res contingentèr existentes sub aliqua determinata temporis differẽtia, quod conuenit solis rebus creatis, & quatenùs est necessaria, ac præcedẽs omnem actum liberum habet perfectiones scientiæ simplicis intelligentiæ.

Arguitur tertiò, cognitio qua Deus cognoscit chimæram, non pertinet ad aliquam ex hisduabus scientijs, ergò diuisio est insufficiens: probatur antecedens, quia non ad simplicem intelligentiam, cum chimæra non cognoscatur vt possibilis, neque ad scientiam visionis, cum non cognoscatur vt existens, siquidem vtrumque ei repugnat tam existentia, quam possibilitas. 2

Respondetur negando antecedens, & ad probationẽ, quod cum Deus nõ cognoscat chimæram, & entia rationis cognitione

nitione directa, et quasi immediata fingẽdo ea in suo diuino intellectu, sed cognitione quasi in directa, nimirum cognoscendo actiones intellectus humani, quibus chimæra, & ens rationis formantur, indè est, quod ea cognoscantur à Deo scienta visionis quæ intellectus, & imaginatio humana, actu finxerint ac formauerint, quia huiusmodi existentia obiectiua eis non repugnat, ea verò quæ non actu formauit, sed formare ac fingere potuit, cognoscat Deus scientia simplicis intelligentiæ, quasi posibilia formari, & quibus non repugnat habere esse obiectiuum in imaginatione, & mente humana.

Caietan. Ex quo infero falsum esse, quod dicit Caietanus hic, nempe negationes, & priuationes entitatum existentium cognosci à Deo, eadem scientia visionis, qua cognoscuntur ipsæ entitates existentes, negationes verò, & priuationes entitatum, quæ nunquam erunt, cognosci à Deo eadem scientia simplicis intelligentiæ, qua illæ entitates non existentes cognoscuntur.

Ratio autèm quare hoc mihi videtur falsum, est quia licèt priuationes, & negationes cognoscantur per sua positiua, imò eadem cognitione, adhuc tamèn potest esse quòd eadem cognitio respectu positiui induat rationem visionis, & respectu priuationis oppositæ induat rationem simplicis intelligentiæ, quia positiuum existit, priuatiuum autem nũquã erit; verbi gratia, esse cœli, & negatio existentiæ cœli, & similiter potentia visiua, & carentia talis potentiæ, seu cęcitas, quę numquam erit.

Arguitur quartò, quæ cognoscũtur per scientiam visionis, cognoscuntur etiã per scientiam simplicis intelligentiæ, ergò diuisio nõ est bona, consequẽtia patet, quia membra diuisionis debẽt esse inpermixta, & antecedens probatur, tùm primò, quia verbum diuinum procedit ex cognitione omnis intelligibilis, vt suppono cũ D. Tho. D. Tho. infrà quæst. 34. & tamèn nõ procedit ex cognitione creaturarum per sciẽtiam visionis, sed solius simplicis intelligentiæ, vt etiam suppono, ergò omnia intelligibilia clauduntur sub scientia simplicis intelligentiæ. Tùm secũdò, quia prius ratione, quam intelligatur esse in Deo sciẽtia visionis pręsupponitur nostro modo intelligendi actus diuinæ voluntatis eligentis producere has res, potiùs quam alias, sed antè huiusmodi electionem repræsentabantur intellectui diuino per scientiam simplicis intelligentiæ omnes res producendæ, etiam illæ quæ de facto fuerũt productę, quia nihil volitum quin præcognitum, ergò per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscuntur illę ædem res, quæ cadunt sub scientia visionis. Tùm tertiò, quia si obiectum scientiæ visionis non attingeretur etiàm per scientiam simplicis intelligentiæ sequeretur, quod omnia quæ de facto cognoscit Deus per scientiam visionis possent subterfugere eius cognitionem, quia cũ hæc cognitio sit libera, potuit non esse, sed consequens est falsum, quia beatitudo Dei, & eius comprẽhẽsio est ei essentialis, ergò per scientiam simplicis intelligentiæ naturaliter fertur in omnia intelligibilia, etiam in ea, quæ existunt pro aliqua differentia temporis.

Respondetur admitendo eadem, quæ cadunt sub scientia visionis cadere etiam sub scientia simplicis intelligentiæ, non tamèn eodem modo, nec sub eadem ratione, nam pertinent ad scientiam visionis sub ratione actualis existentiæ, & ad scientiam simplicis intelligentiæ sub ratione posibilis, constat autem idem intelligibile sub diuersa ratione formali pertinere posse ad diuersas scientias, ex quo desumi potest deffinitio vtriusque scientiæ, nempe, *scientia simplicis intelligentiæ est, qua Deus cognoscit res possibiles*, visionis vero, *qua cognoscit res, vt existentes in aliqua temporis differentia.*

Aduertendum tamen est pro diffinitione scientiæ simplicis intelligentiæ, non esse ita intelligendam, vt per eam debeát cognosci res sub modo positiuo posibilitatis formaliter, nam licèt hoc aliquando contingat, non tamen est necessarium, quia cognitio illa, qua Deus cognoscit quidditates rerum prescindendo ab existentia, etiam si non intelligamus cognoscere eas sub expressa ratione posibilis, pertinet ad simplicem intelligentiam.

Arguitur quintò, & est fundamentum Gregorij Ariminensis, Deus omnia cognoscit notitia intuitiua, ergo sola scientia visionis est ponenda in Deo, consequentia patet, quia in hoc distinguitur scientia visionis à scientia 5

simplicis intelligentiæ, quod hæc est abstractiua; illa verò intuitiua, & antecedés probatur, quia Deus omnia cognoscit in se ipso tanquam in causa, seu obiecto existente, & præsente, ergò omnia cognoscit intuitiuè.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem, nego consequentiam, quia solùm conuincit de cognitione, quà Deus cognoscit creaturas omnes secundùm illud esse præcisse, quod habent in ipso Deo, quæ (vt sæpe dictum est) nō est cognitio creaturarum, sed cognitio ipsius Dei, cùm creaturæ vt sunt in Deo, sint ipsemet Deus, quia tamèn Deus cognoscit etiam creaturas, secundùm illud esse proprium, quòd ipsæ habent in se ipsis distinctum ab esse Dei, quòd potest cognosci vt possibile, & vt existens, ideò licèt cognoscat omnia in se ipso, vt in obiecto, & causa existente, non tamèn cognoscit ea vt existentia, sed quatenus habent esse in causa potenti ea producere, vt ostensum est in superioribus, & consequentèr cognoscit ea, vt possibilia.

Sed objicies, cognitio rei in causa pertinet ad scientiam intuitiuam, seu visionis, ergo; probatur antecedens, tùm quia cognitio, qua Deus cognoscit diem crastinum in sole, & qua ab æterno cognouit mundum futurum in decreto suæ voluntatis est cognitio intuitiua, & tamèn est cognitio rei in sua causa.

Respondetur, quod licet cognitio rei in causa iam determinata ad productionem illius, siue naturaliter, vt sol ad diem crastinum; siue libere, vt Deus ad productionem vniuersi, sit cognitio intuitiua, quia non terminatur ad rem, vt præcisse possibilem, sed vt determinate futuram; cæterum cognitio rei in causa indifferenti, & indeterminata non est intuitiua, quia terminatur ad rem, vt præcisse possibilem, & hoc modo cognoscuntur à Deo creaturæ in se ipso antecedenter ad determinationem suæ voluntatis.

Et si rursus objicias, notitiam abstractiuam includere imperfectionem intrinsecam, atque ita non esse ponendam in Deo, sed dicendum esse, omnem Dei cognitionem esse intuitiuam.

Et confirmatur, quia omnis Dei cognitio perfectissima est, ergo attingit obiectum cū omni possibili claritate, ergo omnis Dei cognitio est intuitiua, prima consequētia videtur certa, quia obscuritas cognitionis tollit eius perfectionem, & secunda probatur, quia existentia rei solùm requiritur ad notitiam intuitiuam in quantum conducit ad habendam notitiā certam, & claram obiecti.

Respondetur, negando cognitionem abstractiuam includere intrinsice imperfectionem, quando res non est aliter cognoscibilis, quia quod sit talis non prouenit ex deffectu luminis, aut virtutis intellectiuæ, sed ex modo essendi ipsius obiecti, quod vt sic non est aliter cognoscibile, & quia Deus cognoscit omnia obiecta secundum omnem modum quo sunt cognoscibilia in se ipsis, & ea quæ possibilia sunt, vt sic prescindant ab actuali existentia, inde est quod cognitio, qua cognoscuntur à Deo, vt possibilia cognitione abstractiua nō dicat imperfectionem, cum id non proueniat ex deffectu luminis, aut virtutis cognoscitiuæ, sed quia res ipsa, vt sic, hoc est, vt præscindens ab existentia non est aliter cognoscibilis.

Ad confirmationem respondetur, concesso antecedenti, si sermo sit de perfectione, cuius talis cognitio fuerit capax, & prima consequentia, negando secundam, ad cuius probationem, quod existentia obiecti non requiritur ad notitiam intuitiuam propter rationem claritatis, & certitudinis, sed præcissè tanquam ratio formalis constitutiua obiecti ipsius, & hac ratione intelligendum est, quod diximus suprà artic. 6. dubio vltimo in solutione ad sextum argumētum.

Arguitur sextò, scientia, qua Deus cognoscit futura conditionata, quæ nūquam erunt, non clauditur sub aliquo ex hijs duobus membris diuidentibus, ergo assignanda est alia tertia scientia, & consequenter diuisio illa non est sufficiens, & adæquata, consequentia patet, & antecedens probatur, quia non cognoscuntur, vt præcissè possibilia præscindendo omnino ab existentia, neque cognoscuntur, vt actu existentia, siquidem nunquam sunt

illam

illam habitura, ergo neque cognoscuntur per scientiam simplicis intelligentię, nequè per scientiam visionis.

Occasione huius argumenti quidã ex recentioribus addunt aliam tertiã sciẽtiã, quam vocant mediam, per quam Deus cognoscit huiusmodi obiecta, vt Molin. infrà art. 13. disput. 17. Suar. lib. 2. de scientia Dei cap. 3. num. 4. & Vazquez infrà artic. 13. disput. 61. cap. 4. circa finem, sed nè ab antiquorum Theologorum sententia recedere videantur, qui adæquatè diuisserunt scientiam Dei in visionis, & simplicis intelligentiæ, ideò hanc scientiam mediam ad aliquod ex his duobus membris reducere conantur, vnde Vazquez loco citato dicit hanc scientiam cõtineri sub simplici intelligentia, Suarez verò existimat potiùs ad visionem reducendam, ad quod satis est, quòd eius obiectum esset habiturum existentiam, si conditio poneretur, vndè scientia visionis potest deffiniri in tota sua latitudine, vt sit ea, qua cogcoscuntur res existentes sub aliqua differentia temporis, vel absolutè, vel sub conditione. Sed an hęc scientia futurorum conditionatorum ponenda sit dicemus infrà art. 13. disput. 2.

Molin. Suarez. Vazquez

Arguitur vltimò, scientia, qua Deus co-
5 gnoscit futura, vt futura non pertinet ad aliquam ex his duabus scientijs: ergo, probatur antecedens, quia non ad simplicem intelligentiam, cum non sit obiecti, vt possibilis, sed vt futuri, nequè ad visionem, quia non est intuitiua, nam cognitio intuitiua terminatur ad rem præsentem, vt præsens est, hæc autèm terminatur ad rem, vt futuram.

Confirmatur primò, quia D. Thomas quæst. 3. de veritat. artic. 3. ad 8. diuidit scientiam diuinam in simplicis intelligentiæ, qua cognoscit possibilia, & in scientiam visionis, qua cognoscit existentia, & in scientiam approbationis, qua cognoscit futura.

D. Tho.

Confirmatur secundò, scientia Dei est causa rerum, vt suprà ostẽsum est, sed hæc non est scientia simplicis intelligentiæ, cum hæc se extendat etiàm ad inpossibilia, & ad ea, quæ numquam sunt habitura existentiam, neque est scientia visionis, quia hæc supponit res iam existentes, ergo assignanda est alia tertia scientia, quæ sit causa futuritionis, & existentiæ illarum.

Respondetur negando antecedens, ad cuius probationem aliqui non formidant concedere cognitionem, quam Deus habet in hoc nunc temporis de Antichristo futuro, non pertinere ad scientiam visionis, sed ad scientiam tantùm simplicis intelligentiæ, eò pręcissè, quia Antichristus nondum habet existentiam in hoc instanti temporis pręsentis, quam doctrinam putat probabilem Molina hic art. 9. §. vltimo. *Molin.*

Sed certè fallitur, nam ex eo sequeretur Deum non habuisse ab æterno sciẽtiam visionis alicuius rei, sed hanc scientiam incæpisse in Deo in tempore, simul cum existentia ipsarum rerum, & consequenter scientiam Dei esse variabilem, saltem secundum hanc rationem, quod nullo modo debet concedi.

Ideò melius respondetur scientiam futurorum pertinere ad scientiam visionis, quia licèt ipsa futura considerata in ordine ad propriam mensuram, nempè in ordine ad tempus nondum sint actu existentia, considerata tamèn in ordine ad æternitatem, quæ est duratio mensurans ipsam Dei scientiam, & cognitionem sunt actu existentia, & præsentia secũdũ suas reales existẽtias, vt videbimus infrà art. 13. & ita eorum cognitio est intuitiua.

Ad primam confirmationem nego D. Thomam eo loco diuidere scientiam diuinam in illa tria membra, sed solùm ponere discrimen inter scientiam simplicis intelligentiæ, ac scientiam visionis, & approbationis in hoc, quod scientia simplicis intelligentiæ dicit pręcissam habitudinem scientiæ ad scitum, scientia verò visionis addit existentiam obiecti, & scientia approbationis addit voluntatem producendi res. Ex hoc tamèn non sequitur, quòd scientia visionis, & approbationis constituant duo membra scientiæ inpermixta, sed vnicum constans ex scientia visionis practica includente actum voluntatis, & scientia visionis speculatiua supponente existentiam rerum causatam, vt supra dictum est articulo. 8.

Ad secundam confirmationem dico,

scientiam practicam pertinere ad scientiam visionis propter rationem suprà traditam art.8.dubio vltimo.

Et si objicias, scientia Dei debet multiplicari iuxta variationem rationis formalis obiecti secundarij in ordine ad existẽtiam ad modum supra explicatum, sed alia obiecta secundaria non solùm sunt possibilia, qua ratione pertinẽt ad scientiam simplicis intelligentiæ, & actu existentia, qua ratione pertinent ad scientiã visionis, sed etiam sunt futura, ergo assignanda est alia tertia scientia, nempè approbationis qua cognoscantur sub hac ratione.

Respondetur res futuras reduci ad existentes propter pręsentiam, quam habent in æternitate, sicut etiam propter eandẽ rationem reducuntur res præteritæ, respectu quarum non est assignanda alia scientia distincta à scientia visionis, quia respectu Dei, neque est præteritum, nec futurum, siquidem omnia sunt ei in æternitate præsentia, vt suo loco videbimus.

DVBIVM II.
Vtrùm Deus cognoscat chimæram, & entia rationis?

6 CONCLVSIO est affirmatiua, ita D.Tho. in hoc art.9. & communiter omnes, cuius ratio est, quã traddit D. Tho. nempè, quod ista continentur in virtute imaginandi, & fingendi intellectus humani, ergo cognoscũtur à Deo, antecedens patet, & consequentia probatur, quia Deus comprehendit intellectũ humanum, & omnem eius virtutem, etiã imaginandi, & fingendi, ergo cognoscit omnia ea, ad quæ talis virtus extenditur, qualia sunt chimæra, & entia rationis.

D.Tho.

Dices hac ratione solum conuinci Deũ cognoscere entia rationis quantùm ad, *an est*, præcissè, aut secundum communem rationem entis imaginabilis ab intellectu humano, non autem quantùm ad *quid est*, & secundùm proprias rationes specificas, & essentiales vniuscuiusque.

Sed contra, quia Deus cõprehendẽdo potentiam, & virtutem imaginatiuam hominis cognoscit ad minùs omnes, & singulos actus in particulari, quos de facto est elicitura in aliqua temporis differentia, ergò cognoscit obiectum vniuscuiusque actus in particulari non solum quantùm, ad *an est*, sed etiam quantùm ad *quid est*, antecedens patet, quia actus illi imaginandi, & fingendi sunt entia realia, cum sint actus potentiæ realis, Deo autem nihil reale est occultum, pręsertim cum Deus ipse concurrat actualiter ad exercitium illorum actuum per suum intellectum, & suam voluntatem, & consequentia probatur, quia actus productiui suorum obiectorum specificantur intrinsicè, & essentialiter ab ipsis obiectis, vt calefactio, & frigefactio à calore, & frigiditate, dealbatio, & denigratio, ab albedine, & nigredine, ergò implicat cognosci, quoad quid est, nisi eodem modo cognitis obiectis, tùnc sic, ergò similiter implicat cognoscere quiditatiue fictionẽ formalẽ, seu actum imaginatiuę humanæ, quo fingitur chimæra, aut quodlibet aliud ens rationis determinatæ speciei, nisi cognoscatur à Deo quidditatiuè ipsa fictio obiectiua, hoc est chimæra, aut ens rationis fictum in particulari.

Quæres quomòdo, seu in quo medio cognoscat Deus chimæram, & entia rationis?

Dico primò, non cognoscit ea directè, & immediatè in essẽtia diuina. Ratio est, 7
quia entitas ista rationis ficta nõ cõtinetur in essẽtia diuina, vt in immediata causa, nequè habet esse immediate participatum ab illa, sed à potẽtia imaginatiua humana fingente esse aliquid id, quod re vera nõ est, ergo nõ potest cognosci à Deo in sua essentia directè, & vt in causa proxima, & immediata, antecedens patet, quia Deus nõ format, nec fingit entia rationis (vt nunc suppono), & latè docet Suarez disput. 54. Metaph. sessio. 2. num. 19. & consequentèr non est causa immediata illorum: atque ita non continentur in diuina essentia, vt in causa fingente; nã licèt Deus concurrat simul cũ intellectu humano ad actionẽ, qua ens rationis fingitur, quia tamẽ fictio formalis illius inuoluit imperfectionẽ Deo repugnantẽ, ideò non refunditur in ipsum Deum, & cõsequẽtia probatur, quia quæ nõ cõtinentur in essentia diuina, vt in causa, nõ possunt cognosci in ea immediatè, ut patet ex dictis suprà art.6.

Suarez.

Dico secundò, cognoscit ea indirectè in ipsis

ipsis actibus imaginationis, ac fictionis tanquam in obiecto immediatè cognito; ratio est, quia cognoscit ea ex comprehensione actuum virtutis imaginandi (vt ostensum est) ergò cognoscit ea in ipsa virtute imaginatiua, & eius actibus, vt in medio, & obiecto cognito.

8 Sed objicies primò, chimæra non est, ergo non cognoscitur à Deo, antecedens patet, quia res impossibilis neque est actu, neque potentia, consequentia probatur: nam ex Arist. 1. posteriorum cap. 2. quod non est, non scitur. *Arist.*

Et confirmatur, quia chimæræ repugnat esse ens, ergo repugnat cognoscibilitas, quæ est passio entis.

Respondetur concesso antecedenti, si sermo sit de esse reali, & vero, tam essentiæ, quàm existentiæ, negando consequentiam, & ad probationem sensum Arist. esse, quòd quæ non conueniunt alicui, nõ sciuntur de illo cognitione per demonstrationem; quia essentia non potest esse medium ad demostrandum de subiecto ea, quæ illi non conueniunt, nec ab eius essentia dimanant, ex hoc autèm non sequitur chimæram non esse cognoscibilem cognitione simplici apprehensiua, ad quod nõ requiritur, quod habeat verũ esse reale essentiæ, aut existentiæ, sed satis est habeat esse fictum ab intellectu humano.

Ad confirmationem, quod licèt chimæræ repugnet esse ens reale, non tamèn repugnat ei esse ens rationis, & consequẽter non repugnat ei cognoscibilitas proportionata.

Objicies secundò, si Deus cognoscit entia rationis, ergo fingit illa, probatur consequentia, quia ens rationis nullum aliud esse habet, quàm cognosci, ergo ab eo sit, à quo cognoscitur.

Respondetur negando consequentiã; quia non cognoscit illa fingendo, & fabricando ea, sed cognoscit esse fingibilia, aut actu ficta ab intellectu humano, & ad probationem dico, esse entis rationis non consistere, in quocumque esse obiectiuo, aut in cognosci quomodocumque, sed in tali modo cognitionis passiuę, vt quod non est, cognoscatur ad modum entis, & ita licèt ens rationis fictum ab intellectu humano, cognoscatur etiam ab intellectu diuino, tamèn non habet ex vi cognitionis diuinæ, quod sit, sed ex vi solius cognitionis humanæ, a qua dumtaxàt habet quod sit ens fictum, nàm solus intellectus humanus id, quod in se nihil est, cognoscit ac si esset aliquid.

Sed instabis cum Vazquez 1. part. disputatio. 115. cap. 5. & 118. cap. 4. illud esse obiectiuum, quod chimæra, seu ens rationis, habet in mente Dei, esse adæquatè à solo intellectu diuino, ergo aut fatendum est ens rationis, non objici diuino intellectui, aut à fortiori concedendum Deum formare entia rationis, consequentia patet, & antecedens probatur, quia intellectus creatus non est causa illius entis rationis, prout obiectiue in intellectu Dei, ergo solus intellectus diuinus est adæquata causa illius. 9 *Vazquez*

Et confirmatur, si Deus modò cognoscit ens rationis fictum ab intellectu creato, ergo ab æterno cognoscit illud, antequàm ab intellectu creato fingeretur in tempore, ergò illud esse obiectiuũ æternum, quod habuit immẽte Dei prius quàm esset in tempore formatum ab intellectu creato, est adæquatè à solo intellectu diuino.

Confirmatur secundò, quia Deus non habet conceptum formalem entis rationis, ergo nec obiectiuum, & consequentèr non cognoscit illud, consequentia videtur certa, quia cõceptus obiectiuus formalissimè pendet à formali, sicut res repræsentata, vt sic, pendet à repræsentante, & antecedens probatur, quia conceptus formalis entis rationis est ipsa actualis fictio, seu actus intellectus, quò cognoscit id, quod non est ens admodũ entis, sed hanc Deus non habet, quia nõ cognoscit ita, nec fingit ens rationis, ergo.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem dico intellectum humanum esse suo modo causam, vt entia rationis habeãt esse obiectiuũ immẽte Dei, & à Deo cognoscantur, sicut etiam est causa, vt à Deo cognoscatur discursus, & sicut voluntas creata est causa, vt peccatum habeat esse obiectiuum, & cognitum in mente Dei, quod non haberet, nisi ens rationis esset fictum ab intellectu humano, & nisi peccatum esset factum à voluntate creata.

Ad primam confirmationem respondetur, nego vltimam consequentiã, quia

 actus

actus intellectus humani, quo in tempore fingitur illud ens rationis, est ab æterno coexistens Deo, & illi præsens in æternitate, vel secundùm vtramque præsentiam, realem, scilicet, & obiectiuam (vt ostendemus infrà art. 13,) vel saltèm secū
9 dùm obiectiuā, quod satis est, vt hæc causalis sit vera: *Ideo ens rationis habet esse obiectiuum in intellectu diuino, quia est fictū ab intellectu humano*, de quo latè loco citato.

Ad secundam confirmationem potest dupliciter responderi, primò negando antecedens, & ad probationem nego maiorem, quia (vt dictum est) conceptus formalis, quem Deus habet de ente rationis, non est actualis fictio illius, cum Deus nō cognoscat ens rationis fingendo illud; sed cognoscat illud fingi ab intellectu humano, ita quòd Deus cognoscit figmentum illud ab humano intellectu fabricatum.

Secundò responderi potest, quod licet conceptus obiectiuus entis rationis existens in mente Dei sit distinctus à conceptu obiectiuo potentiæ imaginatiuæ humanæ, seu actus fictionis existentis similiter in mente Dei, in quo tanquàm in modo proximo, & inmediatō cognoscitur à Deo ipsum ens rationis, conceptus tamē formalis, qui est in diuino intellectu, seu ipsa Dei cognitio, qua cognoscitur ens rationis, non est diuersa ab ea, qua cognoscitur ipsa potentia imaginatiua humana, seu ipse actus fingendi, sed vna & eadem quia, vt dictum est, non cognoscit Deus ens rationis immediate in se ipso, sed in sua causa proxima seu in ipso actu quo fingitur, & ita eadem est vtriusque cognitio & formalis conceptus.

Objicies tertiò, Deus non cognoscit chimæram, & entia rationis in sua essen-
10 tia, neque in potentia imaginatiua humana, nec immediate in se ipsis, ergò nullo modo; consequentia patet, quia non est alia via, qua possit ea cognoscere, antecedens vero probatur, & in primis non in sua essentia, vt ostensum est, nec in se ipsis immediate, quia adhuc ipsa entia realia non cognoscit hoc modo, vt suprà dictum est art. 6. nec deniquem ipsa potentia intellectiua, seu imaginatiua humana, quia sequeretur Deum accipere scientiam à rebus creatis.

Propter hoc argumentum quidam dicunt Deum cognoscere huiusmodi entia immediate in essentia diuina per dissensum, hoc est, quod in sua essentia cognoscit ista non esse vera entia, nam cognoscendo suam essentiam cognoscit omnia, quæ sunt in illa, vt in causa, & simul cognoscit non esse entia ea, quæ non sunt in sua essentia, vt in causa, & hoc modo dicunt Deum in sua essentia immediatè cognoscere entia rationis, & chimæram. Sed certè in præsenti non loquimur de cognitione iudicatiua, qua per assensum, vel dissensum iudicat intellectus chimæram, & entia rationis non esse vera entia, sed loquimur de simplici cognitione apprehensiua, qua Deus cognoscit chimæram, & entia rationis secundum illud esse fictum, quod habent ab intellectu humano.

Quare aliter respondetur, Deum cognoscere ista immediate in ipsa potentia intellectiua, aut imaginatiua humana, & in ipsis actibus fictionis formalis, vt suprà dictum est, ex quo non sequitur Deū accipere scientiam ab ipsis creaturis, quia hanc eandem potentiam intellectiuā humanam, & eius actus cognoscit Deus immediate per suam essentiam diuinam, & non per aliquas species creatas ab ipsa potentia intellectiua humana, & eius actibus desumptas, vt suprà ostensum est.

DVBIVM. III.

Vtrùm Deus cognoscat priuationes, & negationes?

CONCLVSIO est affirmatiua D.Tho. in hoc art. 10. & certa secū- 11 D.Tho.
dum fidem, nam spiritus sanctus Genes. 1. inquit, & tenebræ erāt super faciē abyssi, & Isai. 1. inquit, *Israel autem me non cognouit, & populus meus non intellexit*; cognoscit igitur Deus priuationes, & negationes. (Genes. 1. Isai. 1.)

Et ratio esse potest, quòd Deus perfectissimè cognoscit omnes formas creatas, ergo cognoscit eas esse separabiles à suis subiectis, & interdùm esse de facto separatas, ergo cognoscit carentias, & priuationes earum: similiter cum cognoscat perfectissime quamcumque rem

rem cognoscit etiam omnia, quæ ei nũ conueniunt, sed repugnant, & ita cognoscit negationes.

Quæres in quo medio eas cognoscat? Dico primò Deum cognoscere priuationes in habitu, seu forma sibi opposita, ita D.Thomas loco citato, & omnes communitèr, & est expressa doctrina D. Dionisij cap.7. de diuinis nominibus, vbi dicit, quod Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras, quam à lumine. Ratio autem est, quod priuatio non habet speciem propriam, qua possit cognosci etiá ab intellectu creato, vt probat Sonzinas 10. Metaph. quæst. 16. atque ita essentia diuina non repræsentat priuationem proprio intellectui immediatè, sicut repræsentat res alias, quæ sunt ex natura sua per proprias species repræsentabiles, ergo debet cognosci à Deo per speciem alterius, hoc est, per ipsam essentiam diuinam, quatenùs continet, & repræsentat aliquid aliud: tùnc sic, sed per nihil aliud potest aptiùs cognosci, quàm per ipsam essentiam diuinam, vt continet, aut repræsentat habitum contrarium, seu formam oppositam: ergo cognoscitur à Deo in ipsa forma, & habitu opposito, seu in essentia diuina, vt continente, & repræsentante ipsam formam oppositam, probatur ista minor, quia habitus, seu forma opposita pertinet ad essentiam priuationis saltem in obliquo, & ita ponitur in eius deffinitione, quia non potest concipi cæcitas, nisi simul concipiatur visus, cuius est carentia, ergo in nullo alio medio potest aptiùs priuatio cognosci à Deo, quá in ipso habitu, seu forma opposita.

D. Tho. D. Dion. Sonzinas

Dico secundò, Deum cognoscere negationes in ipsis extremis repugnantibus, ná cognita perfectè natura hominis, verbi gratia, & natura lapidis, cognoscit Deus hominem non esse lapidem, & consequẽtèr cognoscit ipsam negationẽ: cuius ratio est eadem cum ea, quam adduximus in primo dicto.

12 Sed contra conclusionem, & ea, quæ dicta sunt, arguitur primò. Intellectus diuinus numquam est in potentia, sed semper est in actu, ergo non cognoscit priuationes, antecedens patet, & consequentia probatur expresso testimonio Aristotelis 3. de anima textu 22. & textu 25. vbi docet intellectum, qui non est in potentia, non cognoscere priuationem.

Arist.

Et confirmatur, quia si potentia visiua hominis esset semper in actu secundo videndi colores mediante luce, numquam intellectus eius conciperet tenebras, ergo cùm intellectus diuinus sit semper in actu secundo, intelligendi omnia, non potest percipere, nec cognoscere priuationes.

Respondetur, concesso antecedenti negando consequentiam, ad cuius probationem dico cum D. Thoma in hoc articul. 10. ad 1. Aristotelem loqui de intellectu humano, qui non cognoscit priuationem, nisi quando illam patitur, & experitur in se ipso; cuius ratio est, quod cum omnis nostra cognitio naturalis ortũ habeat à sensibus, non aliter cognoscimus tenebras, verbi gratia, nisi quatenùs non habemus in oculis speciem luminis, quá aliquando habuimus, ex quo oriturquod si potentia nostra visiua esset semper in actu secundo videndi lucem, nunquá intellectus noster perciperet tenebras actu existẽtes, licèt fortasis posit eas cognoscere, vt posibiles, sicut nequè cæcus eas percipit, eò quod nunquàm speciem lucis habuit, quarè vt nos priuationes formarum percipiamus, opus est simus aliquando in actu, & aliquando in potentia respectu ipsarum formarum, & hac ratione intelligendus est D. Thomas quando explicans Aristol. docet intellectum nostrum cognoscere priuationem luminis per ipsam priuationem, & carentiam extrinsecam in ipsis oculis proprijs existentem; cæterum hoc non requiritur in intellectu diuino, qui non cognoscit priuationem per carentiam formæ in ipso existentem, sed per perfectisimá cognitionem ipsius formæ, vt dictum est in probatione conclusionis, & ita licèt semper sit in actu respectu cognitionis lucis, verbi gratia, aut visus, cognoscit nihilominus tenebras, & cæcitatem, quia videt oculum hominis, & aerem carere sæpisimè visu, & luce.

D. Tho.

Arguitur secundò, Deus non fingit entia rationis, vt suppono, ergo non cognoscit priuationes, & negationes, probatur consequentia, quia priuatio, & negatio cognita sunt entia rationis. 13

Respondetur negando consequentiá, &

& ad probationem dico duos actus esse necessario; vt priuatio, & negatio fiant entia rationis, vnus, quo præcissè cognoscatur non esse formam in subiecto, verbi gratia, visum in oculo, alter, quo ipsum non esse visus concipiatur admodum formæ positiuæ afficientis, ac informantis oculum, & eodem modo in negatione, ex quibus prior actus reperitur in Deo, quare vera cognoscit visum non esse in oculo, in quo debebat esse, & hæc est perfectissima cognitio priuationis, vt est à parte rei, quia cognoscitur subiectum carens forma sibi debita; posterior vero actus non est in Deo, quia non concipit rẽ aliter quàm est in se, & per ipsum actum fit priuatio ens rationis.

Arguitur tertio, si Deus cognoscit priuationem per habitum, sequuntur duo absurda, primum quod cognoscat per discursum, probatur sequela, quia cognoscere vnum per aliud est discurrere: alterum est, quod talis cognitio sit imperfecta, & consequentèr non ponẽda in Deo, probatur sequela, quia cognoscere vnum per aliud prius cognitum est imperfecta cognitio illius,

Vazquez *Sonzinas* Respondetur negando sequelam, & ad primum absurdum Vazquez hic disputatio. 61. cap. 1. num. 3. & Sonzinas lib. 10. metaphisicæ, quæst. 16. paulò ante secundam conclusionem dicunt priuationem non cognosci à nobis nisi per discursum, & consequenter per solum intellectum.

Verum hoc displicet, nam verius iudico cognosci etiam per sensum internũ, nempe phãtasiam, aut imaginatiuam, eò quod bruta, quæ intellectu, ac discursu carent, cognoscunt carentiam cibi, ac tenebras; quia cum imaginatiua conseruet, etiam sicut intellectus, speciem lucis, & cibi, per illam cognoscitur obiectum, & eius absentia, quando sensus externi ab eo non immutantur: & licèt in nobis cognosceretur priuatio per discursum, à Deo tamèn cognoscitur simplici intuitu, vt dictum est suprà art. 1.

D.Tho. Ad secundum absurdum respondet D. Tho. in hoc art. 10. ad 4. imperfectionẽ esse cognoscere vnum per aliud, quando est cognoscibile per se, secùs tamen quãdo non est aliq modo cognoscibile, & quia priuatio nec potest aliter deffiniri, nec cognosci nisi per formam oppositã, ideo non est imperfectio eam ita cognoscere.

Arguitur quartò, si Deus cognoscit priuationem per habitum, sequitur Deũ non habere conceptum formalem priuationis distinctum ratione à cõceptu formali ipsius habitus, sed cõsequens est falsum, ergo: falsitas consequentis videtur certa, quia priuatio habet distinctam diffinitionem, & essentiam ab habitu: ergo, si perfectè cognoscatur, debet habere distinctum conceptum: sequela verò probatur, quia per hoc præcissè, quod Deus cognoscit visum posse non esse in oculo, aut de facto non existentem in illo, cognoscit cæcitatem, ergo sequitur conceptum formalem cæcitatis nihil aliud esse, quàm ipsum eumdem conceptum formalem visus non existentis, aut potentis nõ existere in oculo. 14

Respondetur dupliciter, primò concessa sequela negando minorem, & ad probationem negando consequentiam, quia licèt priuatio essentialitèr distinguatur à forma positiua, cui opponitur; tamèn quia ipsa forma positiua est ratio cognoscendi priuationem, includitur à fortiori in conceptu, quem intellectus format de illa, ita Vazquez hic disput. 61. capit. 2. num. 5. & 6. & idem docet Ferrara 1. contra gen. cap. 71. *Vazquez* *Ferrar.*

Secundò respondetur negando sequelam, & ad probationem distinguendum est antecedens, & negandum si particula præcissè excludat aliam cognitionem ratione nostra distinctam, quia propter cognitionem terminatam ad visum vt non existentem in oculo, est ponenda alia cognitio ratione distincta, quæ directè terminetur ad ipsam carentiam visus, seu ad cæcitatem, & in directè, seu in obliquo ad ipsum visum, quamuis visus sit medium, & ratio talis cognitionis ex parte obiecti ratione cognitionis præcedentis; est tamen concedendum antecedens si, ly præcissè, excludat aliud medium, in quo cognoscatur priuatio, sed tunc neganda est consequentia, quia vt valeret, opus erat quod antecedens esset verum non solum in hoc secundo sensu, sed etiam in primo.

Arguitur vltimo, ex hoc quod cæcitas sit essentialiter priuatio, & carentia lucis solum sequitur non posse cognosci sine luce, non tamèn quod cognoscatur per lucem. 15

lucem, tanquam per formalem rationem cognoscendi cognitam: ergo, probatur antecedens, quia relatio est essentialis habitudo, & tendentia ad terminum, & tamèn ex hoc non sequitur quod cognoscatur per terminum, tanquam per rationẽ formalem, sed solum sequitur non posse cognosci nisi in ordine ad terminum, ergo eodem modo in priuatione.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem concesso antecedenti, nego consequentiam, & ratio discriminis est, quod relatio habet propriam entitatem, & actualitatem positiuam, & cõsequentèr propriam intelligibilitatem intrinsecam, per quam tanquam per rationem formalem cognoscatur, secus verò priuatio, & negatio, quæ non habent aliquam realitatem, aut aliquod esse positiuum, sed potius earum esse consistit in non esse alicuius realitatis positiuę.

Pro exacta tamén huius intelligentia duo notanda sunt, primum est non esse idẽ aliquod non posse cognosci sine alio, & cognosci per illud, quia, vt dictum est, relatio non potest cognosci sine termino, & tamẽn non cognoscitur per ipsum terminum tanquam per rationẽ cognoscendi, seu tanquam per medium cognitum.

Alterum est inter priuationes quasdã esse, quæ priuant forma, seu positiuo absoluto, vt cæcitas, & tenebræ, quæ priuant visu, & luce, quasdam verò esse, quæ priuant forma respiciente aliquod extrinsecum, vt ignorantia quæ priuat sciẽtia respiciente proprium obiectum, & in animalibus sterilitas, seu infæcunditas quæ priuat paternitate, quæ est ratio respiciendi filium: ex quibus, priuationes huius secundi generis non possunt cognosci, nisi dependenter ab vtroque, nempè à positiuo, quo priuant, & ab illo extrinseco, quod tale positiuum respicit: aliter tamẽ & aliter, nam positiuum, nimirùm scientia, est ratio cognoscendi priuationẽ, scilicèt ignorantiam, illud vero extrinsecũ, quod tale positiuum respicit, verbi gratia, obiectum, non est ratio cognoscendi ipsam priuationem, nempe ignorantiã. Et ratio discriminis est quod illud positiuum præcisse est id, cui priuatio formaliter opponitur, & quo formaliter priuat, illud vero extrinsecum, quod positiuum respicit, non est id, cui priuatio formaliter opponitur, quia non est id, quo priuat, sed vel est obiectum, vel terminus, vel finis ipsius positiui, cuius est priuatio, atque ita ignorantia cognoscitur per sciẽtiam, tanquam per rationem formalem, quia scientia est id, cui ignorantia formaliter opponitur, & quo ignorantia formaliter priuat, non tamen cognoscitur per obiectum ipsius scientiæ, tanquã per rationem formalem, licèt cognoscatur dependenter ab illo, ita vt non possit cognosci sine eo.

DVBIVM. IIII.

Vtrùm Deus cognoscat mala per bona creata, quibus opponuntur, àn per suam increatam bonitatem?

CONCLVSIO. Deus cognoscit mala, tam pœnæ, quam culpæ, tam naturæ, quam moris per bona creata, quibus opponuntur, & non per solam suam diuinam bonitatem, taliter quod si per impossibile cognoscendo se ipsum non cognosceret bona creata, similiter nõ cognosceret malum, non solum secundùm specialem rationem mali determinatæ speciei, sed neque etiam secundùm communem rationem mali, hęc est D. Tho. in hoc art. 10. ad 2. & 3. & quodlibeto 11. articul. 2. & 1. contra gen. capitul. 71. & alibi sæpè, idem docet Durandus in 1. distin. 36. quæst. 1. D. Bonauen. ibidem articul. 3. quæst. 1. Marsilius quæst. 38. art. 4. & moderni interpretes D. Tho. excepto Zumel. 16

D. Tho. Duran. D. Bonauentur. Marsil. Zumel.

Ratio conclusionis est, quod malũ debet cognosci per bonum oppositum, nã cum sit priuatio boni, vel habeat priuationem illius annexam nõ potest cognosci, nisi per bonum, quo formaliter priuat, vt ostensum est dubio pręcedenti, sed nullum malum opponitur formaliter, & immediate diuinæ bonitati, neque priuatiuè, nisi quatenùs continet bona particularia creata, ergo quantumuis Deus cognoscat suam propriam bon[illegible]tem, si tamen

mèn non cognoſcat bona creata in illa contenta, nō cognoſcet malum aliquod; conſequentia cum maiori patet, & minor eſt expreſſa doctrina D.Tho. locis citatis, præcipuè 1. contra gent. cap. 71. & hac. 1. par. quæſtio. 17. art. 4. ad 3. Cuius ratio eſt, quod oppoſita contrariè, & priuatiuè ſunt nata fieri circa idem, hoc eſt, ſunt eius naturæ vt poſſint accidere eidē ſubiecto, vt patet ex deffinitione oppoſitorum contrariè, & priuatiuè tradita ab Ariſt. in cap. de oppoſitis tex. 3. & 4. ſed in Deo non poteſt eſſe malitia aliqua, ſicut nec falſitas, ergò malitia, & falſitas nō opponuntur, neque priuatiuè, neque contrarie diuinæ bonitati, ac veritati.

D.Tho. Arist.

Vnde D.Tho. in 2. diſtin. 1. quæſtio. 1. art. 1. ad 2. expreſſe aſſerit illi bono, quod nullo modo poteſt auferri, aut minui, nihil priuatiuè, aut contrarie opponi; poſito igitur Deum ſe ipſum ſolum cognoſcere, cognoſcendo bonum, quod eſt ipſe, non cognoſceret malum, non ſolùm in particulari, ſed neque ſecundum communem rationem mali, niſi cognitis bonis creatis, quia malum ſecundum neutrā rationem communem videlicet, & particularem opponitur bono diuino.

D.Tho

17 Oppoſitam ſententiam refert ſine nomine auctoris Durandus loco citato nu. 12. eam tamen ſequitur ex modernis Zumel in hoc art. concluſio. 3.

Duran. Zumel.

Pro qua arguitur primo, in Deo ſunt omnes rationes boni in particulari, quibus omnia particularia mala opponuntur, ergo per illas poteſt cognoſcere omnia mala etiam in particulari, non cognitis ipſis bonis particularibus creatis in ſe ipſis.

Confirmatur primò, quia quodlibet particulare malum ſecundùm ſuam propriam & ſpecificam rationem opponitur bono diuino, ergo cognoſcitur per illud, antecedens patet: nam diſcordat ab idea, arte & regula diuina, & conſequētia probatur, quia artifex per ſuammet ſcientiā, & artem cognoſcit omnes deffectus qui ſunt contra propriam artem.

Confirmatur ſecundò, quia malum ſaltèm ſecundùm rationem mali opponitur ipſi Deo, ergo Deus cognoſcēdo ſuā eſſentiam cognoſcit malum ſaltem ſecū dùm rationem communem mali, etiam ſi nullum bonum creatum cognoſcat, antecedens eſt expreſſa doctrina D. Tho. quæſt. 2. de veritat. art. 15. ad 4. & in 1. diſtin. 36. art. 2. in corp. conſequentia verò probatur, tùm quia (vt dictum eſt) malum cognoſcitur per bonum oppoſitum, tùm etiam, quia eadem conſequentia expreſſè infertur à D.Tho. in fine corporis art. 2. citati, nempe quod ſi Deus ſuam eſſentiam tantum cognoſceret nullum malum, vel priuationem cognoſceret, niſi in communi.

D.Tho.

Confirmatur tertiò, nam malum vt ſic, & ſecundum rationem communem non opponitur bono creato, ergo increato, probatur antecedens, quia communis ratio mali opponitur formaliter communi rationi boni, ſed hęc nō reperitur in bono creato, ſed reperitur in ſolo Deo, ergo.

Confirmatur quartò, quia bonum vt ſic, non ſolum includit bonitatem creatam, ſed etiam diuinam, ergo malum vt ſic, & ſecundùm rationem communem mali nō opponitur ſoli bono creato, ſed communi rationi boni cōtinenti tā creatum, quàm increatum, ſed hoc non eſt aliud, quam ipſum bonū diuinū, in quo omnia bona etiā creata cōtinentur; ergo.

Denique confirmatur vltimò, quia propria ratio vnius cuiuſque boni creati multo magis, ac meliùs reperitur in Deo, quā in ipſo bono creato, ergo malum multo magis opponitur bonitati diuinæ, qùam creatæ.

Reſpondetur negādo cōſequētiā, & ratio eſt, quod mala nō opponūtur bonis creatis pro vt ſunt in Deo, quia vt ſic ſunt ipſe Deus, cui nihil opponitur, vt dictū eſt, ſed mala opponuntur bonis creatis vt ſunt in ſe ipſis extra Deum, ſeu in proprio genere, ideò vt mala cognoſcantur debent huiuſmodi bona vt ſunt in ſe ipſis cognoſci.

Ad primam confirmationē, nego antecedens, ſi ſermo ſit de oppoſitione immediata, & per ſe, de qua tantum loquimur, & ad probationem, quod nullum malū diſcordat à regula, arte, aut idea diuina, niſi mediante bono creato, cui opponitur: nam quod malum diſcordet à regula, nihil aliud eſt, quam diſcedere à concordia, quam bonum (cui opponitur) habet ad illam, ideò vt cognoſcatur malum diſcordans, opus eſt priùs cognoſcere bonū concordans, & ita licèt grammaticus, verbi gratia, cognoſcat per ſuam artem deffectus qui ſiunt contra illam, verbi gratia, lo-

locutionem incongruam, tamen non cognoscit prædictos affectus immediate, sed mediante cognitione locutionis congruæ.

Ad secundam confirmationem nego antecedens, ad cuius probationem dico, D.Tho. non esse intelligendum de oppositione secundum rem, quia hac ratione malum etiam in communi non opponitur ipsi Deo, vt ostensum est, ex eodē D.Tho. locis adductis pro conclusione, & in hac 1.part. quæst.49.art.3.ad 2. sed intelligendum esse in prædictis testimonijs de oppositione tantùm secundum vocem, vt ipse explicat in 2.distin.1.quæst.1.art.1.ad 1. & hinc est quòd vt cognitio, qua Deus cognoscit malum vt sic, sit cognitio mali secundùm rem, & non solū mali secundùm vocem, debet haberi per bonum cui opponitur secundùm rem, & consequenter per solum bonum creatū: quòd si dicamus Deum cognoscere rationem mali oppositam solum secundū vocem ipsi Deo, poterit cognosci per bonū diuinum aut per bonum abstrahens à diuino, & creato, sed hoc non est cōtra nostram conclusionem. D.Tho.

Ad tertiam confirmationem negatur similiter antecedens, si intelligatur vt debet intelligi de oppositione propria, ac immediata: & ad probationem, quod ratio communis boni, cui propriè, & immediate opponitur malum, est sola ratio communis boni creati, nā bono diuino solùm opponitur secundum vocem.

Ad quartam confirmationem, respondetur eodem modo negando antecedens, si sit sermo de bono vt sic, vt ei propriè, & secundùm rem opponitur malū, quia hac ratione non includit bonum increatum, sed tantùm creatum, si verò sermo sit de bono, quatenùs ei tantùm secundū vocem opponitur malum, concedendū est antecedens, & similiter consequentia, sed non est contra nos qui loquimur de oppositione secundùm rem.

Ad vltimam confirmationem concesso antecedenti, negatur consequētia, quia potiùs ex eo quod bona creata sunt in Deo excellentiori ratione, quā in ipsis, oritur, quòd eis prout sic, hoc est, prout sunt in Deo, nullū malū propriè opponatur, bene tamen prout sunt in se ipsis, quia vt sic, & minui possunt, & totaliter deperdi.

18 Arguitur secundò, malitia moralis quę est malum voluntatis creatæ, & falsitas, seu error, qui est malū intellectus, sunt aliquid reale positiuum independens à bonitate morali, & veritate non minus, quā frigiditas à calore; ergo quodlibet illorū potest repræsentari, & cognosci immediate per diuinam essentiam, non repræsentata, neque cognita bonitate morali, aut veritate contraria, antecedens cōstat de falsitate, & errore, de malitia verò morali, est opinio probabilis, & consequentia videtur certa, quia si in se, & per se habent propriam actualitatem positiuā, per illam possunt cognosci, tunc secundò quia tota ratio nostræ conclusionis fundatur in hoc, quod malum est priuatio boni, & ita debet cognosci per bonum, quod priuat, ergo si malum morale est quid positiuum, & similiter naturale malum, non necessariò cognoscitur per bonum oppositum.

Respondetur admisso antecedenti etiā quò ad vtramque partem, negando consequentiam, ad cuius probationem solet duobus modis responderi; primò, quòd nec malitia moralis, nec falsitas habent complete, & perfectè rationem mali, nisi vt habent annexam priuationem boni oppositi, ratione cuius sunt mala simpliciter, vt docet Caietanus 1.2. quæst.79. art.1. atque ita cum Deus non cognoscat mala, nisi secundùm suam completam rationem, non potest ea cognoscere prout sic, hoc est, proùt sunt mala simpliciter, nisi per bona opposita. Caietan.

Verùm hæc solutio, quamuis sit cōmunis, displicet, quia intellectus, vel voluntas creata, non solum patitur malum priuatiue per carentiam propriæ perfectionis, sed etiam patitur malum contrariū per solam præsentiam contrarij positiui præcisè, ac sine ordine ad priuationē propriæ perfectionis, verbi gratia, intellectus patitur malum in priuatione scientiæ, & veritatis, & etiām in præsentia erroris; & appetitus sensitiuus patitur malum in absentia delectationis, & etiā in prēsētia doloris, aut tristitiæ, & voluntas in carentia rectitudinis debitę, & in præsentia ipsius mali, seu obliquitatis moralis, ergo seclusa omni priuatione falsitas, & malitia moralis sunt mala naturæ rationalis, consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia si diuina virtute sint in aliquo subiecto propria perfectio cum suo contrario

trario positiuo simul, vt in aqua calor cũ frigiditate, in intellectu scientia cum errore, tale subiectum erit prauè dispositũ ratione contrarij, ergo malitia contrarij non cõsistit solùm in eo, quod priuat forma conuenienti.

Dices esse male dispositum, quia habet formam contrariam, ad quam naturaliter sequitur expulsio, & carentia formæ conuenientis, licèt ex accidenti proptèr miraculum, non sit de facto secuta: atque ita totam rationem mali, quæ est pręsentia contrarij positiui refundi in ipsam priuationem.

Sed contrà, quia minus malum est sola priuatio perfectionis debitæ, quàm priuatio illius simul cum contrario positiuo, vt in intellectu minus malum est sola ignorantia alicuius veritatis, quàm ipsa ignorantia simul cùm errore circa talem veritatem, ergo contrarium ratione suæ entitatis positiuæ præcisè addit priuationi aliquid mali, & consequenter tota malitia contrarij positiui non refunditur in solam priuationem, potest igitur huiusmodi malitia contraria, vt præscindit à priuatiua cognosci in se ipsa, & non in bonitate opposita.

Ideò secundò respondetur, quod licèt malum naturale, & etiam morale sint aliquid positiuum, & habeant rationem mali etiam antecedenter ad priuationem, adhuc tamen non habent rationem mali in quantum sunt entia positiua, vt sic, sed in quantum sunt talia entia positiua, nimirùm discordantia à regula, lege, & idea diuina, ac subinde prout sic necessario debent cognosci per bona creata, quibus ratione talis discordantiæ, & obliquitatis opponuntur, vt explicuimus in solutione ad primam confirmationem primi argumenti huius dubij.

19 Arguitur vltimò, peccatũ mortale opponitur formaliter Deo, ergo potest cognosci in sola Deitate nõ cognito aliquo bono creato, consequentia patet ex dictis, & antecedẽs probatur, quia est essentialiter auersio à Deo.

Confirmatur, quia in quantum est offensa, & iniuria Dei opponitur illi immediate, ergo prout sic non cognoscitur mediante aliquo bono creato, antecedens patet, quia offendit Deum prout est in se ipso, & nõ secundùm quod à nobis participatur per aliquod bonum creatum iuxtà probabilem sententiam asserentẽ peccatum in ratione offensę, & iniuriæ habere grauitatem infinitam, eò quòd offendit Deum quantum offendibilis est.

Confirmatur secundò, quia peccatum opponitur legi ęternę, vt patet ex eius definitione, quę dicitur, *esse factum, vel dictum, vel concupitum contra legem Dei*; sed lex æterna est formaliter ipse Deus, vt suppono, ergo peccatũ sufficiẽter potest cognosci per ipsummet Deum non cognito aliquo bono creato. Aug.

Confirmatur tertiò, auctoritate D. Tho. infrà q.48.art.5. vbi expressè docet in hoc distingui malũ culpę à malo pœnę quòd malũ pœnæ opponitur immediate bono creato, malũ verò culpę opponitur immediate bono diuino, ergo malũ culpę potest sufficiẽter cognosci per solã cognitionem bonitatis diuinæ. D. Tho.

Confirmatur quartò, ex D. Dionisio cap.7. de diuinis nominibus dicẽte, quod sicut si lux esset cognoscitiua cognosceret per se ipsam tenebras, ita Deus per semetipsum, & per suam bonitatẽ cognoscit mala. D. Dion.

Confirmatur quintò, quia aliqua peccata secundùm suam propriam speciem opponuntur immediate ipsi Deo, verbi gratia, odium Dei, desperatio, & infidelitas, ergo saltèm ista potest Deus cognoscere immediate per cognitionẽ sui ipsius non cognito aliquo bono creato.

Deniquè confirmatur vltimò, quia peccatum formaliter opponitur rectitudini alicuius virtutis, sed Deus habet in se formaliter omnes illas virtutes, quæ in suo conceptu nullam includunt imperfectionem, ergo per ipsum immediate potest cognoscere peccata eis opposita.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem dico, ex eo quod peccatum sit auersio à Deo non sequi inter peccatum, & ipsum Deum, esse oppositionem formalem, sed solùm obiectiuam.

Pro quo nota auersionẽ à Deo, dicere duo, nẽpe priuationem rectitudinis, & gratię; & priuationem Dei, aliter tamen & aliter; nam dicit priuationem rectitudinis, & gratię, vt formę, & habitus; dicit verò priuationem Dei, vt obiecti, & finis, sicut cęcitas dicit priuationem visus, vt formę, & habitus; priuationem verò coloris, aut luminis vt obiecti, priuatio autèm non cognoscitur per obiectum, sed per

per formam, aut habitum, cuius est priuatio, vt dictum est dubio præcedenti.

Ad primam confirmationem, negatur anteceděs, & ad probationem, quòd licèt peccatum sit offensa, & iniuria Dei in se ipso, non tamen lædit illum in bonis intrinsecis, sed tantùm in extrinsecis, nempe in fama, & honore sibi debitis, quæ cum sint actus existentes in nobis, eò quod *bonor est in bonorante*, necessariò sunt bona creata, in quibus ipsa offensa, & iniuria cognoscitur, non autem in aliquo formaliter, & intrinsece existente in ipso Deo.

Ad secundam confirmationem respõdetur primò, peccatum non opponi legi, neque esse contra illam immediate, sed mediante bono creato, cui peccatum opponitur, nam ex D. Tho. 1. 2. quæst. 7. ar. 6. ideò peccatum est contra legem æternam, quia caret debita commensuratione ad illam, atque ita non potest intelligi esse contra legem æternam, nisi præintelligatur debita commensuratio ad illã, quæ est bonum creatum, cuius peccatum est priuatio. D. Tho.

Vel secundò respondetur, nullum peccatum opponi formaliter legi etiam humanæ, cuius ratio est, quod opposita formaliter sunt nata fieri circa idem subiectum, (vt supra dictum est) lex autem est in intellectu, cũ sit eius actus, malitia verò formalis, & intrinseca peccati est in voluntate, vt docet D. Tho. 1. 2. q. 74. D. Tho.

Ad tertiam confirmationem respondetur D. Tho. loqui de oppositione obiectiua, secundùm quam malum culpæ, seu peccatum opponitur Deo tanquam obiecto, à quo auertitur, non verò loquitur de oppositione formali.

Ad quartam confirmationem dico primò cum Durando loco citato D. Dionisium, non loqui de cognitione, qua Deus cognoscit peccata, sed de cognitione, qua cognoscit creaturas, quia per tenebras, & mala intelligit ipsas creaturas, quæ respectu Dei, qui est summa bonitas, & lux per essentiam dicuntur tenebræ, & mala: vnde sensus D. Dionisij est Deum cognoscere creaturas omnes per se ipsum.

Secundò dico admittendo loqui de cognitione peccati, solum vele Deum nõ accipere cognitionem à rebus, sed ex se, & in se ipso omnia cognoscere, siue immediate vt bona, siue mediate, vt mala per bona in se ipso cognita, nam essentia diuina immediate per se ipsam repræsentat bonum, & in bono illo ab essentia repræsentato, & cognito cognoscit malum oppositum, vnde essentia diuina potest dici habere rationẽ speciei respectu proprij intellectus ad cognoscendum malũ, non quia illud immediate repræsentet, sed quia repræsentat bonum oppositum, in quo cognoscitur.

Ad quintam confirmationem, respondetur odium Dei opponi Deo solum obiectiue, vt dictum est, nam fomaliter opponitur amori, & idem est de infidelitate, ac desperatione.

Ad vltimam confirmationem respondetur, quod licèt in Deo sint formaliter aliquæ virtutes, tamen prout sunt in illo non habent rationem virtutis moralis, quibus dũtaxàt peccata opponuntur, cuius ratio est, quia esse morale conuenit rebus, quatenùs dicunt ordinem ad voluntatem subiectam legi, vt dicitur 1. 2. q. 18. constat autem diuinam voluntatẽ nulli legi esse subiectam, atque ita in Deo nõ esse formaliter bonum morale, & consequenter, neque virtutes morales.

DVBIVM. VLTI.

Vtrum Deus cognoscat infinita in actu?



CONCLVSIO, Deus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit infinita in actu, ita quod in esse obiectiuo diuini intellectus datur simul vna multido scitorũ actu infinita, extra quam Deus nihil aliud cognoscit, ita D. Tho. in hoc art. 12. & alibi sæpè. 20 D. Tho.

Ratio est, quòd Deus simul cognoscit omnia ea, ad quæ sua omnipotentia extẽditur, sed ea, quæ Deus potest producere simul considerata sunt infinita in actu, licèt non possit ea producere simul, sed successiuè, ergo: maior patet, quia Deus cõprehẽdit suam omnipotẽtiã, & in ea cognos-

gnoſcit ſimul, & ſine aliqua ſucceſsione omnes effectus poſsibiles, & minor probatur, quia omnipotentia Dei eſt ſimpliciter infinita in actu in ratione potentiæ, infinitate deſumpta non ſolùm ex modo operandi independenter, & ex nihilo quæ dici ſolet infinitas intenſiua, ſed etiã infinitate extenſiua deſumpta ex numero effectuum.

Et confirmatur, quia ſi de facto producerentur omnia poſsibilia, & ſimul exiſterent in rerum natura, daretur infinitum in actu à parte rei, ergo cum Deus cognoſcat ſimul omnia illa poſsibilia, cognoſcit infinitum in actu.

21 Arguitur primò contra concluſionẽ, Deus non poteſt producere multitudinem rerum infinitam in actu, vt ſuppono cum D. Tho. ſuprà quæſt. 7. art. 4. & eſt communis ſententia contra Vazquez ibi diſput. 26. cap. 3. ergò ex comprehenſione ſuæ omnipotentiæ non cognoſcit multitudinem actu infinitam.

D. Tho. Vazquez

Reſpondetur negando conſequentiã, quia vt cognoſcat in ſua potentia multitudinem rerum infinitam in actu, non requiritur quod poſsit eam producere ſimul, ſed ſatis eſt poſsit eam producere ſucceſsiuè, nec refert quod tota illa collectio, & multitudo rerum, quas Deus cognoſcit, ſit rerum poſsibilium, quia nõ dicitur multitudo rerum poſsibilium, quia poſsint omnes eſſe ſimul à parte rei, ſed quia poſſunt eſſe ſaltem ſuceſsiuè.

Sed objicies; Deus cognoſcit res ſicut ipſæ ſunt, & ſicut habent eſſe, & non aliter, alioquin eius cognitio vera nõ eſſet, ſed multitudo rerum poſsibilium nõ eſt in ſe ipſa infinita in actu, ſed tãtum in potentia, ergo non cognoſcit Deus multitudinem infinitam in actu, ſed ſolùm in potentia.

Reſpondetur, quod licèt ex parte rei cognitæ non cognoſcat Deus rem aliter, quàm eſt in ſe, bene tamẽ ex parte ipſius cognoſcentis, atque ita quamuis collectio tota rerum poſsibilium conſiderata ſecundùm eſſe reale, quod poteſt habere à parte rei, non ſit infinita in actu; ſed ſolùm in potentia, cùm impoſsibile ſit eſſe totam ſimul, quia tamen tota illa collectio habet ſimultatem in mente Dei, ſeu in eſſe obiectiuo, ideò in iſto eſſe obiectiuo eſt actu infinita, nec repugnat aliquid eſſe ſimul in intellectu diuino in eſſe obiectiuo, cui repugnet eſſe ſimul in ſe ipſo à parte rei, eò quòd non poteſt in ſe ipſo ſeruare modum, quem habet in intellectu, vt patet in motu, & tempore, quod cum à parte rei ſint ſuceſsiua objiciuntur nihilominus ſimul diuino intellectui.

Arguitur ſecundò, tota multitudo rerum poſsibilium à Deo cognita eſt in aliqua ſpecie numeri, ergo eſt actu finita, antecedens eſt D. Tho. ſuprà quæſt. 7. art. 4. in corpore vbi docet omnem multitudinem debere eſſe in aliqua ſpecie numeri, & conſequentia probatur, quia ſpecies numeri ſumitur ab vltima vnitate, ergo implicat quod ſit numerus, & quod ſit infinitus, nam ſi eſt infinitus debet vltima vnitate carere.

D. Tho.

Confirmatur, non minus repugnat dari infinitum in actu à parte rei, quàm dari obiectiuè in intellectu diuino, ergo; probatur antecedens, quia ſequuntur eadem abſurda, nam ſicut ex poſitione infiniti in actu omnium poſsibilium à parte rei, ſequitur, quod potentia productiua Dei ſit exhauſta, ita ſequitur, quòd eius cognitio ſit exhauſta ex poſitione eiuſdẽ infiniti in actu, in eſſe obiectiuo, & ſicut ſequitur quòd ab infinito in actu exiſtente à parte rei poſsint infinities auferri numeri actu infiniti, manente ſemper infinito cum ſua infinitate, & conſequenter, quod vnum infinitum ſit maius alio, eodem modo ſequitur ex infinito in actu in eſſe obiectiuo.

Reſpondetur negando antecedens, & ad probationem D. Tho. loqui de multitudine rerum exiſtentiũ à parte rei, quia omnis talis multitudo eſt actu finita, & conſequenter habet vltimam vnitatem a qua ſortitur aliquam ſpeciem numeri; non verò loqui de omni multitudine habente eſſe præciſſè obiectiuum in intellectu diuino, quia cum hæc non habeat ſimultatem realem à parte rei omniũ ſuarum partium, non habet vnitatem realẽ pertinentem ad aliquod prædicamẽtum, & conſequenter, nec habet ſpeciem numeri, ſed tantùm habet vnitatem, & ſimultatem extrinſeca denominatione à cognitione Dei, qua ea, quæ poſſunt habere eſſe ſuceſsiuè à parte rei, cognoſcit ſimul, & vnitè, ſimultate, & vnitate ſe tenente ſolùm ex parte ipſius cognitionis, & non ex parte obiecti cogniti.

Ad confirmationem nego antecedẽs, &

& ad probationem nego similiter sequi eadem absurda, nam in primis non sequitur primũ, & ratio discriminis est, quod vltrà creaturas possibiles nõ est aliud obiectum producibile ab omnipotentia, & ita omnibus possibilibus productis exhausta maneret omnipotentia: atverò infinita vis intellectiua Dei præter multitudinem rerum possibilium habet aliud obiectum infinitum, nempe suam essentiam, & ita non censetur exhausta, nec adæquata à sola cognitione rerum possibilium, etiam si infinita sint in actu.

Alia verò duo, vel non sunt inconuenientia; vt ostendimus in materia de incarnatione, agentes de valore infinito singulorum operum Christi, vel si inconuenientia sunt, sequuntur ex numero infinito in actu à parte rei, quia tale infinitum habet à parte rei simultatem, & vnitatem propter quod sequuntur illa inconueniẽtia, non verò sequuntur ex infinito in actu in solo esse obiectiuo, quia non habet vnitatem, & simultatem à parte rei, vt dictum est.

22 Arguitur tertiò, Deus non cognoscit infinitum in actu secundùm magnitudinem, ergo neque infinitum in actu secundùm numerum, antecedens est D. Tho. in 1. distin. 39. quæst. 1. art. 3. in corpore & consequentia probatur ex paritate rationis.

D. Tho.

Respondetur negando antecedens, si intelligatur de scientia simplicis intelligentię, de qua loquitur, & ad probationẽ dico D. Tho. intelligendum esse de cognitione per scientiam visionis, in quo distinguitur magnitudo actu infinita à multitudine etiam actu infinita, quòd hęc datur de facto saltem in mensura æternitatis, vt videbimus infrà, & ita cognoscitur à Deo etiam per scientiam visionis, illa verò non datur de facto, ac proinde non cognoscitur per illam scientiam.

Et si objicias, non solùm non datur de facto magnitudo actu infinita, sed neque potest dari, vt docet D. Tho. loco citato, ergo non solùm non cognoscitur per scientiam visionis, sed neque cognoscitur per scientiam simplicis intelligentiæ, probatur consequentia, quia sicut per scientiam visionis non cognoscuntur, nisi quę actu existunt, ita per scientiam simplicis intelligentię non cognoscuntur, nisi quę possunt existere.

D. Tho.

Respondetur, quod licèt magnitudo actu infinita non sit possibilis actu existẽs à parte rei in mẽsura propria suæ durationis, sicut neque eodẽ modo est possibilis multitudo actu infinita, est tamẽ possibilis in mensura æternitatis, & cõsequenter in esse obiectiuo diuini intellectus, sicut de facto datur numerus actu infinitus cuius ratio est, quia vt videbimus ad finẽ huius dubij, sicut numerus cogitationum hominum, & Angelorũ, quę futurę sunt post diem iudicij per totam ęternitatem nunquam erit actu infinitus in sua propria duratione, sed solùm erit infinitus in potentia, quia non habebunt illę cogitationes esse simul, sed sucessiue, erit tamẽ infinitus in actu in duratione ęternitatis, in qua omnes illę cogitationes habent esse simul, siue secundùm suas reales existẽtias, siue solum secũdũ esse obiectiuũ, de quo dicemus articulo sequẽti; eodẽ modo in casu, quo Deus velet facere sucessiue per totã æternitatẽ additiones infinitas per partes maiores, & maiores, quas certũ est posse facere alicui corpori, quãuis illud corpus in mensura suę durationis propriæ numquam esset actu infinitũ secundum magnitudinem, eò quod extra ęternitatem numquam illę infinitę additiones erunt simul pręsentes, aut factę: cęterum in ipsa ęternitate, in qua sunt simul præsentes, & existentes reddunt corpus ipsum actu infinitum, vt objicitur diuinę cognitioni, quia licèt non cognoscat Deus omnes illas additiones posse fieri simul à parte rei, cognoscit tamen simul omnes illas posse fieri sucessiue.

Arguitur quartò, infinito in actu repugnat entitas creata, ergo etiam cognoscibilitas, consequentia patet, quia cui repugnat essentia, repugnat passio, & antecedens probatur, infinito in actu repugnat productio à parte rei, ergo repugnat ei esse ens creatum. 23

Respondetur negando antecedens, & ad probationem dico repugnare produci à parte rei simul, & secundùm se totũ, minime tamèn sucessiue, & secundùm aliquas partes sui.

Et si objicias non esse producibile secũdùm se totum, & simul, ergo non est cognoscibile secundũ se totum, & simul.

Respondetur quod licèt non sit producibile secundum se totum, & simul in sua propria duratione, & à parte rei; est tamèn

tamèn quasi producibile simul secundùm se totum in esse obiectiuo in ęternitate in sensu supra explicato.

Arguitur vltimò, Deus non cognoscit infinitas partes proportionales cõtinui; ergò non cognoscit infinitum in actu; probatur antecedens, non potest diuidere continuum in omnes suas partes, vt suppono, ergò non cognoscit illas.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem nego consequẽtiam, & ratio discriminis est, quod diuisio fit per numerationem partium vsquè ad vltimam, & sic repugnat continuum diuidi in omnẽ suam partem, quia nõ habet vltimam, at verò cognitio non fit per numerationem partium continui, sed per hoc quod nihil illius lateat cognoscentem, & certum est nullam partem continui abscondi à diuina cognitione, siquidem Deus fuit causa omnium partium in illo existentium.

24 Quæres àn multitudo actu infinita rerum possibilium, quas Deus cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ sit tantum indiuiduorum, àn etiam specierum?

Respondeo esse etiam specierum, ratio est, quia qualibet specie creata producta, & producibili potest Deus aliam prętantiorem creare, & sic in infinitum, ergo species à Deo producibiles sunt infinitæ, consequentia patet: nam si essent finitæ daretur vltima, & suprema, qua Deus non posset producere perfectiorem, & antecedẽs præterquàm quod est doctrina D. Tho. infrà quæst. 25. art. 6. probatur, quia potentia factiua Dei est infinitæ virtutis, qualibet autem creatura producta, aut producibilis est finitæ, & limitatæ perfectionis essentialis aliàs non esset creatura, ergo quacumque producta, aut producibili potest Deus creare aliam meliorem essentialiter; cum igitur Deus suam omnipotentiam comprehendat, & cognoscat simul omnia ea, quæ potest sucessiuè producere, consequens est cognoscat species rerum actu infinitas.

D. Tho.

Sed contrà hoc est difficultas, quod videtur sequi dari speciem creabilem infinitę perfectionis, quod est absurdum, nam hoc ipso, quod est creabilis est finita, & limitata, probatur sequela, quia si de facto darentur in rerum natura productæ ad extrà infinitæ species Angelorum, quorum vnus esset altero perfectior daretur inter illos vnus habens perfectionem infinitam, ergo eodem modo si darentur in esse obiectiuo in mente diuina, daretur vnus habens perfectionem infinitam, consequentia videtur certa, quia eundem ordinem seruant res inter se in esse obiectiuo apud intellectum cognoscentem eas prout sunt in se, quem seruant in se ipsis, & antecedens probatur, quia excessus perfectionis vnius speciei supra aliam est alicuius certę, & determinatę magnitudinis, ergo cum in infinitum magis, ac magis augeatur crescẽte in infinitum numero specierum, sequitur à fortiori dandam esse speciem, cuius perfectio sit simpliciter infinita.

Confirmatur, quia species perfectior continet perfectiones specierum inferiorum, ergo si Deus cognoscit species actu infinitas cognoscit speciem perfectiorẽ infinitè perfectam.

Respondetur, negando sequelam ad cuius probationem, nego antecedens, quia cum omnes illi Angeli continerentur sub ente creato, à fortiori deberent contineri sub ente finito, & limitato, & licèt Deus cognoscat eos omnes, imo & cæteras creaturas possibiles non cognoscit perfectiorem, quia non est dabilis talis creatura perfectissima omnium, quas Deus potest producere, sicut licet Deus cognoscat omnes partes continui, non cognoscit quæ illarum sit prima, aut vltima, quia in re non est dabilis prima, neque vltima.

Ad probationem verò antecedentis negandum est excessum illum perfectionis, qua vna species superat aliam, esse alicuius certæ, & determinatę magnitudinis, quia augmentum perfectionis inter illas species non fieret per partes certę, & determinatæ magnitudinis, sed per partes indeterminatas minores, ac minores intrà latitudinem determinatę, aut finitæ cuiusdam perfectionis debitę creaturę, & ita numquam euadet tale augmentum infinitum in actu.

Quod ita explico supponendo perfectionem, quę etiam de potentia Dei absoluta potest communicari cuicumque creaturę esse actu finitam, ac limitatam, quãuis possit esse maior, & maior quacumque

que signata: ponamus igitur creaturam infimæ perfectionis essencialis esse perfectam vt vnum, tunc species immediatè perfectior non habebit perfectionem vt duo, vel vt vnum & dimidium, sed habebit perfectionem vt vnum, & aliquid amplius, ita tamen vt illud amplius non sit alicuius certæ, & determinatæ magnitudinis, sed incertæ, & indeterminatæ; minus videlicet, ac minus quocumque signabili determinato, & hoc modo poterit fieri processus in infinitum in augmento, & additione perfectionis inter infinitas species intra limites illius infinitæ perfectionis, quæ potest conuenire creaturæ, & est instantia in speciebus gradus vegetatiui, & sensitiui: nam licèt species gradus vegetatiui possint à Deo multiplicari in infinitum, adhuc nunquam perueniet ad aliquam, quæ contineat gradum sensitiuum, & similiter species gradus sensitiui quantumcumque magis, ac magis perfecta intra limites proprij gradus nunquam continebit perfectionem hominis; nam licèt perfectio gradus rationalis sit actu finita, & cõsequenter inter illam, & perfectionem gradus sensitiui non sit distantia infinita positiuè, est tamen distantia infinita negatiuè, nunquam pertransibilis; atque ita quamuis perfectio gradus sensitiui habeat terminum extrinsecum, quem attingere non potest, nempe gradum ratiocinandi, nullum tamen habebit terminum intrinsecum intra proprium gradum, sed potest magis, ac magis perfici in infinitum. Eodem modo perfectio creaturæ non habet terminum intrinsecum, quia quacunque data est dabilis alia perfectio: habet tamen terminum extrinsecum, quia non potest dari creatura tam perfecta sicut Deus.

Ad confirmationem nego antecedens, & est instantia in igne, qui inter elementa est perfectior, & tamen non continet eminenter elementa inferiora, aliàs esset mixtum, neque ex eo quod species perfectior sit mensura cæterarum eiusdem generis, sequitur quod debeat eas eminenter continere.

Quæres secundò, an etiam per scientiam visionis cognoscat Deus infinitum in actu, saltem secundum numerum. 25

Respondeo affirmatiuè cum Diuo Thoma in hoc articulo, quem sequitur Vazquez hic, & plures alij. Ratio est, quod Deus cognoscit per scientiam visionis quidquid est in æternitate, sed quę sunt in æternitate, sunt infinita in actu: ergo consequentia cum maiori patet, & minor probatur, quia cogitationes cordium, quas homines, & Angeli sunt habituri per totam æternitatem, sunt simul in ipsa æternitate, licèt à parte rei sint successiuę, sed à parte rei sunt infinitæ in potentia: ergo in æternitate sunt infinita in actu. D.Tho. Vazquez

Confirmatur, quia quæ sunt à parte rei futura, successiuè sunt præsentia simul in æternitate (vt suppono dicendum articulo sequenti) sed cogitationes cordium futuræ sunt infinitæ à parte rei in potentia, seu successiuè: ergo in æternitate sunt simul in actu infinitę.

Confirmatur secundò, quia si cogitationes, quæ futuræ sunt per totam æternitatem, ponerentur simul à parte rei, multitudo illarum esset actu infinita; sed prout sunt in æternitate, sunt simul: ergo prout sic sunt actu infinitæ.

Confirmatur tertiò, quia nihil potest de nouo objici diuinę cogitationi, aliàs scientia Dei esset variabilis, & augeretur, siquidem de nouo cognosceret, quod an[...] non cognoscebat, ergo omnia, q[...] Deus cognoscit, simul cognoscit: ergo cogitationes cordium, quę habiturę sunt, esse per totam æternitatem successiuè in infinitum, sunt modò cognitæ à Deo simul, antequam in proprijs durationibus sint. Cum igitur illę sint infinitæ in potentia per ordinem ad propriam durationem, in qua sunt successiuè, sequitur quod per ordinem ad ęternitatem, in qua sunt simul sine aliqua successione sint actu infinitę.

Dices stare cognitionem diuinam, esse totam simul in actu, & rem cognitam non

tam non esse totam simul, sed successiuè.

Sed contrà, cognitio, qua Deus cognoscit omnem istam multitudinem cogitationum futurarum, per totam æternitatem est intuitiua; ergo obiectum illius, nempe tota ipsa multitudo est simul coexistens ipsi cognitioni, saltem in mẽsura ęternitatis; antecedens patet, quia illa cognitio pertinet ad scientiam visionis, cuius obiectum est quidquid habet esse in aliqua duratione, & consequentia probatur; quia si multitudo illa successiuè coexisteret diuinę cognitioni, talis cognitio non esset intuitiua cogitationũ futurarum, quę nondum ei coexistunt, sed esset intuitiua cogitationum existentium dumtaxat.

Dices nos cognoscere diem intuitiuè, licèt non coexistat totus simul nostrę cognitioni, secundum omnes suas partes, sed tantùm pro instanti pręsenti.

Sed contrà, quia licèt hoc ita sit, est tamen diuersa ratio: nam vt continuum successiuum, quale est tempus dicatur simpliciter esse, & existere, satis est existat aliquod eius indiuisibile continuatiuum partis pręteritę, & futuræ: ac proinde totus dies dicitur coexistere nostræ cognitioni pro instanti continuatiuo diei; multitudo verò, quę est rei discreta non dicitur simpliciter coexistere mensurę cognitionis, nisi omnes partes, sed vnitates illius multitudinis simul coexistant.

Oppositum huius docuerunt Durandus in primo, distinct. 38. quæst. 2. & alij ex recẽtioribus interpretibus, D. Thom. 3. part. quęst. 10. art. 3. Pro qua opinione contra nostram doctrinã sunt aliquę difficultates.

26 Prima difficultas est, quia D. Thom. *Durand.* 1. contra Gent. cap. 65. expressé negat, Deum per scientiam visionis cognoscere infinita: & 3. part. quæst. 10. art. 3. etiã negat, animam Christi Domini per scientiam beatam *D.Tho.* videre infinita in actu, quãuis concedat videre quidquid Deus videt scientia visionis.

Respondetur Diu. Thomam loqui de multitudine infinita substantiarum: nam certum est omnes substantias, quæ sunt in vniuerso, & quæ futurę sunt esse actu finitas, vt de spiritualibus dicitur supra quæst. 50. artic. 3. & de generabilibus, & de corruptibilibus constat, cum mundus in tempore inceperit, & habiturus sit finem: nostra verò conclusio loquitur de infinito accidentium, quales sunt cogitationes cordis.

Secunda difficultas. Deus per scientiam visionis non videt plura quàm futura sunt à parte rei, sed à parte rei nunquam erit verum dicere cogitationes cordium esse actu infinitas, sed solùm in potentia: ergo non videt actu infinita.

Respondetur concessa maiori, & minori, negando consequentiam; quia videt illas alio modo: nam quę à parte rei sunt successiuè, in ęternitate, aut in mente diuina sunt simul, ideò multitudo, quę à parte rei solùm est infinita, sine categorematicè, seu in potentia, pro vt est in mente Dei, seu in æternitate, est infinita in actu, & categorematicè.

Tertia difficultas. Si continuum diuideretur tot diuisionibus, quot erunt cogitationes cordium in æternitate, nunquam fuissent in æternitate infinitæ diuisiones; ergo neque erunt infinitæ cogitationes. Consequentia patet, & antecedens probatur, quia aliàs continuum esset diuisum in omnes suas partes, cum non habeat plures quam infinitas.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem dico, continuum in illo casu esse diuisum infinitis diuisionibus, ex quo non sequitur esse diuisum in omnes suas partes, quia adhuc positis infinitis diuisionibus, quælibet pars esset diuisibilis in plures, & plures alias sine fine: nec est inconueniens in huiusmodi infinitis in genere, seu secundum quid dari vnum maius alio, vt dictum est ex D. Thom. 3. part. quæst. 10. art. 3. ad 3.

Vltima difficultas. Hæc multitudo sumpta secundum se est infinita solùm in potentia: ergo etiam vt obiecta cog- 27 nitioni diuinæ. Probatur consequentia; quia eo modo quo est in se, obijcitur diuinæ cognitioni.

Confirmatur primò, quia hanc multitudi-

titudinem obijci diuinæ cognitioni vel conuenit antecedenter ad ipsam cognitionem, vel consequenter: si primum, ergo vt obiecta cognitioni, habet eundem modum infinitatis, quem habet secundùm se, nempè infinitatis in potentia. Probatur illa consequentia, quia antecedenter ad cognitionem non potest habere aliquid amplius, quam quod habet secundùm se: Si secundum, sequitur esse intrinsecè infinitam in potentia, & sola extrinseca denominatione esse infinitam in actu: probatur sequela, quia hanc multitudinē esse simul, est effectus prouueniens ab ipsa cognitione, qua cognoscuntur simul omnes eius partes: ergo est extrinseca denominatio in ipsa multitudine. Probatur consequentia, quia cognitio nil intrinsecum ponit in re cognita, sed solam extrinsecam denominationem.

Confirmatur secundò, quia infinitas huius multitudinis est aliquid reale conueniens ipsi secundùm suum esse reale, ergo est eiusdem rationis in illa sumpta secundum se, & sumpta prout objicitur intellectui: ergo si in hac multitudine sumpta secundum se, est infinitas in potentia, in eadē, vt objicitur intellectui, nō erit infinitas in actu: Antecedens probatur, quia finitas, & infinitas sunt passiones quantitatis, etiam discretæ, & ita conueniunt rei secundum suum esse reale. Secunda etiam consequentia patet, quia infinitas in potētia, & infinitas in actu sunt diuersarum rationum. Prima verò consequentia probatur, quia objici cognitioni, est sola denominatio extrinseca in re, quæ objicitur: ergo per hoc quod ista multitudo objiciatur diuinę cognitioni, non mutatur intrinsecè, neque fit alterius rationis aliquid pertinens ad eius realem entitatem.

Denique confirmatur tertiò, quia, aut infinitas in actu, & simultas est modus intrinsecus ipsius multitudinis, vel est modus solius cognitionis, si dicas hoc secundum, sequitur intentum, nimirùm illam multitudinem esse totam simul, & actu infinitam non esse aliquid ei intrinsecum, sed extrinsecam denominationem à cognitione Dei. Si verò dicas primum, sequitur eidem multitudini conuenire intrinsecè duos modos essendi inter se repugnantes, nempe esse totam simul & in actu, & esse successiuè, partim in actu, partim in potentia.

Respondetur, distinguendo antecedens, est infinita solùm in potentia, si cōsideretur vt habet existentiam in ęternitate, nego antecedens: si verò consideretur vt habet esse à parte rei in sua propria duratione temporis discreti, concedo antecedens, & nego consequentiam: quia omnes illæ cogitationes non objiciuntur diuinę cognitioni, vt sunt in suis proprijs mensuris, aliàs objicerentur ei successiuè, & consequenter non cognosceret eas simul, sed objiciuntur ei vt sunt in extrinseca mensura æternitatis.

Ad primam confirmationē dico huic multitudini conuenire, esse obiectam diuinæ cognitioni antecedenter ad ipsam cognitionem; & ad impugnationē, nego sequelam; quia vltra infinitatem in potentia, quam habet ista multitudo, considerata secundum se in sua propria mensura, habet infinitatem in actu considerata, quatenus omnes eius partes habent esse simul in æternitate, quæ existentia, & simultas est prior ratione, quam ipsa scientia visionis, quæ cum sit purè speculatiua, supponit suum obiectū, & in hoc distinguitur infinitum in actu cognitum per scientiam visionis ab infinito in actu cognito per scientiam simplicis intelligentiæ; quod hoc solùm habet simultatem, & infinitatem in actu, extrinseca denominatione ab ipsa cognitione diuina, quia possibilia non sunt presentia in æternitate, & ita non habent existentiam simultaneam in illa antecedenter ad diuinam cognitionem, vt dictum est suprà in hoc dubio ad secundum contra conclusionem.

Illud verò, nempe infinitum cognitū scientia visionis præter simultatem extrinsecam, quam habet ratione cognitionis, habet simultatem intrinsecam ratione existentiæ in ęternitate antecedenter ad ipsam cognitionem.

Ad secundam confirmationem, nego vtramque consequentiam; & ad probationem primæ iam dictū est huiusmodi infinitatem in actu non sequi ex ipsa cognitione, cui ipsa multitudo objicitur, sed antecedēter ad illam sequi ex simultanea existētia omniū partium illius multitudinis in ęternitate, ratione cuius variatur ipsū esse multitudinis à successiuo, in simul

taneum, & consequenter ab infinito in potentia ad infinitum in actu, & per hoc patet ad secundam probationem.

Ad vltimam confirmationem dico infinitatem in actu esse modum multitudinis, & non solius cognitionis, & ad probationem non esse inconueniens eidem multitudini secundum diuersas rationes, & in ordine ad diuersas mensuras conuenire modos incōpossibiles, nempe infinitatē in potentia, si consideretur in ordine ad propriam mensuram, & infinitatē in actu, si consideretur vt est in æternitate.

ARTICVLVS.XIII.

Vtrùm Deus cognoscat futura contingentia?

CONCLVSIO est affirmatiua.

DISPVTATIO I.

De præscientia Dei, qua cognoscit futura contingentia antequàm sint.

DVBIVM I.

Quid, & quotuplex sit futurum contingens?

1 VPPONENDVM est errasse in fide Luterum, & alios qui dixerunt nihil esse in mundo contingens, sed omnia euenire necessariò, vt referunt, & refutant D. Thomas quæstione 2. de veritate, articul. 2. Driedo de concordia liberi arbitrij, capit. 2. Medina lib. 2. de recta in Deum fide capit. 2. Molina hic disputatio. 1. Palacius in 1. distinctio. 38. quæstio. 2. & ibidem Cartusianus vbi pro eodem errore refert Mahumetum, late Castro de hæresibus verbo fatum, & verbo futurū contingens.

D. Tho. Driedo. Medina. Molina. Palacius Cartusianus. Castro.

Dico primò, futurum est id, quod erit in aliquo determinato tempore, aut duratione subsequenti illud instans, pro quo dicitur esse futurum.

Ex quo infero primò, quod futurum connotat negationem existentię de præsenti, nam res quæ modo existit non dicitur futura, quamuis duratura sit pro tēpore subsequenti.

Infero secundò, in hoc distingui futurum à possibili, quod licèt possibile dicat etiam ordinē ad existentiam, tamen abstrahit à quocumque determinato tēpore, ac duratione, atque ita multa sunt possibilia, quę tamèn in nullo tempore aut duratione habebunt existentiam, nihil autem potest dici futurum, nisi quod habiturum est existentiam in aliquo determinato tempore, aut duratione.

Infero tertiò, futuritionem consistere in indiuisibili, atque ita ex futuris vnum non esse magis futurum, quam alterum.

Et si obijcias futura, quæ pendent ex causis naturalibus de se determinatis, ab extrinseco tamèn impedibilibus habere magis de futuritione, quam ea, quæ pendent à causis liberis de se indifferentibus ad utrumlibet, ergo futuritio non consistit in indiuisibili, probatur antecedens, quia sunt magis determinata ad esse.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem quod ex maiori determinatione ad esse, quàm habet effectus in causa naturali ab intrinseco determinata, & ab extrinseco impedibili solum sequitur, quod habeat minus de cōtingentia, non autem quod habeat magis de futuritione, & certum est contingentiam à futuritione distingui, siquidem necessitas opponitur contingentiæ, & non opponitur futuritioni, quādo quidem aliqua sunt futura, quæ necessariò eueniunt.

Dico secundò, contingens est illud quod potest esse, & non esse, quod intelligendum est de lege ordinaria, nam de potentia absoluta bene stat, quod res sit simpliciter necessaria, vt

motus

motus solis, aut eius ortus, & occasus quamuis oppositum à Deo aliquando factum sit, aut fieri possit.

Naclantus, Iulius Sirenus. Corduua Pro quo nota, quod contingens varie accipitur vt referunt Iacobus Naclantus, quæstio. de origine contingentium, quæ habetur in fine suorum operum, Iulius Sirenus lib. 3. de fato cap. 5. & libr. 8. capit. 4. & Corduua in suo quæstionario quęstio. 55. dub. 1. Primo modo pro eo, quod potest esse, & non esse respectu solius potentiæ diuinę, qua ratione, inquit Iulius Sirenus, solos actus liberos Dei esse contingentes saltem quantùm ad respectus, quos dicunt ad creaturas, quatenus potuerunt non esse, alio modo sumitur contingens pro eo, quod potest esse, & non esse respectu causę secundæ.

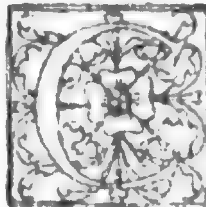
Rursus hoc contingens est duplex, alterum, quod est à causa determinata ab intrinseco ad productionem effectus, impedibili tamèn ab altera causa, vt fructus arboris est modo futurum contingẽs, quia licèt virtus arboris sit determinata ad fructificandum est tamèn impedibilis etiam contingẽter, & liberè ab altera causa: alterum est, quod est à causa libera, & indifferenti, quales sunt actus liberi arbitrij.

Rursus huiusmodi futura contingentia libera sunt in duplici differentia, nam quædam sunt futura absolutè, qualia sunt ea, quæ de facto erunt in aliqua differentia temporis, vt lectio mea crastina, natiuitas, seu generatio Antichristi, alia verò dicuntur futura sub conditione nunquam ponenda, qualia sunt illa, quæ numquam de facto erunt, essent tamen si aliqua occasiò, aut conditio numquam ponenda poneretur, vt conuersio Tyri, & Sidonis, si Christus fecisset in eis virtutes, quas fecit in Corozaim, & Bethsaida.

Ex hijs in hac disputatione, & sequentibus solùm agitur de futuris contingentibus absolutis, in disputatione verò vltima agemus de conditionatis.

DVBIVM .II.

Vtrùm Deus cognoscat futura contingentia absoluta?



ONCLVSIO est 3 affirmatiua, & de fide, cuius ratio est, quia est expressa in sacra Scriptura, nam Danielis 13. dicitur, domine qui nosti omnia, antequàm fiant, & Ioã. 14. nunc dixi vobis priusquàm fiat, vt cum factum fuerit credatis, nimirum me esse Deum, cui solum conuenit futura prænoscere, iuxta illud Isaiæ 42. annuntiate, quę ventura sunt in futurum, & sciemus, quia Dij estis vos. Plura alia testimonia referuntur hic ab interpretibus D. Tho. *Danielis 13. Ioan. Isai. 42.*

Confirmatur, quia certitudo propheticę reuelationis est de fide iuxta illud D. Petri, epist. 2. cap. 1. num. 19. *Habemus firmiorem propheticum sermonem*, ergo etiam est de fide Deum cognoscere futura certa, & infallibili cognitione, probatur consequentia, quia huic scientię, & cognitioni innititur tota certitudo prophetię, nam si Deus reuelaret prophetis ea, quæ cognoscit solũ cõiectu raliter, non posset ea reuelare certitudine infallibili, cui non posset subesse falsum, atque ita rectè dixit Tertullianus, lib. 2. contra Marcionem prescientiam Dei tot habere testes, quot fecit prophetas. *D. Petri. Tertullianus.*

Ratione etiam naturali demonstrari potest, quia huiusmodi futura vt sic, & antequàm fiant, habent rationem entitatis certò, & euidenter intelligibilis, vt nunc suppono probandum infra disputatione sequenti, ergo cognoscuntur saltèm à Deo, probatur consequentia, quia omne ens intelligibile est tale per habitudinem ad aliquem intellectum, à quo possit cognosci, cum igitur huiusmodi futura vt sic non sint cognoscibilia propria virtute ab intellectu creato, vt patet, debent esse cognoscibilia saltèm ab intellectu diuino.

Et confirmatur, quia Deus non incipit cognoscere de nouo euētus cōtingentes quādo ipsi incipiūt existere, ergo cognoscit eos antequam existāt, sed hoc est cognoscere futura contingentia, ergo: totus discursus est legitimus, & primum antecedens, in quo est difficultas, probatur, quia aliàs scientia Dei esset variabilis, & ipse non esset actus purus (vt ostendemus infrà art. 15.)

Confirmatur secundò, quia naturalis ratio non patitur Deum qui possit esse iniustus, & errans, sed erit vtrumque, nisi futura contingentia certo cognoscat, ergo; probatur minor, & in primis, quod possit errare, & falli in agēdis ab ipso probatur, quia vteretur prouidentia coniecturali exposita periculo erroris, nam qui incertus est de futuro euentu, non potest ei sine erroris periculo prouidere, quod vero possit esse iniustus, ex eo constat, quod cum iustitia, qua præmiatur bonum, & punitur malum sit pars prouidentiæ, non potest iustitia esse indeffectibilis, quando prouidentia non est ab errore libera; quare D. Hieronimus 3. contra Pelagianos, & D. August. 5. de ciuit. Dei capit. 9. dicunt auferre à Deo diuinitatē qui negant ei futurorum præscientiam, & meritò, quia non minus repugnat fingere Deum, qui careat huiusmodi præsciētia, quam fingere Deum, qui careat diuinitate, nam sicut sine diuinitate nō potest esse Deus, ita nec sine prouidentia, quæ careat periculo errandi.

D. Hier. D. Aug.

Alias rationes adducit D. Tho. 1. contra gent, capit. 66. propter quod veritas ista cognita fuit à philosophis Gētilibus, Seneca lib. de prouidentia, & Plutar. lib. de sapientia Egiptiorum, vbi eam multis probant, ex quo orta fuit summa illa veneratio, qua omnes nationes suscipiebāt diuina oracula, ac Deorum responsa de futuris.

D. Tho. Seneca. Plutar.

4 Contrarium errorem docuit Cicero lib. 2. de diuinatione, contra quem disputat D. August. lib. 5. de ciuit. capit. 9. quāuis ipse Cicero lib. 3. de natura Deorum videatur prouidentiam, & huiusmodi futurorum præscientiam confiteri, de quo etiam errore notatur Aristoteles à pluribus ex sanctis Patribus relatis suprà art. 5, dub. 2. sed eum excusant auctores ibidem relati.

Cicer. D. Aug. Arist.

Huius erroris fundamentum est, quod tolleretur libertas arbitrij, probatur sequela, nā hęc consequētia est bona, Deus sciuit Petrum peccaturum, ergo Petrus peccabit, aliàs Deus falleretur, tùnc sic, sed nō est in potestate Petri tollere antecedens, nimirum quod Deus præsciat suum peccatum, imò neque est in potestate Dei, cum ad præteritum non sit potentia, ergo neque est in potestate eius tollere consequens, nempe, quod sit de facto peccaturus, & consequenter necessario peccabit, probatur ista consequētia, quia aliàs posset quis efficere, vt in bona consequentia, antecedens esset verum, & consequens falsum.

Et confirmatur, quia certitudo præscientiæ Dei aufert omnem humanam prouidentiam, & curam, & solicitudinem, quam vnusquisque debet habere de suis rebus, & præcipue de sua spirituali salute contra illud secundæ Petri primo: *Satagite vt per bona opera certam vestram vocationem faciatis*, probatur sequela, quia prudenter posset dicere vnusquisque apud se, aut Deus scit me consensurum vocationi, & habiturum dolorem de peccatis, aut scit non consensurum: Si scit non consensurum nūquam consentiam, quamtumuis id ex parte mea præstare contendam; si verò scit me consensurum, quomodocumque me geram consentiam, etiam si nullam dilligentiam adhibeam, quia iam meus consensus est futurus, siquidem est à Deo pręuisus, ergo possum benè otio, ac voluptati vacare, & de mea conuersione solicitus non esse.

D. Petr.

Respondetur negando sequelam, & ad probationem dico primo, in potestate Petri esse tollere antecedens, nempe quod Deus non præsciat suum peccatum, in hoc sensu, quod potest pro sua libertate non ponere peccatum, quo ablato numquam Deus pręsciret illum peccaturum, vt optime explicat Molina hic disputatio. 17. in solutione ad 6. præsertim quod cum præscientia, quam Deus habet de futuro peccato Petri non sit practica, sed pure speculatiua, à fortiori supponit ipsum peccatum vt futurum libere, sicut omnis speculatiua cognitio supponit suum obiectum, sicut etiam supposito, quod magister videt discipulos scribere, infallibiliter scribunt, cum quo tamen stat quod liberè scribant.

Molina

bant, quia talis visio nihil ponit, nec aufert ab eorum libertate. Et licèt præscientia Dei esset practica, respectu aliquorum futurorum, adhuc tamen non tolleret ab eis contingentiam, & libertatem, vt dictum est suprà articul. 8. Vnde falsò dicitur in argumento ablationem antecedentis non esse in potestate Petri, imò neque in potestate ipsius Dei, eò quod ad præteritum non sit potentia: nam, vt ex D. Tho. pressè docet D. Tho. in 1. distin. 39. quæstio. 1. art. 1. Deus optime potest non scire id, quod scitum est ab eo, non quidem quod simul sciat, & non sciat, aut quod nunc sciat, & postea nesciat, sed quod simpliciter posit non habere actū scientiæ, quem habet, cuius rationem assignat, quia actus scientiæ diuinæ numquam transit in præteritum, sed semper est in actu de præsenti, & ita semper verificatur quod manet in potestate voluntatis, ita vt posit modo dici, quod Deus potest non scire Petrum peccaturum, & concludit D. Thomas in fine corporis ex magistro, quod si accipiatur coniunctim hoc est in sensu composito, supposito quod Deus præsciuit Petrum peccaturum, non potest non scire, quod ab eo scitum est, si verò accipiatur diuisim, sic est in potestate sua præscire, & non præscire illud, quia sicut voluit permittere tale peccatum, ita potuit non velle permittere, ex quo peccatum non foret, & consequenter non præsciretur, & hæc libertas in sensu diuiso denotatur, inquit D. Tho. quando dicitur Deum posse non præscire, quæ præscit, & qua nos in hac solutione dicimus Petrum posse tollere antecedens illius argumenti.

6 Dico secundò, quod quando antecedens est absolute necessarium non potest tolli consequens ab eo, qui non potest tollere antecedens, vt quia hoc antecedens, homo est animal rationale, est absolute necessariū nihil liberum inuoluēs, ideò qui non potest illud falsificare non potest falsificare hoc consequens, ergo est risibilis; cæterum quando antecedens non est omni ex parte necessarium, sed vel ex sola suppositione, vel quia inuoluit aliquid mihi liberum saltim, vt materiam actionis denotatæ in antecedenti, quamuis ex suppositione antecedentis non possim illud tollere, potero tamen tollere consequens, verbi gratia, quia hoc antecedens, Deus sciuit Petrum peccaturum, inuoluit aliquid liberum ab ipso Petro exercendum tanquam obiectum, & materiam talis scientiæ, nempe ipsum exercitium peccati, quod à fortiori debet esse liberum, alias non esset peccatū, ideo Petrus potest tollere cōsequēs, quia potest non peccare, quamuis ex suppositione scientiæ Dei nequeat tollere antecedens.

Ad confirmationem respondetur negando similiter sequelam, & ad probationem discursum illum esse ineptissimum, quia licèt certum sit Deum scire futurum esse, vt de tuis peccatis efficaciter doleas, cum Deus non sciat hoc independenter à tua dilligentia, & solicitudine, sed mediante illa, euidenter sequitur sollicitudinem, & dilligentiam tuam non frustraneam non esse, sed potiùs omnino requisitam, vt eueniat quod non aliter, quam illa mediante præcognitum est fore, sicut etiam in humanis stulta est similis argumentatio, aut Deus præsciuit me sumpturum hodie cibum, aut præsciuit non sumpturum; si præsciuit sumpturum, non est cur diligens sim, nec faciam quod in me est, vt sumam, quia certo erit: si vero præsciuit non sumpturum quidquid faciam non sumam, quia scientia Dei est infallibilis, otiosus ergo sim, neque est cur curem de sumendo cibo, cuius ratio est eadem, nam licèt certum sit te sumpturum cibum, eò quod est à Deo præcognitum, tamen quia id non præsciuit Deus, nisi mediante tua cura, ac dilligentia libere apposita stultè non vis apponere illam: Et certe idem argumentū potest fieri etiam si Deus per impossibile præscius non esset futurorum, nā de facto, & in re seclusa Dei præscientia, aut iste effectus est futurus, aut nō est futurus, si est futurus, ergo impertinētes, & superflue sunt dilligentiæ, & curæ hominum, quia etiam sine illis erit futurus; si verò futurus non est, nihil proderunt dilligentiæ nostræ, vt eueniant quantacumque efficacia fiant, ergo non est cur soliciti simus, & dilligentes in rebus nostris, sed omnia fato, & fortunę relinquamus, inualida namque est, & stulta ista consequentia, quia ex suppositione, quod talis effectus sit futurus, non est futurus, nisi cum dependentia ab hijs modijs,

7 Sed objicies, præscientia negationis D.Petri non fuit certa, & infallibilis certitudine, cui non posset subesse falsum, ergo Deus non habet scientiam futurorum, consequentia patet, quia de ratione scientiæ est prædicta certitudo, & antecedens probatur, quia D.Petrus potuit nō negare Christum, aliàs eius negatio non esset libera, & peccaminosa, sed si non negaret Christũ illa præscientia non esset certa, & infallibilis, sed prorsus falsa, ergo præscientia futuræ negationis non fuit certa, & infallibilis certitudine cui non posset subesse falsum.

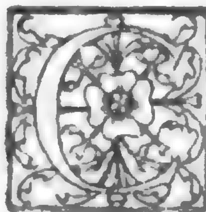
Respondetur negando antecedens, & ad probationem distinguendo antecedens, & negando in sensu composito, hoc est, supposita præscientia diuina de futura negatione, quia vt dictum est, huiusmodi prescientia supponit iam futuritionem ipsam negationis, & ita qui supponit prescientiam negationis, supponit ipsam futuritionem negationis, supposita autem futuritione alicuius rei non potest talis res non esse, est tamèn concedendum antecedens in sensu diuiso, vt suprà dictum est, sed neganda cõsequẽtia, quia vt valeret deberet antecedens esse verum in primo sensu.

Et si rursus objicias, ex Arist. 2. priorum, capit. 12. & D.Tho. 1.2. quæst. 12. articul. 4. argumen. 3. possibile dicitur illud, quo posito nullum sequitur impossibile, sed si D.Petrus non negaret Christum de facto in nocte passionis sequeretur impossibile, scilicet quod præscientia Dei falleretur, ergo D.Petrum non negare Christum in illa nocte in nullo sensu fuit possibile. *Arist. D.Tho.*

Respondetur illam diffinitionem traditam ab Aristol. rei possibilis esse veram, quando possibilitati rei non est adiuncta infallibilis, & certa futuritio contrarij, nam si ita sit numquam debet admitti, quòd tale possibile ponatur in esse, eò quod ex tali positione sequerentur contradictoria, cum contrarium huius possibilis sit certò, & infallibiliter futurum, vt latius explicatur in materia de voluntate Dei, & de prædestinatione: & quia posita prescientia futuri euentus est infallibile, & omninò certum, quod eueniet, ideò numquàm admittendum est, quod oppositum de facto ponatur, quamuis absolute, & simpliciter, & seclusa tali præscientia sit possibile. Alia plura possent objici, quorum solutio facilis est ex suprà dictis, & constabit etiã ex dicendis disputatione sequenti.

DVBIVM. III.

Vtrùm futura contingentia absoluta sint præsentia Deo in æternitate secundùm suas reales existentias, quas habebunt in tempore?



ONCLVSIO est, res futuras esse Deo præsentes ab æterno nõ solũ in esse cognito, & obiectiuo, sed etiam secundùm suam præsentiam realem, & secundùm suas actuales existentias, quas habituræ sunt in tempore, ita vt si per impossibile non haberẽt præsentiam obiectiuam, vt si, verbi gratia, Deus eas non cognosceret, adhuc haberent præsentiam realem, quia secundùm suas existentias coexisterent Deo in æternitate. Hæc conclusio videtur colligi ex varijs locis sacræ scripturæ adductis in hoc loco ab expositoribus D. Thom. pronũnc sufficiat illud Iob capit. 14. numerus mensium eius apud te est, adiuncta expositione D.Gregorij libr. 12. Moralium capit. 5. vbi expressè est sermo demensibus futuris, de quibus affirmatur iam nunc esse præsentes Deo, nec videtur posse sufficienter explicari de præsentia obiectiua, quia verbum, est, absolute positum significat etiam existentiam realem. 8 *Iob .14. D.Greg.*

Idem videntur docere plures ex sanctis Patribus, nam D. Augustin. libr. de prædestinatione, & gratia cap. 5. inquit, *Apud Deum iam natos esse homines, qui postea* *D. Aug*

postea erunt; & libr.4. de Trinitate capit. 17. ait. *Apud Deum præterita, & futura stant*, & libr. 5. capit. 16. ait. *Apud Deum neque præterita transierunt, & futura iam facta sunt*, & lib.2.ad simpl quæstio. 2. in principio docet in Deo non esse præscientiã, nisi per metaphoram, & reddit rationem: nempe, quia præscientia est notitia futurorum, respectu verò Dei nihil est futurum, quia omnia sunt illi præsentia, & idem docent D.Gregorius libr. 20. Moralium, cap.23. Boetius lib.5. de consolatione prosa vltima, Anselmus lib.de casu diaboli cap. 21. & libr. de concordia præscientiæ, & prędestinationes, capit. 1. Hieronimus ad Ephesi.1. Ambrosius, lib.8.de fide ad Gratianum cap.7. Isidorus, lib.2. de summo bono cap.6. D. Prosper.deuocat. Gentium, cap. 24.& alij plures.

D.Greg. Boetius. D.Anselmus. D.Hier. D.Amb. D.Isido. D.Prosper.

Dices sanctos Patres non loqui de præsentia reali in æternitate, sed tantum de pręsentia obiectiua.

Sed contrà, quia sola præsentia obiectiua non potest auferre præscientiam, nam Prophetæ, verbi gratia, habent præscientiam futurorum absolute, & simpliciter, & etiam habent ipsa futura, sibi præsentia obiectiuè, cum illam cognoscant, igitur cum sancti Patres negent Deo præscientiam proprie dictam, sequitur, quod loquantur de præsentia reali, & non tantùm de obiectiua.

Et confirmatur, quia præsentia obiectiua non tollit rem, quæ cognoscitur die hodierna esse futuram pro die crastinà, sed sancti Patres tribuunt Deo eam præsentiam rerum in æternitate, quæ tollit esse futuras, cum affirment esse Deo præsentes, ergo non tribuunt eis præsentiam obiectiuam tantùm, sed etiam realem, quæ excludit futuritionem.

Confirmatur secundò, quia per hoc præcise, quod aliquid objiciatur cognitioni diuinę, & fit illi præsens in esse obiectiuo, etiam ab eterno, non dicitur stare, aut factum esse, vt euidenter constat in rebus possibilibus, quæ diuinæ scientiæ, ac cognitioni objiciuntur, & in ea habent esse obiectiuum ab æterno, & tamen non dicuntur iam producta esse, igitur cum sancti Patres absolutè dicant Deo nihil esse futurum, sed respectu illius esse omnia iam producta, non solum debet intelligi de præsentia obiectiua dumtaxat, sed etiam de reali.

Ratio autem conclusionis est, quam tradit D.Thom. in corpore huius art. quod duratio Dei est infinita, & æterna, nempe ipsa ęternitas, ergo amplectitur omnem temporis durationem, & coexistit omnibus temporis differentijs, præterito, scilicet, præsenti, & futuro; hæc consequentia cum antecedenti patet, & conceditur etiam ab auctoribus oppositę sententię, tunc sic, sed non coexistit præterito, præsenti, & futuro sucessiue, & cum variatione, quia æternitas est mensura, & duratio quædã indiuisibilis, & tota simul, ita vt ex parte eius non possit asignari præteritum, & futurum, vt docet D.Thom. suprà quęstio. 10. asignaretur verò si Deus inciperet coexistere rei præsenti, cui antea non coextitisset, ergo ante productionem rerum in tempore æternitas coexistit reali coexistentia omnibus futuris. 9

Et confirmatur, quia vel Adam, & Antichristus coexistunt Deo secundum suas reales existentias modo in hoc nũc æternitatis, vel non coexistunt, sed Adam coextitit de præterito, & Antichristus coexistet de futuro; Si dicas hoc secundum ponis in æternitate sucessionem, ac præteritum, & futurum contra id, quod dictum est, nam nihil potest dici præteritum, aut futurum in ordine ad aliquam durationem, nisi in ea sit pars præterita, aut futura, ergo dicendum est primum.

Confirmatur secundò, Deus ratione suę immensitatis coexistit omnibus locis non solum realiter existentibus, sed etiam imaginarijs, & possibilibus, ita vt nullus locus dari possit de nouo futurus vt si Deus vellet aliud vniuersum extrà istud creare, cui iam Deus modo non coexistat, vt suppono ex dictis suprà quæstio.8. ergo similiter ratione suæ ęternitatis coexistit omnibus rebus non solum actu existentibus in propria mensura, & duratione, sed etiam futuris, probatur consequentia, quia non minùs infinita est æternitas Dei in ordine ad omnem durationem, quam eius immensitas in ordine ad omnem locum.

Caietan. *Ferrar.* *Naclan.* *Caterin.* suæ 12.quęstio.68. & 76. Caietanus in hoc articul. Ferrara 1. contra gentes capit.66.§.secundum dubium, Naclantus Theoremate 1. Metaphysicali, Caterinus opusculo de præscientia Dei, §.13.& sequentibus, & est expressa D.Tho. vt videbimus in solutione ad vltimam difficultatem.

Oppositam sententiam tenent plures ex antiquis Theologis quos referunt, & sequuntur Vazquez hic disputat. 64. Suarez in opusculis lib. 1. de scientia futurorum, & 3.part.disput.27. sectio. 2. Valentia hic puncto 5.§.1.Hispalensis in 1.distintio.38.quæstio.1.artic. 3. notatabili 2. Siluester in conflato, quæstio. 14.art.16.& Egidius in defensorio huius articuli, pro qua contra nostram conclusionem sunt aliquæ difficultates. *Vazquez* *Suarez.* *Valentia.* *Hispal.* *Siluest.* *Egidius.*

12 Prima difficultas est, quod Deus ratione suæ æternitatis est ante omnem rem creatam, ergo res creatæ non coexistunt Deo realiter in æternitate, nec sunt illi ab æterno realiter præsentes secundum suas existentias proprias, quas sunt in tempore habituræ, antecedens constat ex sacra Scriptura, nam Psalm. 89.dicitur. *Prius quam montes fierent, aut formaretur terra, & orbis à seculo, & vsque in seculum tu es Deus*, & Prouer. 8. *Ab æterno ordinata sum, & ex antiquis antequam terra fieret*, ex quibus & alijs testimonijs, quę possent adduci, constat Deum prçextitisse creaturis, & consequentia probatur, quia in æternitate non est vnum altero prius, cum æternitas sit tota simul, ergo si Deus pręcessit duratione sua res omnes, quę in tempore fiunt, non possunt huiusmodi res esse Deo coexistentes in ęternitate, seu ab ęterno. *Psal.* *Prouer.*

Confirmatur primò, quia si omnia futura sunt iam nunc pręsentia in æternitate, sequitur eamdem rem bis produci, semèl in æternitate, & iterùm in tempore, quod derogat principijs, tùm philosophiæ, tùm fidei diuinæ, probatur sequela, quia nihil creatum potest realiter existere, quin producatur, ergo si (verbi gratia) Antichristus existit modo præsens in æternitate, & existet in tempore de futuro, sequitur quod semel productus sit iam in æternitate, & iterùm producatur in tempore.

Confirmatur secundò, quia implicat in dictis, quod res habeat esse antequam sit, ergo etiam implicat, quod habeat esse in ęternitate, antequam sit producta in tempore, probatur consequentia, quia per productionē in tempore habet esse, ergo si existit ante tempus in æternitate, vel existit antequam habeat esse, vel producitur in æternitate per aliam productionem distinctam ab ea, qua producitur in tempore.

Confirmatur tertiò, quia sequeretur æternitatem à parte ante non esse mensuram solius Dei.

Denique confirmatur vltimò, quia etiam sequeretur verbum diuinum à Patre genitum, non esse magis Deo coæternum, quam creaturas futuras.

Pro solutione huius difficultatis, & clariori intelligentia nostræ conclusionis duo notanda sunt, primum est, quod licèt æternitas sit formaliter indiuisibilis, & tota simul, virtualiter tamen est diuisibilis, & successiua per coexistentiam ad res diuisibiles, & sucessiuas, ex quo oritur ęternitatem posse dupliciter considerari, vno modo partialiter, quatenùs coexistit tempori præcisè pręterito, aut præsenti, aut futuro, ratione diuisibilitatis virtualis, quam habet, & hoc modo æternitas considerata tantum, vt præcisè coexistit tempori præterito, non coexistit præsenti, aut futuro, nec è conuersò, alio modo potest considerari adæquatè, quatenus secundùm se coexistit omnibus temporis differentijs ratione suæ formalis indiuisibilitatis, & hoc modo eadem numero ęternitas, quę coexistit tempori præterito, coexistit etiam præsenti, & futuro sine aliqua succesione aut diuisibilitate. 13

Secundo nota, hanc propositionem, futura coexistunt Deo, aut futura sunt præsentia Deo in æternitate, facere duplicem sensum, primus est, quod copula dicat instans nostri temporis mensurantis existentiam rerum futurarum, vt sit sensus, res futuras coexistere, aut esse præsentes in æternitate pro isto instāti tēporis pręsentis, & iste sensus est omnino falsus, tùm quia talium rerum coexistentia, & præsentiali-

tialitas requirit existentiam rerum in se, cum sit relatio, quæ postulat existentiam extremorum, constat verò futura non habere existentiam in isto nunc temporis præsentis; tùm secundò, quia talis coexistentia est effectus Dei, & tamen constat Deum in hoc nunc temporis præsentis non causare illam; tùm tertiò, quia sequeretur euidenter futura fuisse in se ipsis ab æterno, quod est contrà fidem: nam si in hoc *nunc* temporis coexistunt Deo, ergo etiam coextiterunt in quolibet *nunc* temporis præteriti, siuè veri, siuè imaginarij, quia non est maior ratio de vno quam de altero: tùm quartò, quia aliàs futura non essent futura, sed essent præsentia in isto *nunc* nostri temporis, & etiam omnia præterita, præsentia, & futura essent simul in nostro tempore, quod implicat, sequela probatur, quia si futura coexistunt Deo, pro hoc *nunc* temporis præsentis, ergo etiam coextiterunt pro quolibet *nunc* præterito, & consequenter sunt simul cum præteritis, & præsentibus.

Denique, quia non coexistunt Deo, nisi pro mensura suæ existentiæ, sed futura non existunt in hoc *nunc* temporis, sed in futuro ergo non coexistunt Deo pro hoc *nunc* temporis.

Secundus sensus est, quod illæ copulæ dicant indiuisibile instans æternitatis, & in hoc sensu est vera, & à D. Tho. asserta in conclusione huius dubij, quia cum æternitas adæquatè considerata, sit vnicum instans præsens indiuisibile, sine aliqua successione ambiens omne tempus, necessarium est, vt quidquid euenerit in aliqua duratione temporali prǽterita, præsenti, vel futura contineatur ab illo instanti præsenti æternitatis, tanquam à mensura superiori, & sic coexistat Deo in tali *nunc*, seu instanti æternitatis, licèt non pro quolibet instanti nostri temporis, sed pro tempore, in quo erit. Quod declarari potest aliqualiter hoc exemplo, in hac propositione, in hoc anno est ver, & hyems, quæ est vera si copula *est* significet existentiam totius anni, quia in toto anno includitur ver, & hyems, licèt non pro quolibet istanti, sed includitur ver pro suo tempore, & hyems etiam pro suo, atque ita bene stat, quod ver & hyems non sibi coexistant in propria mensura, coexistant tamèn sibi in toto anno, prout annus complectitur diuersa tempora, in quibus sunt hyems, & ver, ita eodem modo stant hæc duo, nempe præterita, & futura non sibi coexistere in propria mensura, coexistere tamèn, sibi in æternitate ambiente tempus prǽteritum, & futurum.

14 Tertiò etiam nota, quod adhùc si illæ copulæ importent instans temporis nostri, potest tamèn illa propositio intelligi in duplici sensu, primus est ita vt illud instans nostri temporis importatum per copulam, mensuret solam veritatem propositionis, & non existentiam extremorum; & sic propositio illa est vera, & facit hunc sensum, in hoc instanti nostri temporis est verum dicere futura contingentia esse præsentia Deo in æternitate, & ei coexistere: secundus est, ita vt illud instans nostri temporis mensuret non solùm veritatem propositionis, sed etiam existentiam extremorum in sua propria duratione, & in hoc sensu illa propositio est falsa, vt dictum est in secundo notabili, & est exemplum in hac propositione, *rosa est odorifera*, quæ tempore hyemis est vera copula importante instans nostri temporis mensurante solam veritatem propositionis, quia facit hunc sensum, in hoc instanti temporis est verum dicere, quod esse odoriferum conuenit rosæ, est tamen falsa copula importante existentiam extremorum, quia facit hunc sensum, rosa existit odorifera, cum certum sit rosam non existere tempore hyemis.

Quibus positis, respondetur ad argumentum solùm probare Deum per totam ęternitatem à parte antè præcessisse creaturas omnes prout sunt in suis proprijs, & adæquatis durationibus, quæ cũ in ipsa mundi creatione incæperunt, neque aliquid amplius conuincunt testimonia sacrę scripturæ ibi adducta, cum hoc tamen stat easdem creaturas coexistere æternitati, quia adhoc satis est, quod sint in aliquo tempore, aut duratione inferiori coxistente ęternitati, vt dictum est.

Ad

Ad primam confirmationem nego sequelam, & ad probationem concesso antecedenti negatur consequentia, quia existentia, quam res futura habet in æternitate, non est ex vi alicuius productionis factæ ab ęterno distinctæ ab ea, qua est producenda in tempore, sed est ex vi eiusdem productionis, qua in tempore producenda est, quę licèt quo ad nos sit futura, est tamẽ iam præsens in ęternitate, sicut ipsa res producenda.

Ad secundam confirmationem distinguo antecedens, implicat res habere esse in æternitate antequàm sint quo ad nos in suis proprijs mensuris nego, implicat esse in æternitate, antequàm habeant esse in illa, concedo antecedens, & nego consequentiam, ad cuius probationem patet solutio ex dictis ad primam confirmationem.

Ad tertiam confirmationem, nego sequelam, quia licèt creaturę sint in ęternitate, non sunt in illa, vt in mensura sibi propria, & adęquata, sed vt in mensura communi excedente, & inadęquata, & ita non dicuntur simpliciter habere durationem ęternam, & infinitam, quia hoc est solius Dei, cuius æternitas est mensura propria, & adęquata, sed dicuntur habere simpliciter durationem temporalem, & finitam, quia duratio rei mensuratur sua propria, & adęquata mensura.

Ad quartam confirmationem negatur sequela, tùm quia æternitas est mensura propria, & adæquata Verbi Diuini identificata cum sua propria existentia; creaturarum verò neque est propria, neque adæquata, sed communis excedens, & extrinseca: Tùm secundò, quia voluntas creandi supponit trinitatem personarum, saltem prioritate rationis, & consequenter futuritio creaturarum, & earum existentia in æternitate, quę est quid consequens voluntatem creandi, supponit generationem Verbi; Tùm tertiò, quia cum Verbum Diuinum numquam inceperit esse in sua propria mensura æternitatis, semper est verum dicere de illo existere pro quocumque instanti nostri temporis; at verò cum creaturæ inceperint esse in suis proprijs durationibus non coexistunt æternitati pro quocumque instanti temporis, sed pro illo dumtaxat, in quo inceperunt.

Arguitur secundò, futura non coexistunt æuo, ergo neque æternitati, 15
antecedens probatur, quia aliàs Angelus naturaliter cognosceret certo, & infallibiliter futura contingentia, quod dici non posse docet D. Tho. infrà quæstio. 57. articul. 3. & consequentia probatur, quia etiam æuum est mensura indiuisibilis, ac tota simul, & ambiens omne tempus, ergo si propter hoc futura coexistunt æternitati, etiam debent coexistere æuo, vel neutri. *D. Tho.*

Respondetur, concesso antecedenti, negando consequentiam, quia est discrimen inter æternitatem, & æuum quod æternitas non solùm est mensura perfectior, quam cæteræ omnes, sed etiam est mensura superior continens intra suum ambitum omnes alias mensuras, sicut concauum vltimi cœli, qui est locus communis continet omnia alia loca particularia: ex quo fit vt omnia, quæ in inferioribus mensuris continentur, videlicet in tempore, & æuo, contineantur etiam in æternitate, tanquàm in mensura illorum inadæquata, & superexcedente; at verò æuum, licèt sit mensura excellentior, quam omnia tempora, non tamèn est superior ad illa, nec continet ea intra suum ambitum, quantumuis sit duratio indiuisibilis, & longe maior, quam omnia tempora. Ex quo sequitur, quod æternitas coexistat omnibus rebus, ac temporibus, vt vera mensura illorum inadæquata, & superior, continens omnia ea intra suum ambitum, ita vt coexistat illis, non solùm quando ipsa existunt quo ad nos, sed etiam antequam existant, æuum autem tantùm dicatur coexistere rebus temporalibus, quando existuntquo ad nos, & non antea, quia non existant in ipso æuo, vt in mensura superiori, sed potiùs æuum, & tempus habent se, vt duæ mensuræ disparatæ.

Arguitur tertiò, si omnia temporalia sunt simul in æternitate secundùm 16
suas reales existentias, sequitur in æternitate dari duas contradictorias simul veras, sed consequens est falsum, ergo & antecedens, falsitas consequentis videtur

cetur certa, quia si duo contradictoria nequeunt verificari in eodem instanti temporis propter suam oppositionem, ergo neque in eodem instanti æternitatis, siquidem ibi habent eandem oppositionem, sequela verò probatur, quia si præteritum, & futurum sunt simul in æternitate, ergo esse, & non esse rei generabilis, & corruptibilis sunt etiam simul in ęternitate, ergo in eodem nunc indiuisibili æternitatis verificantur simul istæ propositiones, *Petrus existit, Petrus non existit*, quia licèt in ordine ad nos verificētur in diuersis tēporibus succesiuè, cæterùm in ordine ad æternitatem, in qua vtrumque tempus, nempe præsens, in quo Petrus existit, & præteritum, aut futurum, in quo Petrus non existit, sunt simul, debentque pro eodem æternitatis instanti verificari.

Respondetur negando sequelam, & ad probationem concesso antecedenti, & prima consequentia neganda est secunda, quia licèt illæ duæ propositiones sint contradictoriæ copulis importantibus durationem æternitatis, tamen non sunt simul veræ, sed negatiua est falsa, quia ratione negationis facit hunc sensum, nimirùm, existentiam Petri nullo modo esse præsentem in æternitate, & non facit istum sensum, quem debebat facere vt esset vera, nempe non existentia est Petri in æternitate; cæterum ista propositio, quæ absque dubio est vera, non est contradictoria alteri, videlicet existentia Petri est in æternitate, aut Petrus existit in æternitate, quia in hac propositione negatio non sumitur neganter, sicut in ea, de qua procedit argumentum, sed sumitur infinitantèr, & ita propositiones istæ faciunt hunc sensum: *existentia Petri est præsens in æternitate: non existentia Petri est præsens in æternitate*; quę propositiones veræ sunt, sed non sunt contradictoriæ.

17 Arguitur quartò, si inquolibet nunc nostri temporis est verum dicere Antichristum esse in eternitate, ergo inquolibet nunc nostri temporis est verum dicere Antichristum esse, sed consequens est falsum, quia aliàs ista esset vera, Antichristus modo est, consequentia vero probatur, quia bene sequitur Antichristus est in æternitate, ergo Antichristus est, igitur eodem modo bene sequitur Antichristus in quolibet instanti temporis est in æternitate, ergo inquolibet instanti temporis est.

Respondetur primò iuxta doctrinam tertij notabilis pro solutione ad primum huius dubij, quod si ly *nunc nostri temporis*, non importet existentiam Antichristi in ipso tempore, sed solùm veritatem propositionis concedi debet totum argumentum, ex quo non sequitur Antichristum modo esse, sed fore, quia vt verificetur modo in hoc instanti temporis esse in æternitate, satis est, quod sit futurus in tempore; si vero *nunc nostri temporis*, importet etiam existentiam ipsius Antichristi, negandum est antecedens, quia denotat Antichristum modo existere, non solum in æternitate, sed etiam in tempore.

Vel secundò respondetur, concesso antecedenti negando consequentiam, ad cuius probationem dicendum est, non bene sequi Antichristus est in ęternitate, ergo Antichristus est, quia iuxtà regulam dialecticorum fit argumentum ab amplo ad non amplum affirmatiue, vt si diceremus, Antichristus est, vel erit, ergo Antichristus est, & similiter Adamus est, vel fuit, ergò Adamus est: ratio autèm est, nàm ad hoc vt absolute dicatur aliquid esse modò, in æternitate satis est sit in aliquo tempore coexistente æternitati, siue illud tempus sit pręteritum, siue pręsens, siue futurum, quia hoc ipso, quod in aliqua temporis differentia habuerit, vel habiturum, sit existentiam, est modo præsens in æternitate: Cæterum adhoc vt absolute dicatur Adamum, vel Antichristum esse, requiritur quod sit in tempore præsenti, tamquam in propria, & adæquata mensura.

Arguitur quinto, futura non existunt nunc in tempore in se ipsis, ergo 18
non coexistunt nunc Deo in æternitate, antecedens patet, quia futurum includit negationem existentiæ de præsenti, & consequentia probatur, quia coexistentia duorum præsupponit existentiam

stentiam vtriusque in se ipso in sua mensura, cum coexistentia nil aliud sit, quam simultas duorum existentium.

Et confirmatur, quia coexistere, vel est existere existentia alterius, vel existere per propriam existentiam, quando alter existit, sed futura non existunt existentia increata Dei, tanquam forma, neque existentia propria, cum nondum habeant illam: ergo futura, vt sic, non coexistunt Deo ab æterno, sed coexistét de futuro.

Confirmatur secundò, futura non continentur in æternitate immediatè, tanquam in eorum immediata mensura, sed continentur mediànte eorũ mensura & duratione immediata, nempe mediante tempore: ergo si nondum existunt in tempore, quod est eorum immediata mensura, neque etiam existent in æternitate, sed tunc existent in illa, quando fuerint in tempore.

Confirmatur vltimò, si Antichristus existit modò in æternitate; ergo Antichristus habet modò durationem. Consequentia videtur certa, quia duratio nõ distinguitur ab existentia. Tunc sic, igitur, aut durat æternitate, aut alia duratione creata sibi propria, non primum, quia sicut non existit existentia increata Dei, ita nec durat duratione ipsa increata Dei, qualis est æternitas per essentiam, siquidem existentia, & duratio sunt idem. Nec dici potest durare æternitate participata sibi intrinseca, vt dicitur de visione beatifica, quia huiusmodi æternitas, ac duratio est inuariabilis, existentia autem Antichristi in æternitate non est inuariabilis, cum sit existentia futuri contingentis. Neque etiam potest dici secundum, scilicet durare duratione sibi propria, ac temporali, quia Antichristus est absolutè futurus: ergo nondum habet propriam existentiam, neque durationem.

Respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam; ad cuius probationem dico coexistentiam duorum existentium in suis proprijs mensuris disparatis, quarum vna non continet alteram, neque est superior ad illam, supponere existentiam vtriusque coexistentis in sua propria mensura, & duratione pro illo *nunc*, in quo dicuntur coexistere: verbi gratia, coexistentia duorum hominum toto tempore vitæ suæ, & coexistentia animæ rationalis, & Angeli, qui ideo dicuntur coexistere inter se, quia vnus existit, altero existente. Cæterùm coexistentia duorum pertinentium ad diuersas mensuras proprias, quarum vna est superior ad alteram, & continet illam intra suum ambitum, qualis est coexistentia inter Deum, & creaturas, licèt supponat existentiam extremi temporalis in se ipso in aliqua duratione temporis præterita, aut futura, non tamen supponit illam pro omni temporis differentia, aut determinatè pro præsenti, sed hoc ipso, quod habeat existentiam temporalem in aliqua temporis differentia, dicitur de præsenti coexistere Deo ratione æternitatis, quæ cum sit mensura superior ad tempus, & omnino indiuisibilis, ac tota simul continet omnes temporis differentias, & omnia temporalia, quæ in illis existunt.

Ad primam confirmationem concessa maiori, & minori negatur consequentia; quia vt futura coexistant Deo ab æterno, satis est sint habitura esse in aliqua differentia temporis, vt dictum est.

Ad secundam confirmationem concesso antecedenti negatur consequentia, quia vt vtrumque, videlicet, tam tẽpus futurum, quàm res ipsa futura existant de præsenti in æternitate, & quo ad Deum; non requiritur, quod existant de præsenti quo ad nos, sed satis est existant tempore futuro.

Ad tertiam confirmationem dupliciter respondetur, primò negando consequentiam, quia sicut non valet Antichristus, est modò in æternitate: ergo Antichristus est, vt diximus in secunda solutione ad quartum, eò quod sit argumentum ab amplo ad non amplum affirmatiuè, ita non valet Antichristus, existit, seu durat modò in æternitate; ergo modò existit, aut durat, sed solùm sequitur, ergo modò durat, vel durabit.

Respondetur secundò distinguendo consequens, ergo modò habet duratio- 19

rationem quo ad nos, nego consequentiam, quo ad Deum in æternitate concedo consequentiam, & ad id quod vltra obijcitur, dico durare mediatè per ipsam æternitatem, tanquam per mensuram superiorem sibi extrinsecam, immediatè verò per mensuram sibi intrinsecam, & propriam, nempe per ipsummet tempus futurum, quod simul cum ipso Antichristo est iam præsens in æternitate, licèt quo ad nos sit futurum.

Et si vrgeas, vel hoc tempus futurum, in quo erit Antichristus, est præsens in æternitate, vt in actu secundo; & in exercitio mensurans existentiam Antichristi, vel solùm vt potens mensurare, seu vt mensura in actu signato; si primum, sequitur Antichristum non solùm habere esse modò in æternitate, sed etiam in sua propria duratione, & mensura temporali, quod implicat, siquidem supponimus Antichristum respectu suæ propriæ mensuræ esse futurum; si verò dicatur secundum, sequitur res possibiles, quæ nunquam erunt existere modo actu in æternitate, & ab illa actu contineri, quod dici non potest. Probatur sequela, quia possunt mensurari nostro tempore, cum earum existentia sit possibilis: ergo si vt mensura superior contineat actu, & in exercitio ea, quę inferioribus mensuris mensurantur, non requiritur esse ab eis mensurata actu, & in exercitio, sed sufficit mensurentur de possibili, sequitur euidenter possibilia, quæ nunquam erunt, quia non repugnat eis tempore mensurari, actu in æternitate contineri, & ei consequenter coexistere.

Respondetur esse modo præsens in æternitate, aut actu, & in exercitio mensurans existentiam Antichristi, quia est in æternitate cum omnibus suis circumstantijs, & eodem prorsus modo, ac est futurum quo ad nos, & ad impossibile, quod infertur, neganda est sequela, si intelligatur de existentia Antichristi in sua duratione temporali quo ad nos, sed solùm sequitur, quod Antichristus sit in sua propria mensura, in æternitate, & quo ad Deum, quod non est inconueniens, quia in hoc sensu non præsupponitur Antichristus respectu suæ propriæ mensuræ, vt futurus in æternitate, & quo ad Deum, sed vt præsens, licèt præsupponatur, vt futurus quo ad nos.

Arguitur sextò, si præteritum, verbi gratia, vt Adamus, & futurum, verbi gratia, vt Antichristus coexistunt Deo in æternitate; ergo coexistunt sibi. Quod quàm falsum sit, non indiget probatione: probatur consequentia, quia *quæ sunt idem vni tertio, sunt idem inter se*: ergo quæ coexistunt vni tertio, coexistunt inter se. 20

Respondetur negando consequentiam, & ad probationem, admissa illa maxima, de cuius intelligentia multa dicuntur infra, quæstione 28. articulo 3. Distinguitur consequens, si coexisterent vni tertio omnino indiuisibili, non solùm formaliter, sed etiam virtualiter, quale est instans nostri temporis, valeret consequentia; est tamen neganda in casu argumenti, quia coexistunt vni tertio, nempe æternitati, quæ licèt sit formaliter indiuisibilis, est tamen diuisibilis virtualiter, vt dictum est in primo notabili pro solutione ad primum, & ita non coexistunt ei, prout respondet eidem instanti temporis, sed prout virtualiter respondet diuersis.

Arguitur septimò, coexistentia Dei ad creaturas non mensuratur æternitate: ergo neque coexistentia creaturarum ad Deum. Consequentia patet ex paritate rationis, quia coexistentia duorum est relatio mutua ex parte vtriusque extremi, & antecedens probatur, quia talis coexistentia est creatura, cum sit relatio rationis: ergo non mensuratur æternitate, sed tempore. 21

Respondetur, coexistentiam Dei ad creaturas, verbi gratia, ad Antichristum, immediatè mensurari tempore illo,

illo, quo Antichristus est futurus, mediatè verò mensurari æternitate, tanquàm mensura communi, sicut eodem modo mensuratur coexistentia Antichristi ad Deum, nam quemadmodùm Antichristus & tẽpus ipsum, in quo est futurus, sunt modo in æternitate, ita illa relatio rationis, in qua consistit coexistentia Dei ad Antichristum, quæ futura est apud nos, quando Antichristus fuerit, est etiam nunc suo modo pręsens in æternitate.

22 Arguitur octauò, æternitas aliter respicit rem quandò est actu existens, & aliter, quando est præterita, aut futura, sed hæc diuersitas consistit in hoc, quod actu existẽtia respicit vt præsentia sibi, futura vero, & præterita, vt non sibi pręsentia, ergo; consequentia cum minori videtur certa, & maior probatur, quia ipsa res aliter respicit æternitatem, quando est præsens, & aliter, quando est futura, aut præterita, nàm quando est præsens respicit illam respectu reali coexistentiæ, quando verò est præterita, aut futura, non respicit æternitatem respectu reali, sed rationis, ergo etiàm ipsa æternitas aliter respicit ipsam rem, vt præsentem, & vt futuram, vel præteritam, probatur ista consequentia, quia diuersitas relatiui postulat diuersitatem in termino, seù in correlatiuo.

Respondetur, si sermo sit de præteritis, præsentibus, aut futuris, prout simul existunt in æternitate, eodem modo respici ab ipsa æternitatę, si verò sit sermo de illis prout existunt in suis temporibus, tunc æternitas diuerso modo respicit illa, non quidem diuerso ex parte sui, sed ex parte ipsarum rerum, quia respicit præsentia vt existentia in sua propria mensura, futura verò, & præterita, vt non existentia in illa, & ad argumentum in forma negatur maior, ad probationem concesso antecedenti negatur consequentia, ad cuius probationem dico diuersitatem essentialem relatiui, in ratione relatiui, inferre necessariò diuersitatem in termino, seù correlatiuo, quia talis diuersitas supponit variationem fundamenti, at vero diuersitas solùm accidentalis, qua relatio eiusdem generis, ac speciei, quæ antea defectu existentiæ subiecti, erat rationis, & deinde existente subiecto est realis, non infert variationem in termino, seù correlatiuo, quia non variat rationem fundamenti. Et est instantia in eisdem creaturis, quæ aliter respiciunt Deum, vt legislatorem, vel dominum, quando existunt à parte rei, & aliter quando non existunt, nisi solum obiectiuè in intellectu diuino, aut in æternitate, quia quando existunt à parte rei, respiciunt illum relatione reali seruitutis, & quando non existunt à parte rei, illa relatio seruitutis est solum rationis, & tamen ex parte Dei semper est idem respectus rationis dominij ad eas, siuè existant, siuè non existant, quia semper perseuerat idem fundamentum, nempè Omnipotẽtia Creatoris.

Arguitur vltimò, D. Thom. non ponit præsentiam realem futurorum in æternitate, sed solum obiectiuam, ergo; 23 probatur antecedens, quia in hoc articulo ideò, inquit, futura esse Deo præsentia, quia eius intuitus fertur ab æterno super omnia, prout sunt in sua præsentialitate, & idem docet infrà quæst. 87. artic. 4. & 1.2. quæstione 91. artic. 1. D. Tho. ad primum, quibus locis non aliam videtur ponere præsentiam rerum in ordine ad Deum antequam fiant, nisi obiectiuam dumtaxat, siquidèm ideò dicit omnia esse Deo præsentia, quia eius intuitus terminatur ad omnia.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem nego similiter illis locis nullam aliam ponere præsentiam præter obiectiuam, quia cum D. Thom. loquatur de præsentia obiectiua respectu notitiæ intuitiuæ, quam certum est requirere præsentiam realem obiecti secundùm suam realem existentiam, ideò ponendo præsentiam obiectiuam respectu diuini intuitus, ponit similiter præsentiam realem, prætérquàm quod D. Thom. clariùs loquitur infrà quæstione 57. artic. 3. & 1. contra Gent. cap. 66. ratione. 6. & quodlibeto, 12. artic. 3. ad primum, vbi rationem, quarè vnus Dei intuitus feratur in omnia, quæ per totum tempus aguntur, vt in præsentia, ita vt videat omnia, prout in se ipsis sunt, inquit esse, quia videt ea in sua æternitate, quæ cum sit simplex toti tempori adest, & ipsum concludit, prius igitur est in sen-

tentia D. Thom. omnia æternitati coexistere, quàm diuinæ visioni objici.

DISPVTATIO II.

De medio, in quo cognoscit Deus futura contingentia absoluta?



ERTVM est ex dictis suprà artic. 6. Deum cognoscere omnia possibilia in sua essentia, vt in causa, & obiecto cognito, siue mediatè, siue immediatè, vt dictum est articulis præcedentibus, & licet idem dicendum sit de cognitione futurorum, dubitari tamen potest, an essentia diuina cognita repræsentet immediatè ipsa futura, vel mediante actu libero diuinæ voluntatis, & mediante repræsentatione causarum secundarum, à quibus ipsi effectus liberi, & contingentes producuntur.

DVBIVM. I.

Vtrùm Deus cognoscat certò, & infallibiliter futura libera immediatè per suam essentiam, vt repræsentantem veritatem ipsorum antecedenter ad decretum suæ voluntatis?

24 

ONCLVSIO est negatiua, & meo iudicio omnino certa, ratio est, quia futuritio absoluta rei est effectus diuinæ voluntatis, qua absolutè, & efficaciter vult illam fore, ergo res non habet rationem futuræ antecedenter ad diuinam voluntatem, ergo antecedentèr ad illam non potest res cognosci vt futura, antecedens patet, tùm quia res non transfer se ipsam à statu possibilis ad statum futuræ, neque est causa suæ futuritionis, & licet habeat causam aliquam secundam illius, tamen cum futuritio sit effectus aliquis debet reduci ad causam primam, prima consequentia patet, quia effectus non præsupponitur ad suam causam, & secunda probatur, quia quod non est non potest sciri, nec cognosci, ergo quod non est futurum, non potest cognosci vt futurum.

Confirmatur primò, futuritio Antichristi non est determinatè vera, antequàm Deus vellit illum fore, ergo non potest cognosci antecedenter ad diuinam voluntatem, antecedens, præterquàm, quod est expressa doctrina Aristotelis, lib. 1. de interpretatione, cap. 8. vbi docet propositionem de futuro contingenti neque esse determinatè veram, neque determinatè falsam, & consequenter neque eius significatum habere determinatam veritatem, aut falsitatem, quæ doctrina saltem verificatur de propositione de futuro contingenti antecedenter ad decretum Dei circa futuritionem, vel non futuritionem illius, probatur ratione, quia Antichristus non habebit tempore futuro existentiam ex natura sua, & à se ipso, siquidem actualis existentia nullæ creaturæ conuenit ex natura sua, cum esse à se sit proprium solius Dei, nec conuenit illi ex diuina causalitate, quia talis causalitas non intelligitur ante actum diuinæ voluntatis, cum Deus sit ad extrà agens liberum, neque ei conuenire potest ex sola determinatione, & causalitate alicuius causæ secundæ, quia omnis talis causalitas, & determinatio cum sit aliquid creatum est effectus causalitatis, & determinationis causæ primæ, ergo priusquàm causa prima sit determinata, non potest causa secunda habere determinationem, & inclinationem ad effectum producendum, & consequenter neque effectus potest habere rationem futuri. Arist.

Confirmatur secundò, nã si actus, quo Deus certo, & infallibiliter cognoscit actum liberum nostræ voluntatis futurum, verbi gratia, pœnitentiã Petri, antecedit aliquo signo rationis decretum efficax diuinæ voluntatis de illius futuritione,

titione, sequitur vel voluntatem Dei necessitari ad volendum in sequenti signo rationis talem pœnitentiam, vel quod etiam, stante voluntate Dei efficaci contraria, Petrus nihilominùs pœnitentiam agat; quorum vtrumque est absurdum, probatur sequela, quia si illa cognitio est infallibilis, & certa antecedenter ad decretum diuinæ voluntatis circa futuritionem obiecti, ergo pœnitentia Petri, quæ est eius obiectum, est infallibiliter, & certò futura antecedenter ad tale decretum quidquid circa illam decernat Deus in signo posteriori, atque ita vel cogitur Deus velle illam, vel etiam si non velit erit nihilominùs futura, contra vel prætèr eius voluntatem.

Dices, satis est decretum Dei de fu-
25 tura pœnitentia Petri esse futurum in sequenti signo, ad hoc, vt in signo antecedenti talis pœnitentia sit absolute futura, & licet sit futura antecedenter ad decretum, tamen non sine ordine ad illud, taliter quod si voluntas diuina nõ esset volitura pœnitentiam Petri in signo posteriori, ipsa pœnitentia non esset antea futura.

Sed contrà, quia implicat effectum præsupponi simpliciter ad suam causam, præcipuè efficientem, sed futuritio rei est effectus diuinæ voluntatis in genere causæ efficientis, (vt suppono) ergo implicat rem esse futuram pro aliquo signo rationis præuio ad diuinam voluntatem, non minùs quam rem esse productam hodie per productionem, quæ futura est cràs.

Confirmatur, quia futurum est quod continetur in causis determinatis, & inclinatis ad illius productionem, nam ratione talis inclinationis, & determinationis in causa distinguitur res futura à re solum possibili, sed pro illo primo signo nondùm intelligitur voluntas creata Petri inclinata, & determinata ad pœnitendum, sed inclinanda, & determinanda, ergo nondùm intelligitur talis pœnitentia vt futura, probatur minor, quia talis inclinatio, & determinatio est effectus diuinæ voluntatis, ergo si Dei voluntas nondùm intelligitur esse pro illo signo, neque etiam erit determinatio voluntatis creatæ.

Confirmatur secundo vrgentiùs, quia euidenter sequeretur creaturas, vt futuras, & scientiam visionis illarum præcedere generationem Verbi diuini, sed cõsequens admitti non debet, ergo; sequela patet, quia pro quocunque signo originis antecedenter ad generationem Verbi, nostro modo intelligendi, est verum voluntatem Dei determinandam esse ad productionem creaturarum in signo posteriori supponente generationem verbi, ergo si hoc sufficit, vt creaturæ dicantur antea futuræ, sequitur eas esse futuras antecedenter ad Verbi generationem, & consequenter videri per scientiam visionis, siquidem præscientia, qua cognoscuntur ita futuræ, non potest esse simplex intelligentia, cuius obiectum est res vt præcisè possibilis, falsitas verò consequentis probatur, tùm quia nihil liberum, qualia sunt futuritio rerum, & scientia visionis earum, potest præsupponi, etiam nostro modo intelligendi, ad generationem Verbi diuini, cùm actiones liberæ in Deo sint à tribus personis, & consequenter præsupponunt personam Verbi genitam, aliàs creaturarum futuritio, & earum productio nõ esset à Verbo diuino, contra illud Ioannis, 1. *Omnia per ipsum facta sunt*, siquidem actio non potest elici de præsenti, quæ nondùm præsupponitur producta, & existens, tum etiam, quia generatio Verbi diuini, quæ nunc est cum omnibus suis circumstantijs esset dicenda absolutè, & simpliciter libera, & consequenter Verbum diuinum potuisse non procedere eo modo, quo de facto processit, sed alio, nempè sine habitudine, & respectu ad creaturas futuras, ex quarum cognitione procedit, si vera est cõtraria sententia; nam cum Verbum diuinum per se procedat ex cognitione omnis intelligibilis, vt nunc suppono, si creaturæ pro signo originis antecedenti ad generationem Verbi essent iam de facto futuræ, debet talis generatio per se procedere ex cognitione illarum, vt ita futuræ, 26 cum igitur illa cognitio & creaturarum futuritio sit absolutè, & simpliciter libera, sequitur Verbi diuini generationem, quæ nunc est, per se præsupponere aliquid simpliciter liberum, quod potuit non esse, & ex consequenti generationem Verbi potuisse aliter fieri.

Ioan. 1.

Confirmatur tertiò, quia quidquid

conuenit Deo ante primum actum liberum, conuenit ei necessario, sed futura vt sic nec repræsentantur, neque cognoscuntur à Deo necessario sed libere, ergò nec repræsentantur, nec cognoscuntur antecedenter ad primum actum liberum.

Confirmatur quartò, quia sequitur Deum non potuisse alia facere quam fecit, probatur, quia nulla alia erant futura, nisi ista, quæ facta sunt, & quia istorum futuritio non est effectus liberæ electionis Dei, siquidem ad illam præsupponitur.

Confirmatur quinto, quia aliàs opera præuisa, possent esse causa nostræ prædestinationis contra id, quod dicitur infrà quæstione 23. probatur sequela, quia si Deus præscit futura, antequam illa prædeterminet, & prædefiniat, ergò præcognoscit futura esse bona opera saluandi, antequam illum prædestinet, sed hæc est sufficiens causa prædestinationis, ergò.

Denique confirmatur, quia etiam sequitur creaturam posse concipi à nobis, vt futuram, prius quam concipiamus Deum esse, quod quam absurdum sit non indiget probatione, siquidem Deus est primum ens, sequela verò probatur, quia proquocumque signo nostræ cognitionis, antequam concipiamus Deum esse, est verum dicere iuxtà hanc sententiam Deum voliturum postea in aliquo signo sequenti creaturam illam esse futuram, ergo pro signo antecedenti est verum dicere illam esse futuram, patet consequentia, quia iuxta doctrinam solutionis traditæ quam impugnamus, ad hoc vt res sint absolutè & simpliciter futuræ pro quocumque signo, etiàm antecedenti decretum diuinæ voluntatis de illius futuritione, satis est quod tale decretum sit habiturum existentiam in signo posteriori.

26 Dices, quod licèt pro signo præuio ad decretum liberum sint futuræ, non tamen sunt à Deo præcognitæ vt futuræ pro illo signo, sed pro signo posteriori iuxta ordinem, quem earum natura postulat, nempè post Verbi diuini generationem, & post existentiam decreti liberi, sicut quamuis inquocumque signo habeat Deus bonitatem, ratione cuius est amabilis, non tamen intelligitur se amare pro illo priori, in quo se intelligit, sed postquam se intellexit.

Sed contrà tùm primo, quia iam habemus intentum, nempè futura non cognosci in essentia diuina repræsentante eorum futuritionem, antecedenter ad decretum diuinæ voluntatis; tùm secundo, quia si iuxta oppositam sententiam creaturas esse futuras pro illo signo præuio est verum, ergo pro illo signo est cognoscibile: ergo de facto cognitum à Deo, prima consequentia patet, quia verum, & cognoscibile sunt idem, atque ita pro quocunque signo aliquid est verum, pro eodem est cognoscibile, secunda verò consequentia probatur, quia pro illo signo præuio ad decretum liberum intelligitur Deus habere infinitam virtutem cognoscitiuam, ergo intelligitur cognoscere quidquid pro illo signo est cognoscibile, probatur consequentia, quia in casu argumenti quod de facto non cognoscatur pro illo signo, non potest aliunde prouenire, nisi vel defectu virtutis cognoscitiuæ in Deo, vel defectu cognoscibilitatis in obiecto, neque exemplum adductum est ad rem, & ratio discriminis est, quia bonitas diuina, qua Deus est amabilis non oritur tanquam à ratione à priori ex cognitione, qua Deus se ipsum cognoscit, sed potius præsupponitur ad illā, sicut & ipsa entitas, ac proinde bene stat bonitatem præsupponi ad cognitionem, & tamen nō amari antecedenter ad ipsam cognitionem propter naturam amoris, qui cum non feratur in incognitum necessariò præsupponit cognitionem præuiam, non quidem tamquam causatiuam bonitatis & amabilitatis in obiecto, sed tamquam conditionem, sine qua non amaretur, at verò futuritio creaturarum est effectus diuinæ voluntatis, & Trinitatis personarum, & sic non potest præsupponi pro aliquo signo præuio ad ipsum actum liberū Trinitatis, ac subinde quod natura rei futuræ postulet non cognosci nisi post actum liberum diuinæ voluntatis, & post processiones personarum ideò est, quia eius futuritio esse non potest, nisi post actū liberū à tota Trinitate quasi elicitum, qui non est pura conditio præuiè requisita, vt futura cognoscantur, sed potius est vera causa fu-

futuritionis illorum, vt ostensum est.

27 Oppositam sententiam nostræ conclusioni, docent D. Bonauentura in 1. distinctio. 39. art. 2. quæstio. 3. Egidius Romanus distinctione. 38. quæst. 1. art. 2 in corpore circa finem, & quæstione 2. artic. 1. quatenus docent Deum cognoscere futura in sua essentia, vt in Idea, & exemplari illorum, fauent Gregorius ibidem quæst. 2. artic. 2. & Gabriel, quæstio. vnica, artic. 2. & Corduua in suo quæstionario, lib. 1. quæst. 55. dub. 8. præcipuè ad primum contra tertiam opinionem, quos sequitur Mēdoça in quæst. 7. quodlibetica scholastica, num. 6. statim post tertiam cōclusionem, quatenus docent Deum cognoscere omnia futura, etiam si per impossibile non esset eorum causa. Possent etiam pro hac sententia referri Suarez, Molina, & alij, sed eorum placita, quia inuoluunt speciales difficultates proponemus dubijs sequentibus.

D. Bonauent.
Egid.
Gregor.
Gabriel.
Corduu.
Mēdoça
Molina.
Suarez.

Arguitur primo contra conclusionem; essentia diuina est infinitè perfecta in repræsentando, etiam antecedentèr ordine rationis ad decreta libera, ergo pro illo signo repræsentat omnia, etiam futura contingentia, antecedens patet, quia aliàs Verbum diuinum non procederet ex cognitione infinita in ratione cognitionis, & consequentia probatur, quia si ei deesset repræsentatio alicuius repræsentabilis non esset infinita in repræsentando.

Confirmatur primò, essentia diuina repræsentat futura post decretum liberum Dei, vt patet, ergo etiam repræsentat ea ante tale decretum, probatur consequentia, quia decretum liberum nullam perfectionem tribuit essentiæ, aut repræsentationi, ergo si essentia aliquando repræsentat futura, id habet ex se, & non ex decreto libero, aliàs aliquā perfectionem haberet post decretum liberum, quam non haberet antea.

Confirmatur secundò, quia repræsentatio futurorum est omnino necessaria, & non libera, ergo conuenit essentiæ diuinæ antecedenter ad actum liberum, consequentia patet, & antecedens probatur, quia illa repræsentatio oritur ex infinitate, & immaterialitate, quæ Deo naturaliter, & necessariò conueniunt.

Confirmatur vltimo, quia si essentia diuina ante liberum decretum non repræsentat res vt futuras, sed præcisè vt possibiles, & post decretum liberum repræsentat eas vt futuras, ergo variatur illa repræsentatio saltèm quantum admodum, quia anteà non ita repræsentabat, & postea sic repræsentat, & consequentèr actus liber addit aliquid reale diuinæ essentiæ.

Respondetur nego consequentiam, & ad probationem dico futura, vt sic, antecedenter ad decretum liberum non esse repræsentabilia, nec cognoscibilia, quia pro illo signo nondùm intelliguntur futura esse (vt ostensum est) neque habent determinatam veritatem, etiam obiectiuam, vt videbimus suo loco.

Ad primam confirmationem concesso antecedenti negatur consequentia; & ratio discriminis est, quod essentia diuina nudè sumpta antecedēter ad actū liberū non continet futura vt sic, tamquàm eorum causa; posito tamèn actu libero continet ea, quia per talem actum constituitur in ratione causæ liberæ respectu futurorum, ac proinde post talem actum potest essentia diuina esse medium, in quo cognoscatur (vt dictum est suprà artic. 6. dub. vltimo, in solutione ad tertium), & ad probationem consequentiæ dicendum est, quod licèt decretum liberum nullam addat realitatem supra essentiam, nec perfectionem realiter, vel formaliter à parte rei distinctam ab ipsa essentia, addit tamen realitatem, ac perfectionem distinctam solùm virtualiter, ratione cuius potest essentia continere, & repræsentare omnia ea posito actu libero, quæ illo secluso nec continebat, nec repræsentabat, vt loco citato ostendimus, & hoc non mutatione sui, cùm ei nihil realiter diuersum sit superadditum, sed sola mutatione obiecti, vt dicemus in solutione ad vltimam confirmationem.

Ad secundam confirmationem nego antecedens, & ad probationem quod licet repræsentatio futurorum proueniat radicaliter, & remote ab infinitate & immaterialitate diuinæ essentiæ, à quibus prouenit omnis repræsentatio diuinæ essentiæ, quantum ad substātiam repræsentandi, proximè tamèn prouenit ab actu libero, à quo constituitur in ratione causæ futurorum, ita vt quamuis

essentia ex se ipsa habet ratione suæ infinitatis, & immaterialitatis repræsentare proprio intellectui Antichristum, verbi gratia, tamen repræsentare illum, vt futurum non habet ex se, sed ex actu libero, & ita non repræsentat vt futura ea, quæ Deus facere non decreuit, quamuis repræsentet ea, quantum ad substantiam, & etiam vt possibilia.

Ad tertiam confirmationem respondetur, negando consequentiam, si intelligatur de variatione actuali, & formali à parte rei intrinseca ipsi essentiæ, quia quod post decretum liberum repræsententur per diuinam essentiam futura, vt sic, quæ antea non repræsentabantur, nisi solū vt possibilia, prouenit ex mutatione obiecti, quod post decretum liberum Dei acquisiuit nouum modum entitatis, & veritatis, non autem prouenit ex mutatione ipsius diuinæ essentiæ, cui per decretum liberum nihil realiter distinctum accrescit, sed solus respectus rationis, & ita ex parte essentiæ semper est eadem repræsentatio cum eadem perfectione, & infinitate, ad quod satis est repræsentet omne repræsentabile, licet pro vno signo rationis non intelligātur tot esse repræsentabilia, quot sunt pro alio, saltèm quantum ad modum.

28 Arguitur secundò, Ideæ existentes in mente diuina repræsentant futura, vt futura sunt, ergò in illis potest Deus cognoscere futura antecedenter ad decretum suæ voluntatis; antecedens patet, quia Idea, vt sic, & vt exemplar, non est nisi rerum futurarum in aliqua temporis differentia, vt expressè docet D. Thom. infrà quæstione 15. art. 3. in corpore, & ad secundùm; consequentia probatur, quia Idea diuina est forma naturalis, & non libera, ergò eius repræsentatio conuenit ei naturaliter, & non liberè.

D.Tho.

Confirmatur, quia idea est attributum diuinum, ergò conuenit ei naturaliter, sicut cætera attributa, quæ nō pendent ex eius libera voluntate.

Confirmatur secundo, quia aliàs attributum intellectuale præsupponeret id, quod pertinet ad voluntatem, quod non est dicendum, cum inter attributa intellectus, & voluntatis, sit idem ordo, qui est inter intellectum & voluntatem.

Denique confirmatur, quia D. Tho. in corpore huius articuli docet Deum certò cognoscere futura contingentia, non solum, quia in ipso sunt rerum omnium rationes, nempè ideæ, sed etiam, quia omnia sunt illi præsentia, ergò iuxtà doctrinam D. Thomæ, Deus in suis ideis cognoscit futura antecedenter ad decretum liberum ratione cuius res sunt præsentes Deo in æternitate.

Respondetur negando antecedens, si intelligatur de ideis antecedenter ad decreta libera, quia idea hac ratione solum sunt exemplaria rerum factibilium de possibili, non autem rerum faciendarū de futuro, quia ad hoc requiritur libera Dei voluntas determinans, quæ ex possibilibus sint de facto producenda; & ad probationem ex D. Thoma respondetur, notando ex eius doctrina ibidem ideam duo habere, primum quod sit ratio rerum, secundum quod sit earum exemplar, & quatenus est ratio rerū, esse principium cognitionis earū, quatenùs verò est exemplar rerum, esse principiū productionis illarum.

Secundo nota, ideam vtroque modo sumptam posse rursus dupliciter considerari, videlicet vt est ratio, aut exemplar in actu primo, & vt est ratio, aut exēplar in actu secundo; priori illo modo respicit rem dumtaxàt vt factibilē iuxtà regulas artis, & ita se extendit ad res possibiles cognosci, & fieri, & dici potest idea rerum possibilium; posteriori vero modo respicit rem, quatenus est futura ex Dei voluntate, à qua determinatur ipsa idea, vt in actu secundo respiciat tam quam futura, hæc potius, quam illa ex infinitis possibilibus, quæ in actu primo respiciebat, & hac ratione idea solum est rerum futurarum in aliqua differētia temporis, & ita intelligendus est D. Thom. in prædicto loco.

Secūdò potest respōderi concesso antecedenti, si intelligatur de ideis post decretum liberum Dei, negando consequētiam, & ad probationem, quod licet idea sit forma naturaliter repræsentās res possibiles, est tamen forma libera quantum ad repræsentationem rerum futurarum admodum explicatum suprà in solutione ad primum.

Ad primam confirmationem quidam negant ideam esse attributum, quibus

D. Tho. bus fauere videtur D.Thom.quæstio.3. de veritate,artic.2.ad secundũ,in quam

Zumel. sententiam inclinat Zumel infrà quæstione 15.artic. 2. in solutione ad septimum,sed certè D. Thom.ibi non negat ideam esse attributum,sed esse attributum omnino absolutum, sicut bonitas, ideò dicendum est ideam esse attributum diuinum ratione illius, quod ei conuenit necessario, & naturalitèr antecedenter ad actus liberos diuinæ voluntatis; non verò ratione illius, quod conuenit ei ex actu libero, & quia repræsentare futura, vt sic, non conuenit ei antecedentèr ad actum liberum, sed consequenter, ideò vt habet rationem attributi, non repræsentat futura, & per hoc patet ad confirmationem secundam.

Ad vltimam confirmationem respondetur D.Thom.eo loco vel intelligi de ideis, vt supponunt actum liberum diuinæ voluntatis, de quo dicemus infrà in alio dubio,vel ibi non assignare duo media, in quorum quolibet seorsùm cognoscit Deus futura,alterum idea, & alterum præsentia in æternitate,sed assignare vnicum tantùm constans ex illis duobus, quorum neutrum sine altero esset sufficiens, vt suo loco dicemus, quasi D. Thom. diceret Deum cognoscere futura non ex eo præcisè, quod habet in se rerum omnium ideas, sed etiam, quia omnia adhuc futura sunt sibi præsentia in æternitate, quia ex vtrôque simul consurgit vnum medium,in quo cognoscit futura, nempè in ideis adiũcta præsentialitate ipsorum futurorum,à qua determinatur idearum repræsentatio.

29 Arguitur tertiò, ratio futuritionis rerum sumitur ex scientia Dei, & non ex voluntate,ergò antecedenter ad actum voluntatis sunt res futuræ, & cognitæ, vt tales, probatur antecedens, quia scientia Dei est causa futuritionis rerum, vt suprà ostendimus articulo, 8. ex varijs Sanctorum Patrum testimonijs, quibus affirmatur hanc causalem esse veram: *ideò res sunt futuræ, quia Deus cognoscit eas es-*

D. Aug. *se futuras*, & ex D. Aug. 5. de Ciuitate, cap.9.dicente: Voluntates nostras non esse plus valentes, quam Deus cognouit illas valituras.

Et confirmatur, quia si Deus ageret ex necessitate naturæ, vt putauerunt Philosophi Gentiles, cognosceret futura antecedẽter ad aliquam determinationem suæ voluntatis,ergò etiàm modo.

Hoc argumento conuictus Palacius in 1. distinctione 38.quæstione 2. asserit certitudinem diuinæ cognitionis circa futura non sumi ex decreto Dei libero,sed ipsam sciẽtiam esse ex se certam, & determinatam. Palacius

Cæterum, re vera argumentum nullam habet vim, cui respondetur negando antecedens, & ad probationem patet ex dictis suprà articulo. 8. scientiam Dei non esse causam rerum, nisi adiuncta voluntate, illamque causalem esse veram si intelligatur de scientia approbationis, quæ habet voluntatem adiunctam.

Ad confirmationem respondetur primò,non admittendo casum,quia inuoluit repugnantiam intrinsecam, nempè Deum agere, & non agere ad extrà, nam si ex necessitate naturę ageret,nihil prorsus ageret, & consequenter nihil posse cognosci vt futurum; cuius ratio est,quia non causaret omnia possibilia, tùm quia aliàs causaret infinitũ in actu; tùm etiam,quia eius potentia productiua exhausta maneret. Nec causaret aliqua determinatè,quia cum non ageret per voluntatem non esset à quo determinaretur eius omnipotentia ad productionem huius effectus,potius quam alterius.

Vel secundo respondetur admisso casu,negando consequentiam, & ratio differentiæ est, quod in casu antecedentis iam veritas futurorum esset determinata ex modo agendi Dei, & ita posset tùnc cognosci in causa naturaliter determinata ad eorum productionem, in casu verò consequentis non potest cognosci quid sit,vel non sit futurum, quia antecedenter ad decretum liberum,non est à quo determinetur Dei omnipotentia ad productionem vnius,potius quam alterius.

Arguitur vltimò, dato hoc impossibili,quod aliquid esset à casu respectu Dei, 30
vel quia productum, vel producẽdum à sola causa secunda creata independenter à volũtate diuina,vel quia productũ, vel producẽdum ab alio Deo,tũc Deus

cognosceret illud futurum independenter à sua voluntate, quia vt supponimus, neque esset illius causa, nec posset illud impedire, ergò per locum intrinsecum Deus non cognoscit futura dependenter à sua voluntate libera, sed omnino independenter.

Confirmatur, quia si per impossibile Deus non esset volens, esset autem intelligens, sicut est modo, & futura essent futura, adhuc Deus ob infinitatem suæ virtutis intellectiuæ cognosceret ea, ergò.

Hoc est fundamentum Gregorij, & Gabrielis, cui respondetur admisso illo impossibili, negando Deum in illo casu cognoscere illud futurum, quia cum non contineatur in eius essentia, tamquàm in causa, non potest cognoscere illud in seipso, aut in sua essentia, vt in medio cognito, ac propterea si aliter illud cognosceret, acciperet scientiam à rebus, & cognosceret illud, vel per speciem ab ipso futuro desumptam, & intellectui diuino superadditam, vel ipsum futurum immediatè per se ipsum vniretur diuino intellectui in ratione speciei, & esset obiectum motiuum, & immediatum diuini intellectus, quorum neutrum admitti posse diximus supra articulo 6. nisi placeat dicere ex vno impossibili, & absurdo admisso plura sequi.

Ad confirmationem admisso etiam illo casu respondendum est, vel iuxta doctrinam huius solutionis, vel iuxta ea, quæ diximus in solutione ad confirmationem tertij argumenti.

Alia argumenta, quæ fieri solent, postulant speciales difficultates, de quibus agemus dubijs sequentibus.

DVBIVM .II.

Vtrùm Deus cognoscat ea in comprehensione suæ voluntatis antecedentèr ad decreta libera?



CONCLVSIO est negatiua, & communis inter discipulos D. Thomæ, quã etiam admittunt Vazquez, hìc disputatione. 65. cap. 4. & Molina Disputatione. 17. ratio conclusionis est, quòd licèt nos possimus concipere pro vno signo rationis actum liberum Dei, vt futurum ratione nostra pro signo sequenti, quia cum non cognoscamus Deum adæquatè, & sicut ipse est in se ipso, sed imperfectè, & inadæquate; possumus concipere, & de facto concipimus eius intellectum, vt præuiũ, & præsuppositum pro aliquo signo rationis nostræ ad ipsam voluntatem, & consequentèr concipimus illum, vt de facto intelligentem aliquid antecedenter ad sua libera decreta; Deus autem, qui cognoscit se ipsum perfectè, & sicut in se est, non potest suo intellectu diuidere illa instantia, & signa rationis, in quorum vno concipiat se intelligere, & in alio velle, sed pro eodem signo videt vtrumque, non quidem distinguibile à se, sed à nobis, atque ita pro signo rationis præcisè, quo nos concipimus imperfecto nostro modo cognoscendi intellectum diuinum præcedere voluntatem, intellectus ipse diuinus nihil cognoscit, quia illud priùs, seu illud signum rationis præuium non est in Deo, sed in nobis, ac proinde non cognoscit quid sua voluntas sit volitura de futuro, sed tantum cognoscit, quid vult de præsenti. 31

Vazquez. Molina.

Confirmatur, quia si intellectus diuinus quatenus ratione nostra cum fundamento in re præsupponitur determinationibus liberis voluntatis diuinæ circa res futuras, cognoscit in quam partem sua voluntas sit in signo sequenti determinanda, vel cognoscit talem determinationem in se ipsa, vel in sua causa, sed neutrum dici potest, ergo: probatur minor, & quidem quod non cognoscat illam in se ipsa patet, quia talis determinatio nondum intelligitur esse pro illo signo in se ipsa, cum intelligatur vt futura, ergò non cognoscitur in se ipsa. Neque cognoscit illam in sua causa, aut ratione à priori determinata infallibiliter ad futuritionem talis actus liberi, quia omnis cognitio, & iudicium de bonitate creaturarum præcedẽs talem actũ non necessario determinant diuinam voluntatem

tatem ad eliciendum illum, ergò.

Nec satis est, si dicas, quod licèt non sit determinata in se ipsa realiter diuina voluntas ad eliciendum actum liberum pro illo priori signo, est tamen determinata obiectiue. Non inquam, valet; quia hæc determinatio purè obiectiua est impossibilis, vt videbimus in alio dubio contra Suarez.

Confirmatur secundò, quia sequitur quod pro signo rationis, antequàm Pater diuinus intelligatur generare filium, intelligatur cognoscere decreta sua libera, & consequenter Verbum diuinū procedere ex libera cognitione, quod admitti non debet.

Confirmatur tertiò, quia etiàm sequitur tolli diuinam libertatem, probatur sequela, quia si hæc scientia antecedit electionem liberam Dei, ergò est independens ab illa, & quātum ad substantiam, & quantum ad aliquam modificationem, ergò intellectus diuinus habens talem scientiam certam, & infallibilem proponeret propriæ voluntati determinatè, & sine indifferentia alteram partem, videlicet illam, in quam ipse intellectus cognosceret voluntatem esse determinandam, ergò in tali casu non esset in voluntate indifferentia formalis ad eligendum vtramque partem, sed esset determinatio ad alteram tantùm, nempè ad eam, quæ proponeretur per intellectum, prima consequentia videtur certa, quia priùs non pendet à posteriori, secunda verò consequentia probatur, quia impossibile videtur in eodem intellectu cum hac scientia infallibili de futura electione alterius partis esse simul iudicium mouens, & dirigens cum indifferentia ex parte sua ad eligendam quamlibet; & denique tertia consequentia constat, quia ablata indifferentia radicali ex parte intellectus, necesse est auferatur indifferentia formalis ex parte voluntatis.

32 Dices, Christum Dominum per scientiam diuinam, quæ erat Deus cognouisse quid sua voluntas humana erat electura sine aliqua læsione humanæ libertatis.

Sed contrà, quia licèt hoc ita sit ideò est, quia voluntas humana Christi non mouebatur, nec dirigebatur immediatè ab intellectu diuino, & eius increata sciētia, sed ab intellectu humano, & à scientia creata, ac proinde cognitio illa intellectus diuini, ita se habebat ad mouendam voluntatem humanam Christi, ac si esset in aliquo supposito distincto, & quia in diuersis suppositis cognoscens, quid alterum sit operaturum, non tollit alterius libertatem, cum cognitio vnius nihil influat in voluntatem alterius, ita similiter cognitio diuina Christi non influebat modum cognitionis in voluntatem humanam illius, quia intellectus diuinus Christi non proponebat suæ voluntati humanæ obiectum eligendum, sed hoc faciebat intellectus humanus; at verò in casu nostro idemmet intellectus Dei proponebat suæ voluntati diuinæ obiectum eligendum, & sic est dispar ratio, & est instantia manifesta ab opposito in nobis, in quibus indifferentia cognitionis intellectiuæ non sufficit causare in appetitu sensitiuo indifferentiam formalem; eò solum, quia appetitus sensitiuus non mouetur, nec dirigitur immediatè à cognitione intellectiua, sed à sensitiua.

Dices, etiam Christus Dominus per scientiam beatam existentem in suo intellectu humano videbat, quid sua voluntas esset factura, & tamē propter hoc non lædebatur eius libertas; & eodem modo D. Petrus per reuelationem sibi factam Matthæi, 26. præuidit futuram esse infallibiliter suam trinam negationem, & nihilominùs libere negauit, aliàs eius negatio peccaminosa non fuisset, sicut & bonus latro, cui facta fuit reuelatio suæ prædestinationis illis verbis, Lucæ, 23: *Hodie mecū eris in Paradiso*, libere perseuerauit in gratia finali, alioquin nemini posset Deus reuelare suum actum liberum libere futurum, nisi tempore exercitij obliuiscatur talis reuelationis.

Matth. 26.

Lucæ. 23

Verum hæc solutio impugnatur eadem ratione, qua præcedens, nam etiam militat eadem discriminis ratio, eò quod scientia beata animæ Christi, qua præuidebat suas liberas electiones futuras, ideò non necessitabat eius voluntatem tempore exercitij, quia electio libera non sequebatur propositionem obiecti, factam per cognitionem illam scientiæ beatæ, sed per aliam cognitionem pertinentem ad statum viatoris, siue per scien-

tiam infusam, siue adquisitam; & eodem modo cognitio illa suæ futuræ negationis, aut salutis, quam per reuelationem habuit D. Petrus, aut bonus latro, distincta fuit à cognitione, & iudicio directiuo, seu immediatè motiuo voluntatis negandi, aut perseuerandi finaliter in gratia; cæterum in Deo eadem prorsus cognitio, qua Deus præuidebat suam futuram electionem esset directiua illius, & ita non libere eligeret.

Dices vltimò, potius ex eo cōuinci esse liberā, quia eò ipso quod Deus præuidebat se liberè electurum, consequens est vt libere eligeret, aliàs talis præscientia ostenderet ei falsum, vnde hæc præsciētia liberæ determinationis futuræ potius adstruit, quam destruit libertatem diuinæ electionis, quod si est aliqua nececessitas, illa erit ex suppositione præscientiæ, quam non tollere libertatem simpliciter diximus suprà disputatione 1. huius articuli, nā Deus non est hoc voliturus, quia scit se hoc voliturum, sed potius quia voliturus est, ideò scit.

Sed neq; ista solutio satisfacit, nam licèt eius doctrina verificari posit in diuersis subiectis, ratione cuius præscientia futurorū in Deo non lædit nostram libertatem, aut etiam in eodem subiecto secūdum diuersas scientias, & cognitiones (vt dictum est de Christo Domino) in eodem tamen subiecto, & respectu eiusdem cognitionis verificari nequit, vt in casu, de quo loquimur, vbi suppositio talis scientiæ tollit indifferentiam radicalem in iudicio proponente obiectum eligēdum volūtati, & consequenter aufert libertatem simpliciter, cum cognitio directiua, qua proponitur voluntati diuinæ obiectum eligendum, sit illa eadem, qua comprehendendo se ipsum, cognoscit quid sua voluntas est operatura, ex quo sequitur, quod licet Deus posit præcognoscere actus suæ volūtatis, vt absolutè exercendos de futuro, quod etiam negamus, non tamen posit præcognoscere eos, vt exercendos liberè, quia suppositio talis præscientiæ destruit se ipsam, & secum pugnat.

33 Denique vltimò, confirmatur ratio conclusionis, quia etiam gratis admisso Deum pro illo priori signo cognoscere suam voluntatem esse determinandam in signo sequenti ad productionem mundi, adhuc non sequitur pro illo priori signo cognoscere proprie, & in rigore productionem mundi esse futuram, sed solum sequitur quod cognoscat futurum esse, quod productio mūdi sit futura, sed ponere futuritionem futuritionis est stultū, vt inquit Vazquez loco citato, num. 23. & 24. ergò dici non potest Deum in præscientia sui liberi decreti cognoscere futura, sed solum dicendum est, cognoscere futuritionem futurorum, consequentia cum minori patet, & maior explicatur, nam si fingamus Deum non ab æterno, sed in tempore decreuisse creare mundum, & admittamus ab æterno cognouisse se habiturum in tempore tale decretum, certe in isto casu res inciperent esse realiter futuræ in tēpore, quia, vt supra ostensum est, realis futuritio rerum est effectus diuinæ voluntatis actu existentis, qua vult eas fore quamuis ab æterno cognouerit futurum esse, vt res essent in tempore futuræ. Eodem modo in casu nostræ conclusionis, & gratis admisso Deum ab æterno cognouisse pro aliquo signo rationis priori, quid esset voliturus pro sequenti signo, solum sequitur priùs secundùm rationem, quam res essent realiter futuræ, fuisse futurum secundùm rationem earum fore reale, quod nihil aliud est, quam admittere fore futuri.

Vazquez.

Oppositam sententiam docet Suarez lib. 2. de sciētia Dei, cap. 8. num. 6. & 11. dicens, Deum prius ratione cognoscere suum decretum liberum vt futurum, quam actu præsens, quia comprehendendo se ipsum, præcognoscit, quid sua voluntas sit volitura prius ratione nostra, quam aliquid actu velit, & rursus per illam cognitionem præscire ipsas res futuras, ad quod, inquit, nō requiri cognoscere ipsam Dei voluntatē, vt existētē, sed satis esse cognoscere illam, vt futuram. 34

Suarez.

Cuius fundamentum est, quod Deus pro illo primo signo rationis nostræ, prius quàm habeat actum liberum comprehendit se ipsum, ergò scit quid sit voliturus in secundo signo, ergò per talem scientiam cognoscit quidquid futurum est, ex vi talis voluntatis, antecedens videtur certum, quia aliàs Verbum diuinum non procederet ex cognitione comprehensiua, & vtraque consequentia probatur, quia non esset comprehensiua,

sua, si non attingeret omnes veritates.

Et confirmatur, quia pro illo priori signo hæc propositio est vera, Deus determinabitur ad producendum mundũ, ergo pro illo priori est à Deo cognita, consequentia patet, quia Deus cognoscit pro illo signo quidquid est verum pro illo signo, & antecedens probatur, quia hæc est falsa pro illo signo, Deus non determinabitur ad producendum mundum, siquidem supponimus Deum in sequenti signo determinari, ergò eius contradictoria est vera pro illo signo, nempè, Deus determinabitur, cõsequentia ista est euidens, quia duæ contradictoriæ sicut non possunt esse simul veræ iuxtà illud principium: *De quolibet necesse est altera pars contradictionis dicatur*, ita neque possunt esse simul falsæ iuxta illud aliud principium: *Quo negatur idem simul esse, & non esse.*

Confirmatur secundo, quia hæc est vera, & necessaria pro omni signo, actus liber Dei erit, vel nõ erit, ergò aliqua eius pars est determinatè vera, patet consequentia, quia veritas disiunctiuæ pendet ex ueritate alicuius partis, tunc sic, sed negatiua est falsa, siquidem supponimus actum liberum Dei fore pro sequenti signo, ergò affirmatiua est vera, nempè actus liber erit, & consequenter cognita à Deo pro illo signo.

25 Respondetur primò, argumẽtum supponere falsum, nimirũ Deum pro priori rationis, quo eius intellectus præsupponitur ad voluntatem, aut quo voluntas præsupponitur ad suum actum liberum, cognoscere aliquid, quia vt dictum est, Deus non distinguit signa rationis, quæ nos distinguimus, & ita videre non potest se pro vno signo cognoscere aliquid, quod futurum est pro signo posteriori, nam hoc esset distinguere ipsa signa, sicut nos distinguimus, ratione cuius distinctionis concipimus Deum pro priori signo cognoscere possibilia, & deinde futura.

Vel secundo respondetur, concesso antecedenti, negando vtramque consequẽtiam, ad cuius probationem dicendum est, satis esse Verbum diuinum procedere ex cognitione omnium veritatũ possibilium per scientiam simplicis intelligentiæ, vt dicatur procedere ex cognitione comprehensiua, præterquã quod pro illo signo nihil est futurum, vt dictum est, atque ita futura non sunt pro illo signo cognoscibilia.

Ad primam confirmationem respondetur, negando antecedens, si intelligatur, vt debet intelligi, de veritate determinata pro illo signo in ordine ad intellectum diuinum, de quo dumtaxàt loquimur in hoc dubio, nàm de veritate illius in ordine ad nostrum intellectum, aut de veritate obiectiua secundum se dicemus infrà in alio dubio; & ad probationem negatur similiter antecedens, quia potius illa alia propositio negatiua, videlicet, Deus non determinabitur, semper est vera in ordine ad intellectum diuinum, & illa altera eius contradictoria, nempè Deus determinabitur, semper est falsa, quia verbum determinabitur, significat de futuro, actus autem diuinæ volũtatis, quo determinatur, semper est ipsi Deo præsens, quia æternus, & sine principio, ac proinde nunquàm se habet respectu diuini intellectus, vt futurus. Nec valet recursus ad prioritatem rationis, vt si dicas saltem in priori rationis esse futurum pro signo sequenti, atque ita esse verum dicere pro illo signo priori, quod determinabitur: non inquam valet, quia vt ostensum est, illud prius rationis non est in Deo, sed solum in nobis, & ideò Deus antequàm videat suam voluntatem præsentem, nihil videt futurum, non quidem res ipsas, quia effectus non præcedit suam causam efficientem, & rerum futuritio est effectus illius voluntatis, non voluntatem ipsam, quia hæc nec secũdùm rem, neque secundum rationem est Deo futura, sed vtroque modo præsens.

Ad secundam confirmationem respõdetur, concesso antecedenti, & prima cõsequentia, negando minorem subsumptã, quia pars negatiua illius disiunctiuæ, nẽpè actus liber Dei nõ erit, est vera, si intelligatur, vt debet intelligi, in ordine ad intellectũ diuinũ, de quo modò loquimur, nam, vt dictum est, Deo ipsi nũquam est futurus suus actus liber, neque secundum rem, neque secundum rationẽ suã, hoc est, secũdũ suũ modum cõcipiẽdi, sed semper est ei præsens vtroq; modo, ac propterea in ordine ad diuinũ intellectũ, hęc est falsa, actus liber Dei erit, & hæc est vera, actus liber Dei non erit.

DVBIVM. III.

Vtrùm cognoſcat ea in comprehenſione ipſarum cauſarum ſecundarum antecedentèr ad liberam Dei determinationem?

36 D. Tho. ONCLVSIO eſt negatiua,& communis,quam docet D. Thomas in hoc articulo dicens futurum cõtingens,prout eſt in ſua cauſa,non poſſe ſubdi certæ cognitioni, & loquitur de cauſa proxima, quæ eſt voluntas,ſeu liberum arbitrium, idem docet infrà quæſtio.57.artic.3. & quæſtio. 86.artic.4.& 2.2.quæſtione. 171.art. 6. ad 2.& 1.contra Gent.cap.66. &.67.

Pro quo nota duo concurrere proximè ad actum liberi arbitrij,ſcilicet, noſtra voluntas,& auxilium efficax,ex quibus concluſio huius dubij non intelligitur de auxilio efficaci, quia de hoc erit ſpecialis difficultas in alio dubio,ſed intelligitur de ſola voluntate.

Ratio concluſionis eſt, quod noſtra voluntas eſt indifferens,& indeterminata,antequam operetur,ergò actus voluntatis futurus,prout eſt in voluntate vt in cauſa, etiam eſt omnino indifferens, & indeterminatus vt ſit,vel non ſit, ergò vt ſic non poteſt ſubdi certæ,& infallibili cognitioni Dei.

Dices, quod licèt actus liber nõ ſit determinate futurus, ſed indifferẽter ſe habeat ad eſſe,& non eſſe, ſi conſideretur prout eſt in ſua cauſa,hoc eſt in voluntate abſolute loquendo,tamen vt eſt in voluntate diſpoſita, & inclinata ad eliciendum illum,habet determinationem ſufficientem,vt poſsit à Deo certè cognoſci.

Sed contra,quia adhùc voluntas proxime diſpoſita,& inclinata per modum actus primi ad eliciendum actum liberum eſt ſimpliciter indifferẽs ad operandum,& non operandum,ergo actus,aut operatio,prout eſt in ipſa voluntate, vt ita diſpoſita,& inclinata non habet determinationem ſufficientem, vt poſsit eſſe obiectum certæ & infallibilis cognitionis Dei,conſequentia eſt euidens, & antecedens probatur,quia hoc eſt de ratione cauſæ liberæ, vt poſitis omnibus requiſitis per modum actus primi ad operandum,adhuc maneat indifferens, & libera, ita vt in ſua poteſtate ſit operari, aut non operari.

Et cõfirmatur,quia in voluntate proxime diſpoſita ad operandum (ſecluſo auxilio efficaci, & decreto Dei, de quo modo non loquor)tria ſunt,nempè ipſa voluntas,auxilium ſufficiens, & iudicium intellectus proponens obiectum ellegibile,ſed poſitis in voluntate intrinſecè auxilio ſufficienti, & extrinſecè ex parte intellectus quocunque iudicio indifferenti,prout requiritur ad actum liberum,poteſt voluntas velle, & non velle,aliàs maneret neceſsitata, ergò quantumuis Deus comprehendat voluntatem,vt ita proxime diſpoſitam, non poterit certo,& infallibiliter cognoſcere, an ſit determinate operatura, vel non.

Dices quod licet ſemper maneat indifferens ad vtramque partem,poteſt tamen eſſe magis propenſa,& inclinata ad 37
vnam,quam ad alteram,ſiue hæc inclinatio proueniat ex habitu, & conſuetudine,ſiue ex propria natura,& complexione indiuiduali, ſiue ex quibuſdam alijs circunſtantijs,& motiuis, ac occaſionibus inclinantibus potiùs ad vnam partem,quam ad aliam,maxime ſi ſint remota impedimenta,quæ poterant illam ab eadem parte retrahere.

Sed contra, quia neque conſuetudo, & habitus,neque naturalis indiuidui cõplexio, neque illæ circunſtantiæ inclinantes voluntatem ad vnam partem neceſsitant illam,ergò omnibus poſitis adhuc manet voluntas libera, & poteſt agere contra propriam inclinationem,& complexionem,ergò actus liber, prout eſt in voluntate ita affecta, & inclinata, non poteſt terminare certam,& infallibilem cognitionem,ſed ſolum cognitionem coniecturalem,& fallibilem,& cõſequentèr quamuis Deus comprehendat voluntatem ita affectam,nõ poterit certo ſcire an ſit determinate operatura, vel non.

Con-

Confirmatur, quia aliàs Angeli cognoscerent futura contingentia, quæ pendent ex voluntate humana, & similiter Angelus superior cognosceret futura cōtingentia, quæ pendent ex voluntate Angeli inferioris, quod non est admittendum, probatur sequela, quia Angelus comprehendit voluntatem humanam, & Angelus superior comprehendit voluntatem Angeli inferioris.

Dices, non satis esse comprehendere voluntatem creatam ad cognoscendum quid sit operatura, sed requiri supercomprehensionem, & non qualemcunque, sed supercomprehensionem infinitè excedentem ipsam voluntatem comprehēsam, qua ratione solus Deus comprehendit voluntatem humanam.

Sed contra hoc est, quod quamtumuis comprehensio sit infinitè excedens voluntatem comprehensam, adhuc non potest attingere nisi id, quod in ipsa voluntate comprehensa continetur, sed exercitium actus liberi non continetur determinatè in ipsa voluntatę comprehensa, potiùs quam abstinentia à tali exercitio, cum ad vtrumque sit indifferens, vt ostēsum est, ergo in voluntate ita supercomprehensa infinitè non potest Deus certo cognoscere, quod voluntas sit determinatè operatura, potius quam non operatura.

Et cōfirmatur, quia aut ista cōprehensio infinita dicit excessum perfectionis ex parte ipsius cognoscentis duntaxat, aut etiam dicit excessum ex parte rei cognitæ, si primum sequitur intentum, nam si ratione huius supercomprehensionis infinitæ nihil aliud videtur in obiecto, quam si adæqualitatem duntaxat comprehenderetur, consequens est, vt si ex comprehensione adæquata voluntatis creatæ non cognoscitur actus determinatè futurus; neque etiam cognoscatur ex supercomprehensione finita, si vero dicatur secundum, euidenter sequitur voluntatem creatam à nullo alio comprehendi, nisi à solo Deo, quod dici non debet, vt etiam fatentur Auctores oppositæ sententiæ, sequela probatur, quia id comprehenditur, cuius nihil latet cognoscentem, vt suppono, ergò si futuritio determinata actus liberi voluntatis humanæ latet intellectum creatum non valentem cognoscere in ipsa voluntatę quid sit determinatè volitura, cum tamē hoc sit in ea cognoscibile, sequitur intellectum creatum, etiam supremi Angeli non comprehendere voluntatem humanam.

Dices vltimò, saltem cognosci in sua causa proxima, vt iam determinata ad operandum.

Sed contrà, quia aut hæc determinatio est aliquid præuium ad operationem liberam, aut est ipsamet operatio libera, aut denique est aliquid subsequens ipsam liberam operationem, si primum quidquid illud sit, adhuc eo posito, manet voluntas libera, & indifferens, & cōsequenter in ea, vt sic determinata non potest certo cognosci fore actus liberi; si secundum, nihil aliud est dicere Deum cognoscere actum liberum in sua causa determinata, quam dicere Deum cognoscere ipsum actum liberum, vt præsentem in se ipso, siquidem huiusmodi determinatio, in qua cognoscitur, est ipsemet actus liber. Si dicas tertium, cum huiusmodi effectus supponat iam ipsum actum liberum esse extra causas, euidenter sequitur Deum non cognoscere illū in causa, sed potius in effectu.

38 Oppositam sententiam docent Durandus in 1. distinctione 38. quæstio. 3. num. 9. & Thomas de Argentina in 2. distinctione 40. artic. 1. ad argumenta, vbi dicunt Deum cognoscere futura cōtingentia libera in suis causis proximis, non quidem nudè sumptis, sed vt applicatis hic & nunc cum hoc iudicio, hoc obiecto, hac inclinatione, & istis circunstantijs, quamuis isti Auctores confusè loquantur non determinantes, an inter circunstantias, & determinationes numerent decretum diuinæ voluntatis, & auxilium efficax; clarius ergo hanc sententiam docet Molina hic disputatio. 14. conclusione 1. ratione 4. & disputio 15. §. iuxta ea ergo, vbi expressè docet Deū in cōprehensione infinita nostrę voluntatis cognoscere quid voluntas nostra est operatura antecedenter ad suum decretum, fundamentum huius sententiæ est, quod Deus infinita comprehensione comprehendit nostram voluntatem, ergo cognoscit in illa non solum ea, quæ actu continet in se ipsa, sed etiam ea, quę continet in potentia, ergo cognoscit nō solum quidquid agit hic & nunc de præsenti

Durād. Argent. Molina.

39

senti, sed etiam quid aget de futuro.

Et confirmatur, Deus comprehendit naturam nostræ voluntatis, & omnia, quæ illam possint determinare ad operationem, seu electionem alterius partis; ergo in illis omnibus potest Deus cognoscere, quid sit voluntas volitura.

Confirmatur secundò, quia sicut effectus naturalis pendet à causa naturali, ita effectus liber, & contingens à causa libera, & contingenti; ergo sicut ex comprehensione causæ naturalis cognoscit Deus effectum naturaliter euenturum; quamuis causa sit ab extrinseco impedibilis, ita ex comprehensione causæ liberæ, ac contingentis cognoscit effectum liberum, & contingentem, probatur cõsequentia, quia sicut causa naturalis est infallibiliter productura effectum naturalem, si non impediatur, ita causa contingens, & libera est productura infallibiliter effectum contingentem & liberum, si non impediatur.

Confirmatur tertiò, Angelus potest cognoscere futura contingentia in suis causis proximis cognitione cõiecturali, & moraliter certa, ergo Deus potest eadẽ cognoscere in eisdem causis proximis cognitione certa infallibiliter, probatur consequentia, quia cognitio Dei superat infinitè cognitionem Angelicam.

Denique confirmatur vltimò, Deus sæpè reuelauit futura cognita in solis causis proximis, ergo illa erant ei certò cognita in illis, antecedens patet, quia reuelauit mortem Ezechiæ, & pœnitentiam Tyri, & Sydonis, quas nec cognouerat propter existentiam in æternitate, cum talis mors, & pœnitentia nunquàm fuerint de facto in rerum natura, nec propter suum efficax decretum, cum illud non habuerit, nec ob aliam causam, nisi solum, quia viderat voluntates illorum hominum inclinatas ad pœnitendum, & causas naturales determinatas ad inferendam mortem Regi, scilicet, Ezechiæ, & consequentia probatur, quia aliàs diuinæ reuelationi posset subesse falsum.

39 Respondeo concesso antecedenti, & prima consequentia, negando secundam, quia ex eo quod Deus comprehendat voluntatem creatam, solum sequitur cognoscere in ea omnes determinationes, quas potest habere vt possibiles, non autem cognoscere aliquas, vt determinate futuras, quia cum voluntas sit de se æque indifferens, vt vellit hoc, vel illud, & vt vellit operari, aut non operari, non potest in ea vt ita indifferenti cognosci determinate, quid sit volitura, & per hoc patet ad primam confirmationem, quia etiàm positis omnibus illis manet volũtas intrinsecè indifferens, ac proindè sicut propter hoc non potest in ea nudè sumpta cognosci effectus liber, vt determinatè futurus, ita nec in ea adiunctis cæteris requisitis per modum actus primi ad operandum.

Et si objicias ad comprehensionem infinitè excedentem voluntatem comprehensam pertinere, vt attingat non solùm omnes eius effectus liberos possibiles, sed etiàm, vt attingat vt futuros eos, qui re vera futuri sunt, ergò cùm Deus supercomprehendat voluntatem creatam excessu infinito, cognoscit non solum id, quod potest operari, sed etiam id, quod determinatè operabitur, probatur antecedẽs, quia cõprehensio adæquata voluntatis humanæ attingit omne id, quod voluntas humana potest agere, vt patet ex doctrina D. Thomæ supra quæstione. 12. art. 7. & 8. ergo comprehensio infinitè excedens ipsam voluntatem attingit etiam id, quod est determinatè volitura, & actura.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem nego consequentiam, quia excessus ille infinitus non se tenet ex parte obiecti, seu voluntatis comprehensæ, vt supra ostensum est, sed tenet se ex parte ipsius cognoscentis, & consistit in hoc præcisè, quod eadem prorsus, quæ cognoscuntur in voluntate humana comprehendente illam comprehensione adæquata, aut excedente excessu finito, cognoscantur similiter perfectiùs, ac perfectiùs in infinitum à Deo ratione maioris claritatis, & luminis tenentis se ex parte diuini intellectus, non autem consistit in hoc, quod plura cognoscat, aut eadem sub diuersa ratione tenente se ex parte ipsius obiecti cogniti, ita vt quę Angelus, verbi gratia, comprehendendo nostram voluntatem cognoscit, vt possibilia, Deus cognoscat, vt futura.

Ad secundam confirmationem nego consequentiam, & ad probationem nego paritatem rationis, quia causa naturalis

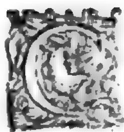
ralis est ab intrinseco determinata ad productionem effectus, nisi ab extrinseco impediatur, vt virtus plantarum est natura sua determinata ad fructificandum, at verò voluntas, seu causa libera est ab intrinseco indifferens, ideò in causa naturali potest cognosci effectus, vt determinate futurus, cognitis etiam simul cæteris circunstantijs, & causis naturalibus, quæ poterant illum impedire, & de facto non impediunt, in causa verò libera non potest cognosci, etiam cognitis omnibus, quæ per modum actus primi possunt, vel remouere, vel incitare ad operādum, siquidem omnibus illis positis adhuc manet intrinsecè indifferens, & indeterminata.

Ad tertiam confirmationem concesso antecedenti negatur consequentia, & ad probationem respondetur, ex maiori perfectione diuini intellectus solum colligi Deum meliùs, ac perfectiùs cognoscere voluntatem nostram, & ea, quæ in illa continentur, non autèm quod possit cognoscere ea, quæ non continentur in illa, qualia sunt futura vt sic, imò ex maiori penetratione indifferentiæ voluntatis cognoscit Deus maiorem indifferentiam illius ad vtramque partem, & cōsequenter neutram esse certò futuram.

Ad quartam confirmationem dico, postulare difficultatem, àn cognoscat Deus futura cōditionata, & quo modo: de qua agendum est infra.

DVBIVM .IIII.

Vtrùm cognoscat ea in eorum veritate obiectiua antecedentèr ad sua libera decreta?

40 D.Tho. ONCLVSIO est negatiua, & D. Thom. in corpore huius articuli, vbi docet futurum vt contingens non subdi certæ alicui cognitioni, & quæstione 2. de veritate, artic. 12. in corpore, inquit, ex quo patet contingens, vt futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit, vndè cum diuinæ scientiæ non subsit falsitas, nèc subesse possit, impossibile esse quod Deus de cōtingentibus futuris scientiam haberet, si cognosceret ea, vt futura sunt, & idem repetit D. Thomas ad 1. ad. 6. & ad 9. quibus verbis satis clarè docet futura, vt sic, non habere in se ipsis aliquod determinatum esse, aut determinatam veritatem, quæ possit certò, & infallibiliter cognosci, aliàs daretur veritas, quæ subterfugeret omnem intellectum creatum, & increatum, quod est impossibile, cùm veritas dicat intrinsecum ordinem ad intellectum, & certe D. Thomas quotiès agit de cognitione futurorum contingentium, nullam in eis inuenit determinationem ad determinandam certam & infallibilem cognitionem Dei præter illam, quam habent ex præsentia in æternitate, quæ oritur ex efficaci decreto Dei circa illarum productionem.

Ratio autèm conclusionis est, quod vt diximus suprà, artic. 6. Deus non ita cognoscit res creatas, vt ratio cognoscē di sit ipsi veritas creata ipsarum rerum, cum in sua cognitione nullo modo pendeat à creaturis, tanquàm à ratione formali cognoscendi, & ita ratio cognoscē di respectu Dei est veritas ipsa increata, quæ est ipse Deus, seu essentia diuina, Deus autèm non potest sibi esse ratio cognoscendi creaturam aliquam, nisi secundum quod illa habet aliquod esse determinatum in Deo; cùm igitur præscindendo ab omni decreto libero diuinę voluntatis, seu antecedenter ad illud, creaturæ non habeant in Deo esse futurum determinatè, sed solùm esse possibile, quod de se est indifferens ad fore, vel nō fore, implicat ea, quæ post tale decretum dumtaxàt sunt determinatè futura, habere antè illud aliquod esse determinatū, aut determinatā veritatem respectu suæ futuritionis, quam diuina essentia possit repræsentare proprio intellectui, vt determinatè futuram.

Et confirmatur, quia huiusmodi determinatio non conuenit actui libero futuro, verbi gratia, meæ locutioni crastinæ proùt est in suis causis, nec proùt est in se ipso, ergo nullo modo, consequentia patet, quia non est excogitabilis alius modus, secundùm quem futurum habeat esse, quam in se ipso, aut in suis cau-

causis, antecedens probatur, & quidèm quod non habeat talem determinationem, vt est in sua causa secluso efficaci decreto Dei, iam supra ostensum est dubio præcedenti, & conceditur ab Auctoribus oppositæ sententiæ; quod verò nō habeat illam, vt est in se ipso probatur, quia quandiù est futurus nihil est in se ipso de præsenti, ergo nullam habet in se ipso determinationem, probatur ista cōsequentia, quia determinatio est modus entis, ergo quod in se ipso non est ens, non est determinatum in se ipso.

41 Dices primò, satis esse habeat non repugnantiam, vt sit, ad hoc vt in se ipso dicatur habere determinationem ad essendum.

Sed contra hoc est, quod huiusmodi non repugnantia ad habendum esse non fundat futuritionem, sed solam possibilitatē, aliàs omnia possibilia, quibus non repugnat habere esse, essent futura, quod est absurdum.

Ideò dices secundò, habere in se ipso determinationem, non quidèm secundùm aliquid esse reale à parte rei existens, siue suarum causarum, siuè sui ipsius, sed secundùm esse obiectiuum.

Sed contrà, quia vel habet huiusmodi determinationem ex natura rei, & à se ipso, vel ab aliqua causa; non primum, aliàs res ex se ipsa, & ex natura sua esset futura, & non ex diuina voluntate, quod est absurdum, nec secundū, quia sine causalitate causæ primæ à nulla causa secunda potest prouenire aliquod determinatum esse.

Dices, habere hanc determinationem à determinatione ipsius voluntatis creatæ, & diuinæ, non quidē existente à parte rei, sed etiam obiectiuè sumpta, quia futurum est, etiam antecedenter ad existentiam decreti liberi Dei nostro modo intelligendi, quòd voluntas creata pro sua libertate se determinet ad hanc partem potiùs, quam ad illam, atque ita ratione huius determinationis obiectiuæ voluntatis creatæ, est in ipso actu, seu futuro euentu libero obiectiua etiam determinatio, secundum quam potest terminare significationem propositionis determinatè veræ, & certam, ac infallibilē cognitionem Dei.

Sed contra, nam vel hæc veritas, seu determinatio obiectiua est aliquid reale, vel aliquid rationis; si rationis, inquiro àn habeat aliquod fundamentum in re; si habet reale fundamentum, cùm illud non sit in re determinatum, nulla potest in illo determinata relatio rationis consurgere; si non habet fundamentum in re, ergo nec cōtraria sentētia habet illud nam qua ratione Auctores illius fingunt sine fundamento in re actum meæ volūtatis esse determinatè futurum in casu de quo loquimur, fingam ego non esse futurum, vel neutro modo, seu indifferēter se habere ad vtrumque. Si vero dicas esse quid reale, ergo vel creatum, vel increatum; nō increatum, vt constat, aliàs futuritio mei actus liberi, & veritas obiectiua propositionis, qua talis futuritio affirmatur, esset formaliter ipse Deus in se, quo nihil absurdiùs dici potest, si creatū, ergo iam datur aliquid creatum ab æterno, & antecedens ad liberam voluntatē creandi.

Dices, non esse ens creatum existens, aut habens esse extra causas, sed esse ens creatum potentialiter tantùm, & obiectiuè, ad eum modum, quo veritas obiectiua huius propositionis, homo est animal rationale, habet ab æterno esse reale in potentia obiectiua. 42

Sed contrà, quia veritas obiectiua illius propositionis, homo est animal rationale, ideò dicitur habere esse determinatum ab æterno in potentia obiectiua, quia prædicatum habeat necessariam cōnexionem cum subiecto, ex quo prouenit, vt potētia creatiua Dei taliter sit determinata ad saluādam veritatem illius quod non possit determinari ad creandum hominem nisi salua veritate illius propositionis; sed potentia Dei non est determinata ad saluādam veritatem propositionis de futuro contingenti, verbi gratia, Petrus loquetur cràs, ita vt nihil possit facere circa eius materiam, nisi salua illius propositionis veritate, cùm prædicatum non habeat necessariam connexionem cum subiecto, sed merè liberā, & contingentem, ergo veritas de futuro contingenti non habet esse determinatum in potentia obiectiua, antecedenter ad decretum liberum Dei circa illam.

Et confirmatur, quia huiusmodi propositio de futuro contingenti quam Auctores oppositæ sententiæ dicunt esse determinatè veram antecedenter ad diuinum

num decretum liberum, potuit aliquando esse falsa, sed pro eo signo, quo potuit esse falsa, non erat determinatè vera, ergo aliquando non fuit determinatè vera, & consequenter pro tunc non potuit certò cognosci, cōsequentia cùm minori patet, & maior probatur, quia si nunquā potuit esse falsa, sequitur quod sit necessaria, & non contingens, probatur sequela, quia definitio propositionis necessariæ est, quod sit semper, & simpliciter vera, & nunquā posset esse falsa.

Dices, hoc esse discrimen inter veritatem obiectiuam propositionis de futuro contingenti, & veritatem obiectiuā propositionis necessariæ, quod ab hac est inseparabilis veritas, ab illa verò nō repugnabat separari, [illegible] si, verbi gratia, Petrus non loquetur cras, propositio id affirmans, esset falsa, ex suppositione tamen quod est loquuturus, talis propositio est necessariò, & determinatè vera, neque huiusmodi suppositio derogat diuinæ omnipotentiæ, ac libertati, quia est necessitas consequens.

Sed contrà, quia vel hæc suppositio potuit auferri, vel non; si nō potuit auferri, ergo absolutè & simpliciter erit necessaria, & cōsequentèr etiam erit necessaria cōnexio prædicati cū subiecto, & Petrus necessariò loquetur; si verò potuit auferri, inquiro quando? quia non quando facta est: *Nam omne quod est, quando est, necesse est esse*, ergo antequàm fieret, atque adeò aliquandò, seu pro aliquo signo nō fuit facta talis suppositio, si potuit nō fieri, tunc sic, sed nō est maior ratio, quare pro illo signo non sit determinatè vera, quam pro alijs sequentibus, si quidèm etiàm pro illo signo potest dici futurū esse, vt Petrus loquatur, ergo si pro tunc non est determinata futuritio loquutionis Petri, nec etiam erit determinata pro signis sequentibus.

43 Opposita sentētia nostræ conclusioni tribui potest Suarez, opusculo de sciētia Dei futurorū contingentiū, lib. 2. cap. 2. num. 3. & sequētibus, & cap. 7. num. 15. & 16. vbi cū dicat Deū cognoscere futura cōditionata, quæ nūquā erunt, in eorū veritate obiectiua antecedenter ad decretū Dei, idem fateri tenetur de futuris conditionatis, quæ aliquandò erunt, qualia sunt futura absoluta antecedēter ad decreta libera circa eorū absolutam futuritionē, cui etiā sententiæ fauet in eodem opusculo, lib. 1. c. 2. num. 6. & ca. 8. & 9.

Suarez.

Fundamentū primū huius setentiæ potest esse, quod antecedenter ad liberā voluntatem Dei, verbi gratia, creandi mundum, aut incarnandi, hæc propositio est determinatè vera, Deus creauit mundū, aut Deus fiet homo, ergo pro illo signo cognoscitur à Deo incarnatio, aut creatio, vt determinatè futura, in veritate obiectiua illius propositionis, cōsequentia est euidens, quia quidquid est verum in aliquo signo, cognoscitur à Deo pro eodem signo, aliàs eius scientia, & cognitio non esset pro omni signo infinita, antecedens probatur, quia eius contradictoria, nempè Deus non creauit mundum, aut Deus non fiet homo est falsa, siquidem in sequenti signo habebit decretum creandi, & incarnādi, ergo illa altera affirmatiua est vera, probatur consequentia, quia contradictoriæ pugnant veritate, & falsitate.

Confirmatur primò, quia ex duabus contradictorijs, necesse est alterā verificari de qualibet re, sed istæ sunt contradictoriæ etiā pro illo signo prauio ad decreta Dei libera, nimirum Deus creauit mundū, Deus non creauit mundum, aut Deus fiet homo, Deus non fiet homo, ergo pro illo signo cognoscitur à Deo veritas vnius, & falsitas alterius, & consequenter ante decreta libera cognoscit Deus id, quod posteà futurum est.

Confirmatur secūdo, quia hæc propositio, Deus creauit mundū, aut Deus fiet homo, cōsiderata etiā pro illo signo præuio ad decreta libera Dei, habebit posteà vnā de inesse veram, verbi gratia, Deus creat mundum, aut Deus fit homo, ergo etiàm pro illo signo est determinatè vera, antecedens, est euidens, & consequentia probatur, quia illa propositio de futuro est vera, quæ aliquando habebit vnam de præseti, seu de inesse veram.

Confirmatur tertiò, quia si illa propositio affirmatiua, Deus creauit mundum, cōsiderata pro illo signo, nō est vera, ergo pro illo signo est falsa, ita vt Deus pro illo signo iudicet esse falsam, cùm nō detur medium, sed hoc est absurdum, siquidem eius contradictoria, nēpe Deus non creauit mundū, est euidentèr falsa, vt patet de fide, præterquā quod implicat dari duo contradictoria simul falsa, ergò.

K Don-

Confirmatur quartò, quia in tantum aliqua propositio est vera, vel falsa determinatè, in quantum est determinatè conformis, vel difformis rei significatæ per ipsam, sed pro illo signo præuio ad decreta libera, hæc propositio, Deus creauit mundum, aut deus fiet homo, est conformis rei significatæ, siquidem ita se res habebit de facto in tempore futuro, vt constat ex fide, ergo est pro illo signo vera.

Confirmatur quintò, quia hæc disiunctiua est vera, pro omni signo Deus creauit, vel non creauit mũdum, & similiter ista, Deus fiet, vel nõ fiet homo, imò est omnino necessaria, ita vt eius cotradictoria sit omnino impossibilis, vt de se patet, ergò altera eius pars est determinatè vera pro omni signo, & consequenter à Deo scita, & cognita, probatur consequentia, quia ad veritatem disiunctiuę requiritur veritas determinata alterius partis, sicut ad veritatem copulatiuę requiritur veritas vtriusque.

Denique confirmatur vltimò, quia significare verum, vel falsum est essentia, vel saltèm propria passio propositionis, vt patet ex eius definitione tradita ab Aristo. in libris Periarmen. ergò cùm ista, Deus creauit mundum, aut Deus fiet homo, etiam pro signo antecedente ad actus liberos Dei, sit vera propositio, siquidem constat subiecto, prædicato, & copula, & aliquid determinatè affirmet, debèt esse determinatè vera, aut falsa, siquidem passio inseparabilitèr sequitur essentiam. Tum sic, sed illa propositio non est falsa, vt ostensum est, ergo est determinatè vera, & consequenter cognita à Deo, vt talis pro illo signo.

44 Nec valet si dicas primò, passionem propositionis non esse significare verum, vel falsum determinatè, sed indeterminatè, & sub disiunctione, ita vt quęlibet propositio de futuro contingenti sit indeterminatè vera, aut indeterminatè falsa, non tamen determinatè; non inquam valet, quia quandò alicui subiecto conuenit aliqua passio disiuncta, posito quolibet particulari subiecto sub eo contento determinatè conuenit ei aliqua pars illius disiuncti, vt quia esse parem, vel imparem est passio numeri in communi, implicat dari numerum in particulari, qui non sit determinatè par, aut determinatè impar, ergo cum verum, vel falsum sit passio disiuncta propositionis in communi, necesse est alteram partem illius conuenire determinatè cuilibet propositioni sumptæ in particulari.

Nec rursus valet, si dicas hoc esse verum de passione absoluta, non verò de respectiua, quæ pendet ab existentia alterius extremi, vt constat in quantitate, cuius passio est esse æqualem, vel inæqualem, & tamen data quantitate solitariè existente, nec esset formaliter æqualis, nec inæqualis defectu alterius extremi, ad quod æqualitas, vel inæqualitas dicit habitudinem. Et quia veritas, vel falsitas adueniunt propositioni per ordinem ad rem significatam, inde fit, quod nec sit determinatè vera, nec determinatè falsa, quousque res significata determinatè existat, aut determinatè non existat.

Non inquam, valet hæc solutio, quia propositio, vt sic, non petit absolutè ad sui veritatem existentiam rei significatæ, sed solùm postulat illam in ordine ad differentiam temporis importati per copulam, aliàs propositiones de futuro, & præterito essent falsæ, ergo veritas propositionis de futuro non est mensuranda per id, quod actu est, sed per id, quod actu erit, vt patet in hac propositione, Sol orietur cras, cuius significatio, nempè ortus Solis crastinus, non est modo extrà causas, sed erit cras, & nihilominus modo est vera.

Et confirmatur, quia quando significatum propositionis de futuro ponitur in re, iam tùnc propositio de futuro non est vera, quia tùnc non est verum dicere, quod res erit, sed quod est, vndè nato Christo iam est falsa illa propositio de futuro, Christus nascetur, ergo talis propositio de futuro non petit existentiam de præsenti rei significatæ, sed iuxta differentiam temporis importati per copulam.

Ad hoc argumentũ, & eius confirmationē primam respõdetur, quod licèt ex duabus contradictorijs, necesse sit alteram verificari à parte rei de qualibet re, non tamen est necessarium quod intelligatur verificari in quocunque signo rationis, & est instantia, nam istæ sunt contradictoriæ, Petrus est albus Pe- 45

trus

trus non est albus, ita vt necesse sit alteram earum conuenire Petro à parte rei, & tamen si Petrus consideretur pro signo rationis, quo concipitur præcisè secundùm sua prędicata essentialia, neutrũ conuenit illi, quia essentialitèr nec est albus, nec non albus, eodem modo in casu argumenti, à parte rei, & pro duratione quacunque reali altera istarum debet esse vera, nempè Deus creauit mundum, Deus non creauit mundum, sed iam tunc exitit decretum liberum Dei circa rerum futuritionem, nàm cùm tale decretũ sit ab æterno, nulla duratio realis potest illud præcedere. Cæterùm neutra debet verificari pro quolibet signo rationis præuio ad tale decretum, quia pro tùnc creatio mundi, nec est determinatè futura, nec nõ futura, sed est possibiliter vtrumque, nec dicit maiorem determitionem ad fore, quam ad non fore, nec pro illo signo fuit magis possibiliter futurum hoc vniuersum, quod Deus de facto condidit, quàm infinita alia, quæ nõ condidit, alias non in solam diuinam voluntatem reducenda esset creatio huius vniuersi potius quam alterius, sed reducenda esset in ipsammet naturam huius vniuersi, quod ex se erat creandum, potius quàm aliud, quod est absurdum.

46 Et si obijcias, pro illo signo prçuio ad decreta libera sunt contradictoriæ, ergo pro illo signo præuio debet altera esse vera, & altera falsa, consequentia videtur euidens, quia hæc est natura contradictoriarum, vt pugnent veritate & falsitate, atque ita eò ipso quod aliquæ propositiones sunt contradictoriæ, & pro quocunque signo verificetur esse contradictorias, necesse est vnam esse veram, & alteram falsam, antecedens verò probatur, quia pro illo signo conueniunt eis omnes leges contradictoriarum, & certè pro quocunque signo determinato verum est dicere de quolibet subiecto determinato, quod est, vel non est, erit, vel non erit.

Respondetur, negando illas esse pro illo signo præcisè contradictorias, quia pro illo signo præuio ad libera decreta non sunt formaliter propositiones, cum earum termini, ex quibus constant, nihil significent formaliter, sed tantùm materialiter, cuius ratio desumitur, ex Arist. 1. de interpretatione, cap. 1. & ex D. Tho. *Arist.* *D. Tho.* supr. q. 13. art. 1. in principio corporis, nẽpè, quia vt voces sint formaliter significatiuę, debent esse nota, & signa conceptuũ, qui sunt in intellectu; alias voces prolatæ a psytaco loqui edocto essent formaliter significatiuæ, & nõ tantùm materialiter, quod nullus concedet, cùm certũ sit per illas voces non velle significare aliquid à se conceptũ; & quia pro illo signo præuio ad sua decreta libera nondum prçsupponitur Deũ aliquid determinatè concepisse circa mundi creationẽ, & futuritionẽ rerum, ideò illæ propositiones pro illo signo nihil possunt apud ipsum significare, & certè cùm Deus euidentèr cognosceret nihil habere rationẽ futuri, aut non futuri antecedenter ad decretũ suæ voluntatis, non ferret pro tũc iudiciũ aliquod circà veritatem, aut falsitatem illarum propositionum, cùm igitur significatio terminorum sit conditio prærequisita ad propositionem significatiuam, & hæc ad oppositionem contrariam, & contradictoriam, de primo ad vltimum sequitur illas, de quibus argumentum procedit non esse contradictorias.

Vel secundò respondetur, adhùc admittendo illas esse cõtradictorias, etiàm pro illo signo, & pro eodẽ signo vnam esse veram, & alteram falsam, negando cognosci à Deo per scientiam futurorũ, cui non potest subesse falsum, cuius ratio est, quia licèt altera sit pro illo signo vera, non tamen est vera veritate infallibili, sed omninò contingenti, & cui potest subesse falsum, quandoquidem pro illo signo est situm in potestate Dei creare, vel non creare mundum, cùm adhùc nihil de eo apud se statuerit, sed de materia huius solutionis multa dicemus disput. sequenti, agendo de futuris conditionatis, & de propositionibus contradictorijs, quæ de illis formantur.

Ad secundam confirmationem respõdetur, transeat antecedens, & nego consequentiam, ad cuius probationem dico, nõ esse bonam definitionẽ futuri id, quod aliquando habebit vnam de inesse veram, & est instantia manifesta, nam subuersio Niniue, verbi gratia, erat verè futura post quadraginta dies, vt dicitur Ionæ. 3. & ostendemus disputatione sequenti de futuris conditionatis, *Ionæ. 3.* & tamen non habuit suam de in esse, siquidem de facto non fuit subuersa, sed

definitio futuri est id, quod nõ habet esse in se ipso, sed solũ in suis causis determinatis, & inclinatis, seù dispositis ad eius productionem; vbi per non habere esse in se ipso, distingo futurum à præsenti, & per habere esse in suis causis, distingo à præterito, & ab impossibili, à præterito quidem, quia licèt habuerit esse in suis causis, cæterum postquàm semel factum & productum fuit ad extrà, iam non habet causas valentes illud iterum producere, & consequenter iam in eis non continetur. Ab impossibili verò, quia impossibile nec habet, nec habere potest esse in suis causis. Denique per habere esse in suis causis determinatis ad sui productionem, distinguitur futurum à possibili, quod habet esse in suis causis præscindendo ab inclinatione, & determinatione ad productionem illius. Vnde, quia pro illo signo rationis præuio ad decreta libera Dei, creatio mundi nõ habebat esse in sua causa determinata ad talem creationem, sed in causa indifferenti, nempè in voluntate Dei noncùm per decretum liberum determinata, & inclinata ad illam, ideò pro illo signo nondũ erat futura, sed præcisè possibilis.

Ad tertiam confirmationem respondetur primò, concesso antecedenti, negando consequentiam, & ad probationem, quod cùm illæ non sint formaliter propositiones, nec contradictoriæ, neutra est formaliter vera, nèc formaliter falsa, vt dictum est in solutione ad argumentum, & primam eius confirmationem.

Vel secundò respondetur, propositionem illam affirmatiuam, Deus creauit mundum, esse pro illo signo veram, nõ tamen veritate infallibili, sed contingenti, atque ita non subdi certæ, atque infallibili scientiæ Dei, vt latè ostendemus disputatione sequenti de scientia futurorum sub conditione antecedenter ad decreta libera.

48 Et si contra priorem solutionem objicias, si ante decreta libera nihil habet rationem futuri, ergo pro illo signo est verum dicere creationem mundi nondum esse futuram, & consequenter hæc negatiua erit vera pro illo signo, Deus non creauit mundum, & eius contradictoria falsa, Deus creauit mundum.

Respondetur negando consequentiam. Pro quo nota non futurum sumi dupliciter, primò negatiuè, pro eo quod non habet modum essendi futuri potest tamèn illum habere, & hac ratione quidquid est possibile, vt sic, dicitur non futurum, hoc est, non habens modũ futuri, nèc ea, quæ requisita sunt, vt sit futurum, quamuis possit ea habere, aliàs non esset possibile. Secundo modo dicitur non futurum contrariè, seù positiuè pro eo, quod habet aliquid repugnans modo essendi futuri, quale est id, quod cum esset de se possibile, Deus tamen absolutè decreuit non fore, ratione cuius decreti repugnat ei esse futurum. Quando ergo in casu antecedentis pro signo præuio ad diuina decreta libera dicitur, nihil pro illo signo esse futurum, tũc sumitur esse futurum primo modo, hoc est negatiuè, & verificatur de omni re possibili, cæterum quãdo in casu consequẽtis pro eodem signo dicitur in propositione negatiua creationẽ mundi non esse futurã, sumitur non futurũ secundo modo, hoc est contrariè, seù positiuè, & ita est falsa.

Ad quartam confirmationem respondetur primò, juxtà solutionem primo loco traditam, concessa maiori negãdo minorẽ, quia illa non est pro eo signo propositio formalis aliquid significans, ac proinde nec formaliter conformis, aut difformis rei significatæ.

Vel secundò respondetur, cõcessa maiori distinguendo minorem, nam si particula, determinatè, sit modus veritatis, ita vt significet veritatem, quàm affirmat hæc propositio, Deus creauit mundum esse pro illo signo determinatam, hoc est, infallibilem, cui non possit subesse falsum, negãda est minor, siquidem pro illo signo adhuc est liberum Deo creare, vel non creare, & consequentèr reddere illam propositionem falsam. Si vero particula, determinatè, sit modus solius propositionis, ita vt significet ex istis duabus propositionibus contradictorijs, Deus creabit mundum, Deus nõ creabit mundum, hanc affirmatiuam determinatè, Deus creabit mundum, habere pro illo signo veritatem, fallibilem tamèn, & contingentem, cui potest subesse falsum, concedenda est minor, cæterum hæc veritas non potest esse obiectũ cognitionis scientificæ, vt dictum est.

Ad quintam confirmationem respõdetur

tur negando antecedens, quia vt dictum est, vel illa disiunctiua nō est pro illo signo propositio formalis defectu significationis terminorum, vel inter verum, & falsum potest pro aliquo signo rationis dari medium.

Vel secundò respondetur, concesso antecedenti negando consequentiā, si intelligatur de veritate infallibili, quæ est obiectum cognitionis scientificæ.

Ad vltimā confirmationē respondetur primò, eas pro eo signo non esse propositiones, vt dictum est, & sic nec esse veras, neque falsas.

Vel secundo admissis solutionibus ibi traditis, respondetur ad vltimam impugnationē, procedere ex malo intellectu solutionis, quia cū in ea dicitur veritatē, & falsitatē aduenire propositioni per ordinē ad rem significatā, & ita nō esse determinate veram, neq; falsam, donec res significata determinatè existat, aut non existat, non debet intelligi de existentia rei significatæ in sua propria mensura, hoc est, in tēpore, de quo procedit impugnatio prædictæ solutionis, sed debet intelligi, vel de existētia reali in æternitate, vel de existentia saltem obiectiua in diuino intellectu, quarum nullam potest res significata determinatè habere, nisi præsupposito diuino decreto circa illius futuritionem.

49 Secundū fundamentū huius sententiæ est, quod futura absoluta, quæ verè futura sunt, vt creatio mundi, & existētia Antichristi habent sufficientem determinationē, & necessitatem saltem ex suppositione suæ futuritionis, etiā antecedenter ad decreta libera Dei, ergo vt sic certò sciuntur à Deo, etiam præscindēdo à decretis liberis, probatur antecedens dupli ci testimonio, altero D. Aug. tom. 6. lib. 26. contra Faustum, cap. 4. vbi ita inquit: *I am non possunt futura non fieri, quam nō fuisse facta præterita,* altero D. Anselmi lib. de concordia præscietiæ, & prædestinationis gratiæ, cum libero arbitrio, cap. 1. vbi sic ait: *Rem verò futuram necesse est esse futuram, quoniam futurum esse nequit, & non futurum*; quibus verbis apertè significatur, eundem modum necessitatis habere, & futurum fore, & præteritum fuisse, sed sic est, quod præterita habent in se sufficientē determinationē, ratione cuius possunt certò, & infallibili

D. Aug.

D. Anselmus.

tèr cognosci à Deo, ergo etiam futura.

Confirmatur primò, quia sicut propositio de præsenti, aut præterito est vera, vel falsa necessariò ex suppositione, quia eius significatum est necessarium ex suppositione, eodem modo propositio de futuro contingenti erit vera, aut falsa necessariò ex suppositione, quia etiam eius significatum est necessariū ex suppositione, ergo sicut in propositionibus de præteritis, vel præsentibus, & earum significatis, est sufficiens necessitas, & determinatio ad determinandum diuinam scientiam, ita etiam in futuris, secundum se ex suppositione, quod futura sint, consequentia videtur certa, & antecedens probatur, quia sicut præsens dicitur necessarium ex suppositione, quia quod est, quando est necesse est esse, & similiter præteritum, ex suppositione quod fuit, necessarium est fuisse, ita similiter futurum dicetur necessariū ex suppositione, quia etiā futurum, quando est futurum, seu supposito quod est futurum necessariò erit.

Confirmatur secundò, quia fore futuri absolute est secundum se determinatum, ergo non habet talem determinationem à decreto libero Dei, saltèm prius, probatur antecedēs, quia adueniēte tempore, quando futurum absolutum erit iam præsens, tunc tale futurum non potest esse indeterminatum ad esse, & non esse, ita vt sit suspensum inter vtrūque, nec potest simul esse, & non esse, sed necessariò debet ei conuenire alterum illorum determinatè, ergo similiter in tempore antecedenti in quo erat futurum, habebit esse determinatum, probatur ista consequentia, quia illud idem, quod modo est præsens, erat anteà futurum, ergò si modo habet esse determinatè præsens, anteà habebat esse determinatè futurum.

Confirmatur vltimo, quia si pro illo signo præuio ad decreta libera Dei loquamur de Antichristo, verbi gratia, nō est verum dicere vtramque partem contradictionis de illo esse futuram, nempè quod Antichristus erit, vel non erit, quia hoc repugnat illi primo principio, quo negatur, *idem posse simul esse, & non esse*; nec potest dici neutram partem esse futuram, videlicet, nec Antichristus erit, nec nō erit, quia hoc etiam pugnat cum alio

alio primo principio, quo affirmatur: *Necessarium esse, vt de quolibet verificetur altera pars contradictionis*, ergo verū est dicere, alteram partem esse determinatè futuram, probatur ista consequentia, quia non est dare medium.

50 Respondetur, negando antecedēs, ad cuius probationem respondetur notando; D. Tho. ex D. Thoma infra quæst. 19. art. 7. ad. 2. aliquid dici futurum tripliciter; primò ex ordine ad solas causas secundas, non tamen ex ordine ad causam primam, vt mors Ezechiæ dicitur futura crastina die, Isai. 38. Esaiæ 38. habita tamen ratione ad causas secundas, nempè ad morbū ex quo mors Ezechiæ infallibiliter erat futura, sed euētura, vt etiam docet D. Thomas, 2. 2. q. D. Tho. 171. art. 6. ad. 2. Secundò dicitur futurū per ordinem ad solam causam primam, & non per ordinem ad causas secundas, vt resurrectio Lazari, & cætera opera miraculosa. Tertiò, dicitur futurum ex ordine ad omnes causas primam, videlicet, & secundas, vt Antichristus, dies crastinus, & cætera, ex his futurum primo modo non dicitur simpliciter, & absolute futurum absolutum, sed solùm secundum quid, quia non concurrūt omnia requisita, vt sit absolutè, & simpliciter futurum, cum deficiat ei, quod præcipuum est ad futuritionem, nempe decretum diuinæ voluntatis circa eius fore; cæterū, quia poterat meritò dubitari, quomodo sine diuina voluntate posit aliquid esse futurum, etiàm secūdum quid, inquit D. Thom. prædicto loco primæ partis, vtrumque istorum Deum velle, nempè quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secūdum causam superiorem, & econuerso.

Quo posito dico testimonia illa Sanctorū Patrum intelligenda esse de futuris secundo, vel tertio modo, quæ sunt simpliciter, & absolutè futura, eo quod supponunt determinationē diuinæ volūtatis circa eorū fore, quia de istis dūtaxàt est verū dicere, quæ ita sunt futura, esse necessariū fore necessitate suppositionis, nā de futuris solùm primo modo, nēpè seclusa Dei voluntate hoc dici non potest, eo quod etiā si supponamus aliquid esse eo modo futurū, adhuc ex tali suppositione non sequitur ipsum necessariò, aut infallibiliter fore, & quidē quod D. Aug. loquatur de huiusmodi futuris, quę Dei voluntatē supponunt, euidenter cōstat ex toto illo capite, 4. quod omninò videndū est ad confirmationē huius solutionis, de D. etiam Anselmo idē cōstat, quia loquitur de futuro, quod à Deo pręscitur esse futurum, & tamen iuxta eius sententiam ibidem, pręscientia futurorū in Deo supponit volūtatē, vt sint futura.

Ad primam confirmationē respondetur, negando antecedens quantū ad secūdam partē, qua dicitur propositionē de futuro cōtingenti esse necessariò veram aut falsam ex suppositione, quia eius significatū est verum, vel falsum ex suppositione, & vt ad probationem respondeamus; notandū est, suppositionē effectus futuri posse dupliciter fieri, primò sub hac forma; id, quod futurum est, supposito, quod futurum est, necessario erit. Secundo; id, quod futurum est, supposito quod futurū est, necessario est futurum, inter quos duos modos suppositionis est hoc discrimen, quod in priori significatur id, quod futurū est, necessariò habiturum suū esse præsens in tēpore, pro quo dicitur futurum. In secundo verò solùm significatur, id, quod est futurū, supposito quod futurū sit, habere necessariò modum essendi futuri; prout distinguitur à modo essendi possibilis, pręteriti, & præsentis.

Quo posito respondetur ad probationē antecedentis, quod quando negamus in propositionibus de futuro cōtingenti reperiri necessitatē ex suppositione, nō loquimur de necessitate secundo modo, quia tùnc res significata non est aliquid futurū pro tēpore futuro, sed est aliquid præsens, nēpè modus essendi, quem res futura habet in suis causis determinatis, ratione cuius dicitur futura, quia, vt dictū est, futuritio rei consistit in quadam inclinatione, & propensione causarum impedibili ad eius productionem, quare intelligendum est de necessitate primo modo.

Si autèm quæras, quare ex tali suppositione facta secundo modo non inferatur rem significatam, seù effectum esse necessariò futurum, sicut infertur in præsentibus, & præteritis.

Responceo rationem esse, quod suppositio præsentialitatis, & præteritionis est quid omnino determinatum

ad hoc,

ad hoc, vt res habeat in tempore pręsenti, aut habuerit in pręterito suū esse præsens: at verò suppositio futuritionis rei cōtingentis, non est quid determinatum immutabiliter, ad hoc vt res ita futura habeat esse pręsens in tempore, pro quo dicitur futura, sed est quædā determinatio, & inclinatio causarum indifferens ad vtramque partem, & impedibilis; ideò ex suppositione talis futuritionis non sequitur, quod res futura necessario erit, sicut ex suppositione præsentialitatis, & præteritionis sequitur, necessario rem esse, vel fuisse.

Ad secundam confirmationem respōdetur, quod si antecedens intelligatur de futuro, vt subest diuino decreto, quod nec ab intrinseco variari potest, nec ab extrinseco impediri, non est ad propositum: si vero intelligatur de futuro, præscindendo à diuina voluntate circa illius futuritionem, negandum est antecedens, quia futurum vt sic non habet esse futurum in se ipso secundùm aliquem modum essendi realem, etiàm obiectiuum, vt ostensum est, sed solum habet esse in suis causis proximis, vt determinatis ad illius productionem, & cum hæc determinatio sit impedibilis, vel ab intrinseco, si sint causæ liberæ, vel ab extrinseco si sint naturales, aut etiàm necessariæ; ideò futurum secundùm se non habet determinatum suum fore, vel non fore, sed vtrumque est indeterminatum, & indifferens.

Ad probationem autèm antecedentis respondetur, concesso antecedenti, negando consequentiam, quia licèt illud idē, quod modo est præsens, esset antea futurum, cæterum quia dùm est præsens, habet esse in se ipso extrà suas causas, ideò habet esse derminatum, quia tamèn dùm est futurum contingens non habet esse extra causas in se ipso, sed in suis causis, illisque indifferentibus; ideò non habet esse determinatum, sed indeterminatum, ac indifferens.

Ad vltimam confirmationem concesso antecedenti, negatur consequentia, ad cuius probationem iam dictum est in solutione ad primum fundamentum, inter illud esse, & non esse dari medium, non quidem in duratione aliqua reali, sed in signo rationis.

DVBIVM. V.

Vtrùm cognoscat ea ratione præsentiæ, quam habent in æternitate?



CONCLVSIO est affirmatiua, ita D. Tho. in hoc artic. vbi ex eo probat certam, & infallibilem cognitionem futurorum esse in Deo, quia intellectus Dei fertur ab æterno super omnia, prout sunt illi præsentia in æternitate, & videtur colligi efficaciter ex illo Ecclesiastici. 39. *Opera omnis carnis coram illo à seculo, & vsque in seculum respicit, & nihil est nouum in oculis eius*, vbi ratio, quare omnia sint coram illo præsentia, dicitur esse, quia respicit à seculo vsque in seculum, quod est respicere in æternitate. 51 Eccles. 39.

Faciunt testimonia Sanctorum adducta disputatione præcedenti dubio vltimo, quibus dicitur respectu diuinæ cognitionis, nihil esse futurum, nec præteritum, sed omnia esse ei præsentia, non solum præsentialitate obiectiua, sed etiam reali, vt ibi ostendimus.

Ratio autèm conclusionis est, quod futura omnia sunt præsentia Deo in æternitate secundum suas reales existentias, quas postea in tempore sunt habitura, vt ostensum est disputatione præcedenti, dubio vltimo, sed talis præsentialitas est sufficiens ratio, vt à Deo infallibiliter cognoscantur, ergo; probatur minor, quia vt ita præsentia habent iam esse determinatum in se ipsis, ergò possunt repræsentari ab essentia diuina, vt certò, & infallibiliter futura in tempore, & vt actu existentia in æternitate.

Et confirmatur, quia scientia visionis, qua Deus cognoscit futura est intuitiua, sed nequit esse intuitiua nisi ratione præsentialitatis, quam futura habent in æternitate, ergò talis præsentialitas est ratio propter quam cognos-

gnoscuntur futura per scientiam visionis, vt sic, consequentia est legitima, minor videtur certa, quia intuitio terminatur necessariò ad rem existentem in præsentia intuentis, maior verò probatur, quia in hoc distinguitur scientia possibilium à scientia futurorum, quod illa est abstractiua, eò quòd terminatur ad res, vt præcisè possibiles, abstrahendo ab actuali existentia, & præsentialitate reali; scientia vero futurorum, est intuitiua, quia terminatur ad res, vt existentes, & præsentes, non solum præsentialitate obiectiua, sed etiam reali, & ideò dicitur scientia visionis.

52 *Molina.* Dices, cum Molina in præsenti disputatione 14. circa finem versiculo, ex dictis patet, scientiam, qua Deus cognoscit futura non esse intuitiuã, vsque dum illa existant à parte rei in tempore, quod est sua propria mensura, sed toto tempore imò tota æternitate à parte ante, qua nondum existunt in ipso tempore à parte rei, cognosci per scientiam simplicis intelligentiæ.

Sed contra, tùm primo, quia futura sunt ab æterno præsentia Deo antequã habeãt existentiam in tempore, vt dictũ est, ergò etiam prout sic eorum cognitio est intuitiua. Tùm secundò, quia si Deus aliter cognoscit ab æterno futura, antequàm sint, & aliter in tempore, quã do acta existunt, sequitur diuinam cognitionem non esse inuariabilem, & totam simul, sed quadam successione variari, quod dici non posse ostendemus infrà artic. 15. sequela probatur, quia cognitio, quæ per totam eternitatem à parte antè nõ fuit intuitiua, nec cognoscitiua rei, vt actu existentis, inciperet in tẽpore habere vtrumque.

Dices, ex hoc non sequi mutationem realem, aut variationem aliquam in ipsa scientia diuina, sed solùm in ipsis rebus cognitis, & est instantia, nam ipsa scientia Dei omninò immutata intrinsecè dicitur alitèr terminari ad res, vt possibiles, & alitèr ad res vt futuras, siquidem, vt suprà diximus, scientia simplicis intelligentiæ terminata ad res possibiles, & scientia visionis terminata ad res futuras, non est alia, & alia scientia, sed vna, & eadẽ intrinsecè inuariata, quamuis obiecta aliqualiter varientur, & consequẽter respectus rationis, quos sciẽtia dicit ad illa.

Sed contrà, quia licèt in casu, de quo loquimur, talis variatio sumatur radicalitèr ex parte rerum cognitarum; redundat nihilominus in ipsam scientiam, quod ita probo, nàm dato casu impossibili, quod Deus produceret hodiè creaturam aliquam, quam ab æterno non decreuerat producere, tùnc non solùm mutaretur diuina voluntas nouo actu volitionis non habito ab æterno, vt suppono, siuè illa esset mutatio verè physica, & realis, siuè solùm quasi moralis, quæ dicitur mutatio propositi, & infert animi inconstantiam, & imprudentiam, vt dicitur suprà, quæst. 9. & infrà quæstio. 19. sed etiam mutaretur diuinus intellectus nouo etiam actu cognitionis intuitiuæ, non cùm ab æterno habitæ, ergo licèt variatio obiecti à possibilitate ad futuritionem, quando est facta ab æterno, non inferat variationem intrinsecam in scientia, sicut eam non infert in voluntate actus liber Dei ab æterno habitus, bene tamèn, quando talis variatio fit in tẽpore, consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia sicut ideò esset mutatio in voluntate, quia non terminabatur ab æterno ad illam creaturam, vt actu futuram, seù existentem, sed præcisè, vt possibilẽ, & in tempore cœpit terminari ad illam, vt existentem, eodem prorsus modo intellectus diuinus non terminabatur ad illam, vt actu existentem, aut futuram, sed dumtaxàt vt possibilem, ergò & in tempore cœpit respicere illam vt futuram, vel existentem, ergo aut in vtroque actu est mutatio, aut in neutro.

Dices cum Suarez, disputatione 30. Metaphysicæ, sectione. 9. num. 55. immutabilitatem scientiæ visionis in Deo non fundari in immutabilitate diuinæ voluntatis, & ita etiàm si per impossibile Deus inciperet velle aliquid de nouo, aut desineret velle, quod ab æterno voluit, adhuc scientia visionis esset inuariata, quia ex æternitate cognosceret tale decretum, vt de nouo futurum, & mutationem in eo futuram pro suis temporibus, eo modo quo de voluntate creata hæc eadem inuariabiliter cognoscit. 53 *Suarez.*

Sed contra hoc est, quod iste nouus actus diuinæ voluntatis in tempore habitus, aut iste nouus respectus diuinæ voluntatis ad illam creaturam de nouo in tem-

tempore volitum, non fuit volitus ab æterno, vt ſupponitur, ergò non habuit ab æterno rationem futuri, ergò non potuit eſſe cognitus à Deo ab æterno per ſcientiam viſionis, ſed præciſè per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ ſub ratione poſsibilis, hæc ſecunda conſequentia patet, & prima probatur, quia, vt ſæpè dictum eſt, futuritio rei ſupponit diuinam voluntatem præuiam, ſicut effectus ſupponit ſuam cauſam, nec eſt ſimile de mutatione actuum volũtatis humanæ, quia hęc ſupponit actum liberum Dei ab æterno, quo talis mutatio eſt volita, ideò cognoſcitur abæterno per ſcientiam viſionis, quamuis ipſa mutatio in tempore exerceatur.

54 *Vazquez* Ideò ad confirmationem argumenti, dices ſecundo cum Vazquez in præſenti diſputatio. 64.cap.3.num.23. non eſſe de ratione ſcientiæ intuitiuæ ferri in rem præſentem, ſed ſatis eſſe terminari ad rẽ non abſtractam ab exiſtentia, ſed exiſtentem ſuo tempore, in quam ſolutionem inclinat etiam Molina loco citato. *Molina.*

Scot. Sed neque iſta ſolutio placet, quia vt optime docuit Scotus in 2.diſtinctio.3. quæſtio.9. ...ad quæſtionem igitur, notitia abſtractiua illa eſt, quæ non tantum fertur in rem abſtractam ab eſſe, ſed etiã à præſentia, ita vt licèt intellectus terminetur ad rem, etiam vt exiſtentem, in quacumque temporis differentia, ſi tamen nõ terminetur ad illam, vt ſibi præſentem realiter, non dicetur viſio, aut intuitio quæ doctrina poteſt manifeſtis exemplis conuinci, nam primo Aſtrologus cognoſcit euidenter eclypſim exiſtentem in alio emiſpherio, & tamen non dicitur habere notiam intuitiuam illius, ſed ſolùm abſtractiuam. Secundò, quia Prophetæ per reuelationem, & nos per fidem habemus notitiam miſterij Trinitatis, & cognoſcimus tres perſonas actu exiſtere in eadem eſſentia, & tamẽ nullus admittet Prophetas habuiſſe, aut fideles habere notitiam intuitiuam miſterij Trinitatis, aut Incarnationis, ſed ſolum habuiſſe notitiam abſtractiuam. Tùm tertiò quia ſpecies, qua quis recordatur Patrem, vel amicum ſuum abſentem viuere, repræſentat illum exiſtentem, & tamèn non repræſentat illum intuitiuè, ſed ſolùm abſtractiuè, eò præciſè, quod non repræſentat illum vt præſentem, ergò ad rationem ſcientiæ intuitiuæ, ſeu viſionis non ſatis eſt terminari ad rem exiſtentem in aliqua differentia temporis, & etiam præteritis, ſed neceſſariò requiritur terminari ad rem actu præſentem, & realiter obiectam ipſi cognoſcenti.

Et confirmatur, quia ſi ad rationem cognitionis intuitiua ſufficit terminari ad obiectum in ordine ad exiſtẽtiam habitam, vel habendam, ſequitur quod cognitio noſtra terminata ad res præteritas, & futuras, ſit etiam dicenda intuitiua, quod adeò falſum eſt, vt probatione non indigeat, aliàs dicendum eſſet nos modo intueri Adamum, & Antichriſtũ intuitione intellectuali, ſiquidem eos cognoſcimus in ordine ad exiſtentiam præteritam, & futuram.

Oppoſitam ſententiam noſtræ concluſioni docuerunt omnes, qui negant præſentiam realem futurorum in æternitate quos retulimus ſuprà in hoc artic. diſputatione 1.dubio vltimo, ſpecialitèr tamèn Molina, & Vazquez locis citatis in hoc dubio, vbi dicunt, quod etiam ſi admittatur talis pręſentialitas, adhùc tamen illa eſt impertinens ad certitudinẽ, & infallibilitatem ſcientiæ, qua à Deo futura cognoſcuntur. 55 *Molina.* *Vazquez.*

Pro qua ſententia arguitur primo, ſcientia futurorum certa, & infallibilis in Deo præcedit ordine rationis præſentiam illorum in æternitate, ergò certitudo diuinæ ſcientiæ non poteſt ſumi à tali præſentia, imò eſt impertinens ad illam, conſequentia videtur euidens, quia effectus non præcedit ſuam cauſam, aut rationem formalem, & antecedens probatur, quia decretum, quo Deus vult res fore præcedit exiſtentiam, ſeù præſentiam illarum in æternitate, cum ſit cauſa talis exiſtentiæ, ſeù præſentiæ, ſed in tali decreto cognoſcit Deus certò, & infallibiliter ipſa futura, vt oſtendemus infrà in alio dubio, ergò antecedentèr ad exiſtẽtiam, & præſentiam rerum in æternitate, præſupponitur in Deo certa, & infallibilis cognitio illarum.

Pro ſolutione notandum eſt Deum ex duplici capite (quãtum ad pręſens attinet) habere certam, ac infallibilem cognitionem futurorum contingentium, primo in decreto ſuæ voluntatis, ſeù in ſua eſſentia diuina, vt determinata per

decretum, in qua tanquam in prima causa efficaciter, ac inimpedibiliter determinata cognoscit futura contingentia formalissime, vt futura sunt. Secundò in ipsa æternitate, in qua nō cognoscuntur vt in causa, sed vt iã actu in se ipsis, & vt Deo præsentia, qui modus cognitionis superaddit diuinæ scientiæ quendam alium modum certitudinis, qui si deficeret, ex suppositione quod res sint futuræ, esset quodammodò imperfecta.

Quo posito respondetur in forma ad argumentum, distinguendo antecedens, & concedendo illud, si intelligatur de certitudine scientiæ futurorum, prout sunt in sua prima causa determinata ad illorum productionem, sed tùnc neganda est consequentia, quia vltra illam certitudinem, est alia, nempè cognitionis terminatæ ad futura in se ipsis, & vt extra causas, quæ necessariò desumitur ex eorum præsentia in æternitate, si vero antecedens intelligatur de certitudine scientię futurorum in se ipsis, negandum est antecedens, cuius probatio solùm cōuincit de priori certitudine, non vero de posteriori.

56 Arguitur secundo, scientia Dei nullam potest accipere perfectionem à creaturis, ergo nec certitudinem, quæ est maxima eius perfectio, sed pręsentia rerum in æternitate est quid creatum, ergò à tali præsentia non potest certitudo diuinę scientiæ desumi.

Respondetur certitudinem scientiæ non sumi à pręsentia, quam habent res in tempore, sed ab ea, quã habẽt in ęternitate, quæ præsentia non est quid creatum, sed increatum.

Sed objicies, futura non sunt præsentia in æternitate per aliam præsentiam, quam per illam eandem, quam habitura sunt in tempore, quia, vt supra dictum est, non continentur in æternitate, nisi media eorum duratione propria, ac mensura, sed hæc est quid creatum, ergò.

Respondetur notando, quod cum pręsentia rerum in æternitate includat relationem mutuam ex parte vtriusque extremi, nempè ex parte ipsius æternitatis ad res sibi pręsentes, & ex parte ipsarũ rerũ ad æternitatẽ, cui sunt præsentes; hinc est, quod talis pręsentia possit dupliciter cōsiderari; vno modo ex parte ipsarum, & alio modo ex parte ipsius æternitatis, si primo modo consideretur; nẽpè quatenùs ipsę res per suammet existentiam creatam, quam habuerunt, aut de pręsenti habent in tempore, aut de futuro habebunt, dicuntur esse præsentes æternitati, non est ratio, propterquam Deus certò cognoscat futura, quamuis dici possit conditio requisita, & ita certitudo diuinæ scientiæ non sumitur ex tali præsentia eo modo considerata, quia, vt optime conuincit argumentum, sequeretur perfectionẽ diuinę scientię sumi à creatura. Si verò consideretur huiusmodi pręsentia ex parte ipsius æternitatis, quatenùs æternitas ob suam infinitatem, & inuariabilitatem habet sibi præsentia simul omnia tempora, & ea, quæ tempore mensurantur, prout sic illa præsentia est aliquid infinitum, & increatum identificatum cum ipso Deo, & ita potest esse ratio certitudinis diuinæ scientiæ.

Arguitur tertiò, Deus non cognoscit certiùs futura, quàm possibilia, sed certitudo cognitionis possibilium non sumitur ab aliqua eorum præsentia reali, vt patet, ergò nec certitudo cognitionis futurorum. 57

Respondetur negando consequentiã, & ratio discriminis est, quod ad certitudinem scientiæ possibilium minus requiritur quã ad certitudinẽ scientiæ futurorum, nam ad hoc secundum requiritur quod præsupponatur aliquis actus liber Dei circa rerum futuritionem, quo posito statim inseparabiliter ponitur præsentialitas rerũ in ęternitate; ad primũ vero non requitur talis actus liber pręuius.

Arguitur quartò, & vltimò, in Deo verè, & formaliter est certa, & infallibilis præscientia futurorum, ergo certitudo huius præscientiæ non potest sumi à præsentia ipsorum futurorum in æternitate, cōsequentia videtur certa, quia præscientia significat rem esse priùs scitam, quàm actu existentem, antecedens verò probatur, tùm auctoritate sacrę Scripturę ex illo Sapientię, 19. pręsciebat enim futura illorum, & ad Romanos, 8. quos pręsciuit, & prædestinauit, tùm etiàm testimonijs Sanctorum Patrum, D. August. 5. de Ciuitate cap. 9. & 10. & de prædestinatione, & gratia, cap. 5. D. Hieronymi ad Ephesios, 1. & Ezechielis 2. & 16. & lib. 3. contra Pelagianos, D. Cyrilli, lib. 9. in Ioannem. capit. 19. & idem docent D.

Sapien. Rom. 8. D. Aug. D. Hier. D. Cyril.

Magist. Sentent. D. Thom. & Scholastici cum Magistro in. 1. distinctione. 36. & 38.

Et confirmatur, quia Deus certò, & infallibiliter cognoscit futura contingentia formalitèr loquendo, vt futura contingentia sunt, ergo ratio cognoscendi ea infallibiliter non est eorum præsentia in æternitate, antecedens videtur certum, & consequentia probatur, quia aliàs illa cognitio non esset futurorum, sed præsentium.

Respondetur negandum esse antecedens, si præsciẽtia significet prioritatem in ipsa æternitate, quia Deus non cognoscit futura duratione aliqua reali, etiã instantanea, antequàm sint in æternitate, vnde in hoc sensu D. Augu. lib. 2. ad Simplicianum, quæst. 2. Anselmus de casu diaboli, cap. 21. & Boetius, 5. de consolatione; prosa vltima, negant in Deo præscientiam, eò quod illi sunt omnia præsentia in æternitate, & nullo modo secundùm se fertur in futura. Neque testimonia sacræ Scripturæ, & Sanctorũ in contrarium adducta conuincunt, quia procedunt de præscientia in alio sensu statim explicando, si verò præsci.entia significet antecessionem æternitatis ad tempus, admittendum est antecedens, nempè in Deo esse præscientiam, quia cognouit res ab æterno, antequàm ij se sint in tempore, vt optime probatur ex adductis testimonijs, sed neganda est consequentia, cuius probatio solùm procedit de præscientia in hoc secundo sensu, & non in primo, quod necessarium esset, vt aliquid conuinceret.

D. Aug. D. Anselm. Boetius.

Ad confirmationem dico Deum cognoscere futura, vt futura nobis, non verò vt futura sibi, vel cognoscere futura, vt futura in sua propria duratione, & mensura temporis, non vero vt futura in æternitate.

DVBIVM .VI.

Utrùm cognoscat ea in decreto suæ diuinæ voluntatis, seu in sua essentia, vt determinata per tale decretum?



CONCLVSIO est affirmatiua, quam docent Ricardus in. 1. distinctio. 38. artic. 1, quæst. 5. Scotus ci. distinctione 39. quæst. vnica, & in quodlibetis, quæst. 14. Herbeus ibidem quæst. vnica, & distinctione 46. q. 2. Caietanus, Bañez, & Zumel in præsenti, consentit Suarez referendus dubio sequenti, & videtur D. Thomæ in hoc artic. & alibi, vbi docet Deum cognoscere futura in suis causis, quarum prima, & potissima est sua voluntas determinata per actum liberum, fauet Diuus Hilarius lib. 9. de Trinitate, dicens: *Quæ Deus facit vt decreuit in sua voluntate cognouit.* 58

Ricard. Scotus. Herbeus Caiet. Bañez. Zumel. Suarez. D. Tho. D. Hila.

Hæc conclusio, quantum attinet ad futura libera, quæ ex sola diuina voluntate pendent, sine vlla cooperatione voluntatis creatæ, vt; verbi gratia, creatio mundi, & alia, quæ Deus se solo sine ministerio causarum secundarum operatur, adeò certa est, vt à nemine possit negari, cuius ratio est, nam effectus certò; & à priori cognoscitur in sua causa vnica, & totali non impedibili, sed decretum diuinæ voluntatis circa huiusmodi futura est causa vnica, & totalis illorum, eaque non impedibilis, ergo; consequentia cùm maiori patet, & minor, quantum ad primam partem, nempè diuinam voluntatem esse causam vnicam, & totalem illorum effectuũ, qui à sola sua voluntate pendent, est euidens, & quantum ad secundam partem probatur, quia decretum efficax Dei non est impedibile ab extrinseco, iuxta illud Rom. 9. *Voluntati eius quis resistet?* neque est impedibile ab intrinseco, sicut humana voluntas, quæ natura sua est mutabilis, nam ex suppositione, quod Deus semel statuit aliquid facere, si à tali decreto desisteret, mutaretur, quod diuinæ voluntati repugnat. Rom. 9.

Quantum verò attinet ad futura libera, quæ non pendent ex sola Dei voluntate, sed etiam ex cooperatione liberi arbitrij creati, vt lectio mea crastina, & alia huiusmodi, apertè colligitur ex illo Esaiæ, 14. *Iurauit Dominus exercituum, dicens, si non, vt putaui ita fiet, & quomodo mente tractaui, ita eueniet vt conteram Assyrium in terra mea*, & paucis interpositis subditur: *Hoc consilium quod cogitaui super omnem terram. Dominus enim exercituum decreuit, & quis poterit infirmare? & ma-* Isai. 14.

& manus eius extenta, & quis auertet eam? Hactenus Propheta vbi ex eo dixit Deus contritionem Assyriorum certò, & infallibiliter futuram, quia ipse eam decreuerat, cui nemo resistere potest, ergò in suo decreto eam certo cognouit.

Nec verum est, si dicas hunc effectum pendere à sola diuina voluntate; quia talis contritio pendebat, etiam à voluntate ipsorum Assyriorum, qua libere venerunt in terram Domini, in qua conterédi erant.

59 Ratio autem à priori est, quod essentia diuina, vt determinata per decretum liberum, est causa efficiens omnium futurorum, etiam eorum, quæ simul pendent à voluntate creata, vt suppono de fide, ergo, vt ita determinata per tale decretum continet omnia futura; ergo in ea comprehensa, vt ita determinata, cognoscit Deus tanquam in causa certò, & infallibiliter omnia futura, prima consequentia patet, quia omnis causa efficiens præcontinet suos effectus, atque ita sicut essentia diuina ratione suæ omnipotentiæ continet naturaliter omnes res possibiles, ita ratione decreti liberi continet liberè omnes res futuras, vt futuræ sunt, & secunda consequentia probatur, quia qui comprehendit aliquam causam, cognoscit in ea omnes effectus, qui in illa cōtinentur, sicut qui comprehendit principia cognoscit omnes conclusiones, quæ ex eis principijs possunt deduci, vt ostẽdimus suprà art. 5. dub. 6.

Notandum est tamen, quod cùm decretum liberum Dei sit ratio formalis cōstituens diuinam essentiam in ratione causæ liberæ continentis ipsa futura, vt sic, etiam est ratio formalis, & non sola conditio cognoscẽdi ea in essentia, cùm futura non cognoscantur in illa, nisi vt in causa.

Et confirmatur, quia quidquid Deus efficaciter vult, certò & infallibiliter erit, ergo implicat cōtradictionem, quod Deus intueatur actum, quo vult efficaciter fieri futura contingentia, quæ etiam à volũtate creata pendent, & quod in illo, & ex vi illius non cognoscat certò, & infallibiliter illa esse futura, consequentia videtur euidens, & antecedens probatur, quia non stat, quod Deus efficaciter vellit aliquid fieri à voluntate creata, & quod illud non fiat, vt conuincitur ex illo Psalm. 134. *Omnia quæcumque voluit Deus fecit in cælo, & in terra*, & ex illo ad Rom. 9. *Voluntati eius quis resistet?* quod autem hæc testimonia intelligantur nō solùm de his futuris, quæ pendent à sola voluntate Dei, sed etiam de illis, quæ pẽdent ab vtraque volũtate diuina, & creata probat eleganter D. August. in Enchiridio. ad Laurentiũ, cap. 95. vbi vt ostendat quam certa, immutabilis, ac efficacissima sit voluntas Dei erga adultos, quos vult saluos fieri, quorum salus non à sola Dei voluntate, sed à libero etiam illorum consensu pendet, adducit prædicta verba Psalm. *Omnia quæcumque voluit Deus fecit*, & ait, *quod non esset verum, si aliqua voluit facere, & non fecit, & quod est indignius, ideò non fecit; quia nè fieret quod volebat omnipotens, voluntas hominis impediuit*, & cap. 96. sequenti addit: *Hoc nisi credamus periclitatur ipsum nostræ fidei confessionis initium, quà nos in Deum Patrem omnipotentem credere confitemur, neque enim veraciter ob aliud vocatur Omnipotens, nisi quia quidquid vult potest, nec voluntate cuiuspiam creaturæ voluntatis Omnipotentis impeditur effectus*, hactenus Aug.

Psa. 134

Rom. 9.

D. Aug.

60 Dices, Deum non velle efficaciter, nec prædefinire futura contingentia, quæ pẽdent à causis liberis antecedenter ad visionem concursus ipsarum causarum, vt supponit argumentum propositum, sed solùm velle illa voluntate inefficaci, & impedibili, ac indifferenti quantum est ex se ad vtramque partem, & ità non posse in ea, vt ita antecedenti cognoscere certò, & infallibiliter prædicta futura, nisi simul videat concursum ipsius volũtatis creatæ.

Sed præterquàm, quod hæc solutio manet satis impugnata ex testimonijs adductis Esaiæ, 14. ad Rom. 9. & Psalm. 134. adiuncta doctrina D. August. specialitèr eam impugnabimus dubio sequenti.

Ideò dices secundò, ex efficacia diuini decreti solùm sequi, Deum ratione illius cognoscere futura quantùm ad, *an est*, non verò quantùm ad *quid est*.

Sed contrà, quia Deus in sua essentia, vt in causa, ratione omnipotentiæ cognoscit omnia possibilia, non solùm quãtùm ad *an est*, sed etiàm quantùm ad *quid est*, eò quod in essentia continentur omnia

omnia quantum ad suas quidditates, & essentias,& rationes formales quantum
60 uis infimas, vt dictum est suprà artic. 5.huius quæstionis, ergo eodem modo cognoscit futura in sua essentia, vt in causa libera ratione liberi decreti, non solùm quantum ad, *an est*, sed etiàm quantùm ad *quid est*: probatur consequentia, quia non minùs continet essentia diuina, vt causa libera adiuncto actu suæ voluntatis omnes effectus futuros, & eorum quidditates quantùm ad omnes rationes genericas, specificas, & indiuiduales, quàm continet eos vt possibiles antecedentèr ad actum liberum,igitur sicut in essentia, vt sic, cognoscit Deus possibilia quantum ad *quid est*,etiàm in eadem sua essentia, vt determinata per actum liberum, cognoscit futura quantum ad *quid est*.

Et confirmatur quia Deus non cognoscit futura in suo decreto eò præcisè, quod decretum respicit, & terminatur ad ipsa futura, nam ita verum esset quod solùm cognosceret futura quantùm ad *an est*, sicut qui comprehendit vnum relatiuum cuiuscumque generis, nempè Patrem, aut potentiam; non necessariò cognoscit terminum, nempè Filium, aut obiectum quantum ad *quid est*, sed sufficit cognoscat illum quantum ad *an est*, sed Deus cognoscit futura in suo decreto, quia re vera continentur in illo, vt in causa,vndè implicat decretum comprehendi,quin cognoscantur futura quantum ad *quid est*.

Ideò dices tertiò, Deum non esse causam vnicam, & totalem meæ volitionis, siquidem mea volitio causatur,etiam a mea voluntate, & ita meam volitionem non contineri in diuina voluntate vt in causa totali,& adęquata,& consequentèr non posse in ea sola cognosci.

Sed contrà hoc est, quia nihil est in mea volitione causatum à mea voluntate,quod non sit etiam causatum immediatè à Deo,vt suppono de fide.aliàs aliquid reale physicum esset in rerum natura,cuius Deus non esset immediata causa,ergo quidquid est in mea volitione libera,reale & physicum continetur in diuina voluntate,vt in causa & cõsequenter potest in ea cognosci.

Contrariam sententim nostræ conclusioni docuerũt Capreolus in 1.distinctione 38. artic. 2. quæstio. 1. ad argumenta Durandi cõtra primam conclusionem,Palatius ibidem quæstio.2.circa finem,in dubio apendice: & Franciscus à Christo,ibidèm distinctione, 39.quæst. 6.vbi dicunt rationem,in qua Deus cognoscit certò, & infallibiliter futura contingentia esse vnicam dumtaxàt, nimirum actualem præsentiam, seù existentiam in æternitate, ita vt ea ablata, per possibile, vel impossibile, non posset cognitio Dei circa futura contingentia esse infallibilis, & certa, ex Auctoribus autèm, qui non admittunt huiusmodi præsentiam in æternitate, Vazquez in præsenti disputatione 65.cap.2.asserit Deum non cognoscere futura contingentia in suo decreto libero,nec ex illo scientiam Dei posse sumere certitudinem,& infallibilitatem: Molina verò in præsenti disputatione 13. loquitur sub distinctione,& dicit,Deum in prædefinitione suæ voluntatis cognoscere ea futura libera,quæ pendent ex sola sua operatione sine cooperatione voluntatis creatæ;ea verò futura contingentia, quæ operatur mediante causa secunda contingenti non cognoscere intali prædefinitione,quia non prædeterminat illa. 61

Capreol. Palacius

Francis. à Christo

Vazquez

Molina.

Arguitur primò, pro hac sententia posito decreto diuinæ voluntatis, quo Deus efficacitèr vult me liberè loqui, adhùc mea voluntas manet libera, & indifferens, vt velit loqui, vel non loqui, ergò in tali decreto diuinæ voluntatis non potest certò, & infallibilitèr cognosci quid sit mea voluntas volitura.

Respondetur negando consequentiam, quia licèt posito illo decreto adhùc voluntas mea indifferens, & libera manet, etiàm in sensu composito, vt nũc suppono;nihilominùs ratione talis decreti,est infallibiliter volitura liberè id,quod Deus decreuit, propter efficatiã,& suauitatẽ diuini decreti,quæ consistit in hoc,vt talis operatio meę voluntatis fiat,& quod liberè fiat, vt latè diximus in tractatu de auxilijs, atque ita benè potest cognosci mea libera loquutio in ipsa prima causa determinata, licèt causa proxima sit indifferens.

Argui

62 Arguitur secundo, ex Vazquez loco citato, num. 11. decretum liberum Dei nihil addit supra diuinam essentiam, nisi solam relationem rationis, sed in essentia nuda nō potest Deus cognoscere futura, vt suppono, ergò nec in essentia, vt determinata per decretum, maior videtur certa, quia si adderet aliquid reale, sequeretur in Deo esse aliquam perfectionem realem, quæ potuit non esse, & consequentia probatur, quià essentiam diuinam continere futura, & esse medium, in quo cognoscantur, est aliquid reale, ergò non potest ei conuenire ratione alicuius entis rationis.

Et confirmatur primò, quia Deus non cognoscit entia rationis, ergo nec cognoscit futura in suo decreto, antecedens videtur certum, quia entia rationis solùm sunt obiectiuè in intellectu, à quo finguntur, constat autem Deum non formare entia rationis; consequentia vero probatur, quia decretum liberum Dei supra nudam essentiam diuinam non addit, nisi respectum rationis dumtaxàt, sed medium, in quo Deus cognoscit futura, debet esse medium cognitum, vt ostendimus supra articulo, 5. ergò.

Confirmatur secundò, quia licèt admittamus Deum cognoscere suam essentiam, & voluntatem sub illo respectu rationis ad futura, adhùc ille respectus non potest esse Deo ratio cognoscendi futura, nec medium cognitum, in quo ab eo cognoscantur, quin potiùs ipsa futura debent priùs ab illo cognosci; quàm talis respectus, ergo Deus non cognoscit futura in suo decreto, consequentia patet, quia decretum nihil aliud est, quàm ipsa essentia Dei, aut eius voluntas cum illo respectu, & antecedens probatur, quia relatio consequitur ad fundamentum, & terminum, ergò prius ratione est, quod creaturæ sint futuræ, quàm quod in essentia, & bonitate Dei sit respectus ille ad creaturas, vt ita futuras: & eodem modo priùs ratione debent esse futura cognita, quàm cognoscatur talis respectus, & quàm intelligatur decretum Dei esse cognitum, siquidem cognito fundamēto, & termino cognoscitur relatio, ergo respectus ille non potest esse ratio cognoscendi futura, & consequentèr nec ipsum decretum, sed potius è conuerso.

Respondetur maiorē esse falsam, quia vt diximus suprà artic. 5. huius quæstionis, dubio 6. in solutione ad 3. decretū liberum Dei addit suprà nudam essentiam aliquid reale, non quidem actu, & à parte rei ab ea distinctum, sed solùm distinctum virtualiter; ratione cuius essentia diuina constituitur in ratione causæ realis respectu futurorum, & in ratione medij, in quo possunt cognosci. 63

Ad primam confirmationem, etiàm admisso antecedenti, quod tamen negauimus suprà artic. 9. dubio 2. respondetur negando consequentiam, ad cuius probationem iam dictum est actum liberum Dei non addere essentialitèr relationem rationis ad futura, sed aliquid reale virtualitèr distinctum. & certè vt optime ostendit Suarez lib. 1. de scientia absoluta futurorum contingentium, aut hoc argumentum nihil probat, aut probat Deum in se ipso non cognoscere suum decretum, quo nihil absurdius dici potest, nàm vel respectus iste rationis ad futura, quem decretum liberum addit suprà essentiam, est de intrinseca ratione, & conceptu essentiali ipsius decreti, ita vt non possit decretum, vt sic, intelligi, nisi simul etiam ipse respectus cognoscatur, vel non est de intrinseca ratione, & conceptu essentiali illius: Si primum, sequitur Deum non cognoscere sua decreta, cùm non cognoscat, vel fingat illum respectum, qui est de intrinseca ratione decreti: Si secundum, ergò potest cognosci à Deo tale decretum non cognito respectu rationis, & consequenter in illo decreto, vt in causa possunt cognosci futura, & sic nihil probat argumentum.

Ad secundam confirmationem patet ex dictis solutio, nam cum actus liber non consistat essentialiter in illo respectu, neque adæquatè, neque inadæquatè, ex eo quod Deus in suo decreto futura cognoscat, non sequitur, quod talis respectus sit ei ratio cognoscendi futura, nec quod sit medium, in quo cognoscantur. Quod si respectus ille pertinet intrinsece, & essentialiter ad decretum, vt Auctor huius argumenti videtur supponere, apertè sequitur, vt notat idem

idem Suarez, quòd etiã probaret decretum non esse causam futuritionis rerũ, sed potiùs è cõuerso ex eo quod res sunt futuræ, esse in Deo tale decretum circa illarum futuritionem, siquidem ex tali rerum futuritione, quasi resultat respectus ille rationis, per quem formaliter, & completiuè, constituitur tale decretum liberum.

64 Arguitur tertiò, Deus non potest cognoscere certò & infallibiliter futura contingentia, vt futura sunt, ergò non potest ea cognoscere, vt sunt in suo decretò tamquam in causa, consequentia videtur certa, quia futura, vt futura, sunt illa, quæ nondùm sunt in se ipsis, sed quę sunt in suis causis, vt docet D. Thom. in hoc art. antecedens probatur, quia futura contingentia, sub ratione futuri contingentis non sunt certò, & infallibiliter scibilia, vt docet D. Thom. in hoc artic. & quæstio. 2. de veritate, artic. 12. in corpore.

D. Tho.

Respondetur negando antecedens, quia, vt dictum est, Deus re vera cognoscit futura contingentia, vt sic, & quæ sunt talia quo ad nos, licèt quo ad ipsum non sint futura secundum aliquam realem durationem, in qua sit diuina cognitio, & non sint ipsa futura, quia, vt dictum est, cum diuina cognitio mensuretur æternitatè, coexistit rebus existentibus in omni temporis differentia: Possunt tamen dici quodammodo futura, etiam quo ad ipsum, non quidem duratione aliqua reali, quia inter cognitionem Dei, & ipsa futura non est aliquis ordo prioris, & posterioris respectu propriæ mensuræ talis cognitionis, sed possunt dici respectu illius futura, quatenus decretum liberum Dei, in quo cognoscuntur, est causa futuritionis illorum, & consequenter priùs solà causalitate, & natura, quam ipsa futura sint præsentia Deo in æternitate. Quando verò D. Thom. docet futura contingentia, vt sic non esse cognoscibilia intelligitur de huiusmodi futuris, vt habent esse in suis causis impedibilibus, quia vt sic non habent esse fixum, aut determinatum, quod possit subdi certæ & infallibili cognitioni Dei; non autem intelligitur de futuris contingentibus, vt habent esse in prima causa iam in impedibiliter determinata ad eorum productionem, nec propter hoc amittunt rationem futuri contingentis, vt partim dictum est supra, & iterum dicemus infrà.

Arguitur vltimò, Deus certò, & infallibiliter cognoscit nostra peccata futura, sed non potest cognoscere ea in decreto libero suæ voluntatis, ergò; maior est de fide, & minor probatur, quia Deus non vult efficaciter peccata fieri, vt definitur in Concilio Tridentino, Sessione sexta, Canone, 10. & 17. 65

Respondetur negando minorem, & ad probationem quod licèt in Deo non sit decretum efficax, quo velit peccata fieri, est tamen duplex aliud decretum efficax, ratione cuius potest cognoscere peccata futura: vnum est, quo efficaciter vult actum peccati pro materiali, nam cùm sit causa illius, & nihil causet nisi per intellectum, & voluntatem, consequens est, vt illum efficaciter velit, & quia ad entitatem talis actus, vt eliciti à voluntate humana, sequitur necessariò malitia moralis, ideò Deus cognoscendo suum decretum efficax, quo vult entitatem talis actus eliciti à voluntate humana, cognoscit etiam deformitatem, & malitiam illius, quod autèm ex hoc non sequatur Deum esse causam peccati, non est huius loci. Alterum est, quo efficaciter vult permittere tale peccatum, & licèt talis permissio non inferat necessitatem peccandi, cùm adhùc illa posita sit homini liberum peccare, & non peccare, quia tamen ex tali permissione sequitur infallibiliter peccatum propter fragilitatem humanæ voluntatis, ideò cognoscendo suam permissionem cognoscit Deus certò, & infallibiliter ipsum peccatum: Quod autem ex diuina permissione sequatur peccatum infallibiliter, conuinci potest tùm ex illo Psalm. 80. *Dimisi eos secundùm desideria cordis eorum: ibunt in adinuentionibus suis*, tùm etiam ex illo D. August. in Psalm. 70. *Sicut vita corporis anima, ita animæ vita Deus: quomodo si anima deserat moritur corpus, sic anima moritur si deserit Deus*, & hoc secundo modo, nempe ex voluntate permittente cognoscit Deus peccata etiam omissionis puræ, quæ nullum habent adiunctum

Psal. 80.

D. Aug.

ctum actum, qui sit eorum causa, vel occasio, vnde licet Deus non cognoscat peccata in suo decreto, vt in causa, quia volitio efficax actus peccati pro materiali, nec volitio permittendi est causa ipsius peccati pro formali, vt peccatum est, cognoscit tamen ipsa peccata ex vi sui decreti, simplici quodam intuitu, & absque discursu aliquo formali ex parte ipsius intellectus diuini, quamuis non sine virtuali discursu incluso in ipso obiecto, nam hæc est infallibilis consequentia, si Deus permittit aliquem peccare, ille peccauit; sed Deus scit se habere actũ, quo vult permittere aliquem hic, & nũc peccare, ergo in tali actu, aut ex illius vi cognoscit Deus illum peccaturum.

DVBIVM VII.

Vtrùm decretum liberum Dei efficax sit prima ratio cognoscendi futura?

66 ONCLVSIO est affirmatiua, & meo iudicio debet esse omnino certa, ratio est, quia decretum liberum, & efficax Dei est prima causa futuritionis omnium rerum, ergo est prima ratio certò cognoscendi omnia futura; antecedens patet, quia cum Deus sit prima causa cuiuscumque entitatis creatæ, & existentis eodem modo est prima causa futuritionis cuiuscumque entitatis antequam existat, & consequentia probatur, quia causa est medium, & ratio, in qua cognoscuntur effectus futuri producendi ab ipsa, ergo prima causa est prima ratio cognoscendi eadem futura certò, & infallibiliter.

Suarez. Dices cum *Suarez*, libr. 1. de scientia absoluta futurorum, capite. 6. num. 6. Deum non velle absoluto, & efficaci decreto quod actus liber meæ voluntatis sit futurus, nisi præsupposita per scientiam mediam cognitione determinationis meæ voluntatis, ita vt prius per talem scientiam videat me liberè operari posita tali conditione, quam ipse efficaciter decernat illam meam operationem esse futuram.

Sed contrà, quia ex hac solutione sequitur hanc propositionem esse veram, ideò Deus vult & decernit me velle legere; quia ego volo, aut uoliturus sunt legere, & hanc propositionem esse falsam, ideò ego volo, aut uoliturus sum legere, quia Deus vult, & decernit me legere, sed hoc dici non potest, ergo: sequela est euidens, & minor probatur, quia rursus sequeretur quod voluntas creata esset prima causa, & prima radix futuritionis sui actus, & Deus esset causa secunda illius, siquidem prima inchoatio talis futuritionis non à Dei voluntate, sed ab humana prouenirèt.

Et confirmatur, quia in tempore præsenti hæc mea lectio, aut volitio pendet ex voluntate efficaci Dei vt ex prima causa suæ existentiæ, ergo etiàm eius futuritio ante hoc instans pendet ex eadem Dei voluntate efficaci, vt ex prima causa.

Confirmatur secundò, quia non minùs causa libera creata subordinatur in agendo Deo, vt primæ causæ, quam causa naturalis, sed hęc operatur, quia Deus vult, & non è conuerso Deus vult illam operari, quia ipsa operatur, ergo etiàm causa libera operatur, quia Deus vult, & non è conuerso.

Confirmatur tertiò, quia in actibus supernaturalibus hæc est vera ideò iste credit: & sperat, quia Deus dat illi auxilium efficax ad credendum, & sperandum; & hæc est falsa, ideò dat Deus illi auxilium efficax ad credendum, quia ipse credit, maximè cum ex doctrina D. August. Epistola. 107. & pluribus alijs in locis Deus per gratiam suam faciat, vt velimus. D. Aug.

Dices, quod licèt Deus non sit prima causa futuritionis mei liberi actus ratione decreti efficacis, quod subsequitur scientiam mediam, est tamen prima causa illius ratione alterius voluntatis inefficacis, quæ antecedit scientiã mediã; nam ad talem scientiã, qua Deus scit me volituRũ ex Hypotesi, præsuppo- 67

supponitur voluntas Dei, qua vult dare mihi auxilium, & concursum ad quidquid ego voluero facere, non tamen determinando quod tale auxilium, & concursus sit ad istum, aut illum actum determinatè, nec respectu huius, aut illius determinati obiecti, sed vel præscindendo ab illis, vel respectu huius determinati actus, & obiecti sub conditione, si voluntas voluerit, & respectu alterius actus, & obiecti, si voluntas similiter voluerit, & ista voluntas Dei conditionata, quæ præcedit consensum meum, est prima radix, & prima causa futuritionis mei consensus, & sit absoluta, & efficax posita conditione, nempe quod ego velim operari.

Sed contrà, quia falsò dicitur hunc meum actum liberum in specie, & in indiuiduo esse futurum, quia Deus vult illum ea voluntate conditionali; ergo ratione illius voluntatis non potest saluari quod Deus sit prima causa futuritionis talis actus. Consequentia patet, & antecedens probatur, quia per illam voluntatem non vult Deus istum actum determinatè, potius quà contrarium, aut eius omisionem; siquidem illa voluntate solùm vult dare auxilium, & concursum homini, vt liberè velit, aut non velit, vel vt velit hoc, aut illud prout ipse sua voluntate liberè se determinauerit, ita vt quantum est ex parte ipsius diuinę voluntatis pro illo signo, in quo ponitur obiectum scientiæ mediæ, non sit magis futurus hic actus, quàm eius omisio, aut quàm actus alius, quia hoc relinquitur arbitrio humanæ voluntatis, ergo falsò dicitur; ideo voluntatem creatam elicere, aut elicituram esse ex Hypotesi hic & nunc istum actum numero, & specie, quia Deus id vult illa voluntate antecedenti; ergo nullo modo saluatur quod ego velim, quia Deus vult.

Et confirmatur, quia licèt admitteremus illam voluntatem Dei conditionatam esse primam causam, & radicem futuritionis actuum liberorum voluntatis creatæ quasi in communi, & inconfusè, seu vagè, & indeterminatè; non tamen potest verificari quod distinctè, & in particulari sit causa futuritionis huius determinati actus, potius quàm alterius; siquidem per illam voluntatem solùm vult Deus fore meum actum liberum hunc, aut illum, aut omisionem vtriusque, prout voluntas mea voluerit.

Oppositam sententiam nostræ conclusioni tenet Suarez loco citato, vbi existimat prædefinitionem efficacem Dei non posse esse primã rationem cognoscendi futura libera, sed necessariò supponere aliam priorem, nimirum obiectum scientiæ mediæ, in quo, prius ratione, quàm aliquid absolutè prædefiniat, cognoscit quam partem sit voluntas creata pro sua libertate electura.

Fundamentum huius sententię sumitur ex necesitate ponendi scientiam mediam, ne Deus suis absolutis & efficacibus decretis, ac prædefinitionibus auferat libertatem voluntatis creatæ, ideo eius solutionem remittimus ad vltimam disputationem huius articuli.

DVBIVM VIII.

Vtrùm cognoscat ea in ipsa causa secunda proxima; quæ est auxilium seu prædeterminatio Dei efficax.



ONCLVSIO est affirmatiua, siue tale auxilium, & motio efficax sit sola subordinatio extrinseca uoluntatis creatæ ad decretum liberũ Dei, quo efficaciter est prędefinita libera operatio voluntatis creatæ, siue sit aliquid intrinsecum voluntati creatæ inhęrens, & illam physicè intrinsecè determinans, de quo in materia de auxilijs. 68

Conclusio autem videtur esse Diu. Thom. in hoc articulo, & 2.2. quęst. 171. art. 6. ad 2. & 1. contra Gent. cap. 66. post 6. rationem, & cap. 68. ratione 4. quibus locis docet Deum non solũ cognoscere futura, vt sunt in se ipsis præsentia in ęternitate, sed etiam vt sunt in suis causis secundis determinatis; quod cum verificari non posit de determinatione causarum secundarum, seclusa determinatione prouenient ab auxilio efficaci, vt D.Tho.

vt ostensum est supra dub. 3. huius disputationis, à fortiori debet intelligi de causis secundis liberis, & contingentibus vt determinatis efficaciter à Deo ad suas liberas operationes, quia talis determinatio ita est efficax, vt vtrumque efficiat, nempe quod actus, ad quem determinat fiat, & quod liberè fiat.

Ex quo desumitur ratio conclusionis, nam in huiusmodi auxilio, aut prædeterminatione, seu in ipsa voluntate creata, vt ita determinata per tale auxilium, & præmotionem, continetur effectus vt certò, & infallibiliter futurus, ergo in tali auxilio, seu motione cognita cognoscitur etiam ipse effectus certò, & infallibiliter futurus. Consequentia est euidens ex supra dictis, & antecedens probatur, quia non stat quòd Deus moueat voluntatem efficaciter ad aliquam operationem, & quod talis operatio non fiat: ergo in tali præmotione continetur tanquam in causa certa, & infallibili futuritio illius operationis.

Oppositam sententiam docent omnes qui negãt physicas prædeterminationes, siue intrinsecas per auxilia, & motiones, quæ sint qualitates inhęrentes voluntati, siue extrinsecas per sola decreta absoluta, & efficacia, quibus Deus velit voluntatem creatam hic, & nunc operari liberè antecedenter ad visionem suæ determinationis, quorum fundamenta exactè discutiuntur in tractatu de auxilijs, pro nunc tamẽ quantum ad pręsens attinet.

69 Arguitur primò contra conclusionẽ, posita tali præmotione, & auxilio efficaci in voluntate ad eliciendum suum actum non potest non elicere illum: ergo in tali præmotione, & auxilio non cognoscitur talis actus vt futurus contingenter, sed vt futurus necessariò. Consequentia patet, quia in causa naturaliter, & necessariò operante non cognoscitur effectus contingens; & antecedens probatur, quia voluntati efficaci Dei nemo potest resistere: ergo voluntas creata efficaciter determinata à Deo ad operandum non potest non necessariò operari.

D.Tho. Respondetur negando antecedens, ad cuius probationem dico ex D. Thoma infra, quæst. 19. artic. 8. in corp. ad 2. potius probare oppositum; nam si diuinæ prædeterminationi nullus potest resistere, eo ipso quod Deus prædeterminat ad actum liberè eliciendum, sequitur quod non solùm voluntas eliciat actum, ad quem est prædeterminata, sed etiam quod eliciat illum liberè; nam cum diuina voluntas sit efficacissima, non solùm sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult, vt latiùs explicabimus in materia de auxilijs, & de prædestinatione, & ita posito auxilio, & motione efficaci Dei, etiam in sensu composito manet voluntas libera.

Et si vrgeas, posito auxilio, & prædeterminatione efficaci, adhuc est voluntas libera, & indifferens in sensu composito: ergo in voluntate vt ita prædeterminata non potest Deus certò cognoscere quid sit voluntas determinatè operatura. Probatur consequentia, quia in causa indifferenti non habet effectus esse determinatum, sed indifferẽs, vt dictum est supra dubio 3. huius disputationis.

Respondetur concesso antecedenti negando consequentiam, & ad probationem quod licet in causa indifferenti, pręscindendo ab auxilio, & motione efficaci Dei, nequeat effectus certò cognosci, vt loco citato ostensum est, bene tamen in ea vt prædeterminata à Deo efficaciter, quia simul cum indifferentia habet quandam determinationem efficacem, ita suauem, & accõmodatam naturæ voluntatis, vt quamuis inferat infallibiliter effectum, id tamen fiat sine læsione libertatis, & indifferentię, vt locis citatis explicabimus, ratione cuius infallibilitatis existentis per modum actus primi in ipso auxilio, aut prędeterminatione habet effectus esse determinatum in illis, & in voluntate eis affecta.

Arguitur secundò. Deus non præ- 70
determinat voluntatem ad actus malos, ergo saltem non cognoscit mala futura in prædeterminatione voluntatis nostræ. Probatur antecedens, quia aliàs malitia actus mali non refunderetur in voluntatem nostram, sed in Deum Authorem talis prędeterminationis, quę est primum mouens ad talem actum.

Respondetur iuxta ea, quæ diximus supra dubio 6. ad vltimum, Deum prędeterminare voluntatem nostram ad actus malos pro materiali, & quantum

ad eos

ad totum id, quod in eis bonum est; ex hoc autem non sequitur, quod malitia refundatur in ipsam prædeterminationem, quia malitia non sequitur ad actum illum, vt est à tali prædeterminatione, & ab illius auctore, sed vt est à causa secunda, scilicet à voluntate creata deficiente.

Et si obiicias: illa prædeterminatio non concurrit ad illum actum solum, vt est à causa prima prædeterminante, sed etiam quatenus est à causa secunda deficiente: ergo si malitia consequitur ad talem actum, vt est à causa secunda deficiente, sequitur etiam ad eundem actum vt est effectus illius prædeterminationis, ac subinde vt est effectus ipsius prædeterminantis. Consequentia videtur certa, & antecedens patet, quia Deus nō solùm vult talem actum vt est à se ipso, sed etiam vt est à causa secunda hic, & nunc operante, & prout sic eam ad illum prædeterminat; ergo talis prædeterminatio influit in talem actum, non solùm vt est à Deo, sed etiam prout est à causa secunda deficiente.

Respondetur distinguendo antecedens: illa prædeterminatio concurrit ad actum prout est à causa secunda deficiente reduplicatiuè, vt deficiente nego, specificatiuè, id est, prout est à causa secunda operante, quæ aliàs deficit, & peccat; concedo antecedens, nego tamen consequentiam.

D.Tho. Pro quo nota ex D. Thom. in 2. dist. 44. quæst. 1. art. 1. in corp. quod sicut in actu peccati sunt duo, scilicet substantia actus, & deformitas, seu malitia; ita necessarium est quod in ipsa potentia, qua talis actus elicitur, sint alia duo, nempe quædam perfectio, quæ potest elicere actum quantum ad substantiam, & entitatem talis actus, & quidam defectus, ratione cuius potest elicere actum deformem, & inordinatum; ex quibus primum est à Deo, à quo talis potentia habet esse. Secundum non est à Deo, sed hoc habet volũtas creata ex suis proprijs principijs intrinsecis, à quibus prouenit, quod sit facta ex nihilo, & consequenter quod sit peccabilis, vt docet

August. Gregor. D. August. lib. 12. de Ciuitate Dei, cap. 6. & D. Gregor. lib. 31. Moralium, cap. 27.

Ex quo inferunt Theologi, Deum etiam de potentia absoluta non posse creare Angelum, vel hominem inpeccabilem per naturam; nam si ratio, propter quam aliquis potest peccare, est, quia ex nihilo est factus, sicut repugnat creari naturam rationalem, quæ non sit facta ex nihilo, ita repugnabit creari aliquã, quæ quantum est ex sua natura non possit peccare: itaque licèt liberum arbitrium subordinetur Deo quatenus est operatiuum, quia sub hac ratione est à Deo, non tamen subordinatur illi, quatenus est defectiuum, quia vt sic non est à Deo; nam licèt esse creaturæ sit à Deo, hoc tamen quod est creaturam esse ex nihilo non est à Deo, sed id habet ex natura sua.

DISPVTATIO III.

De præscientia futurorũ contingentium conditionatorum, quæ nunquam erunt; essent tamen si conditio poneretur.



FVTVRVM conditionatum est illud, cuius futuritioni aliqua apponitur conditio, vt Petrus erit Episcopus, si Papa voluerit; & in hoc distinguitur à futuro absoluto purè, cuius existentiæ nulla conditio apponitur, vt Antichristus erit. 71

Duobus autem modis dicitur aliquod futurum conditionatum: primò id, quod de facto erit, quia conditio à qua pendet, etiam erit, & hac ratione incarnatio Verbi diuini fuit futura dependenter à peccato Adami, tanquam à conditione, sine qua non esset, quia taliter fuit vera hæc propositio: si Adamus peccauerit, Filius Dei fiet homo, quod peccato non existente non fieret, iuxta doctrinam Diu. Thom. 3. part. quæst. 1. artic. 3. Sed huiusmodi futura, quæ de facto erunt, non sunt purè conditionata, sed inter absoluta numerantur; ideo non agitur de illis in hac disputatione. D.Tho.

Secundo modo dicitur aliquid futurum contingens conditionatum, quod de facto non erit; esset tamen, si conditio talis poneretur, quæ etiam reuera nunquam est ponenda, vt in istis propositionibus, si humanitas Christi dimitteretur à Verbo, esset peccabilis; si Iudas non se suspenderet, saluaretur.

Rursus huiusmodi futura conditionata, quæ nunquam erunt, sunt in duplici differentia, quædam sunt, quæ habent aliquam connexionem cum conditione, eò quod conditio concurrit ad illa aliquo modo, siue vt causa, siue vt occasio, siue vt conditio, sine qua non, vt si Petrus audiret concionem, Ioannes conuerteretur: alia sunt, quæ nullam habent connexionem cum conditione, sed solam concomitantiam, & dicuntur conditionata disparata, vt, si Petrus dormiret Romæ, Ioannes studeret Salmanticæ. Vtrumque autem ex his membris potest adhuc subdiuidi; nam futura, quæ habent aliquam connexionem cum conditione, sunt in triplici differentia, quædam sunt, quæ habent cum illa connexionem necessariam, vt, si Petrus volaret, haberet alas: si Deus vellet creare alium mundum, crearet illum. Quædam habent cum conditione connexionem liberam, & contingentem, sed infallibilem ratione diuini decreti, siue positiuè, siue permissiuè, siue promissiuè, vt si Deus moueret efficaciter voluntatem Petri ad consensum, consentiret; si Iudas esset prædestinatus, saluaretur; si Beata Virgo esset diu inter graues tentationes constituta sine speciali auxilio Dei aliquando peccaret; si malus latro conuerteretur ad Deum, Deus conuerteretur ad illum. Alia denique habent connexionem cum conditione liberam, & fallibilem, vt si Petro occurreret inimicus, occideret illum; si Ioanni daretur alapa, patienter sustineret, & hoc nulla habita consideratione ad decreta Dei efficaciter prædeterminantia.

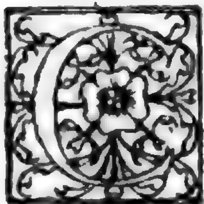
Ex his certum est in omni sententia, Deum cognoscere ea futura contingentia, quæ cum conditione habent connexionem necessariam, aut infallibilem, quod de necessarijs patet, tùm quia propositiones, quæ formantur de huiusmodi futuris, sunt æternæ veritatis: quæ latere non possunt diuinum intellectum; tùm etiam, quia in causis determinatis ad effectum possunt futura certò cognosci: ergo cum causæ necessariæ, in quacumque occasione ponantur, sint naturaliter determinatæ ad suos effectus, ex illarum positione cognoscuntur à Deo.

De habentibus connexionem infallibilem, quamuis liberam, & contingentem, etiam constat, quia habent sufficientem determinationem in suis causis, vt possint certò cognosci eo ipso, quod tales causæ ponerentur, vt ostensum est supra, disputatione præcedenti, dubio 6. & 8.

Quare præsens disputatio solùm procedit de futuris, quæ vel nullam connexionem habent cum conditione, sed sunt omnino disparata, vel quæ habent connexionem liberam, contingentem, & fallibilem. In futuris verò disparatis interdum positio conditionis pendet à causa libera, effectus verò concomitans à causa necessaria, vel à sola libera voluntate Dei, vt in istis propositionibus, si Petrus iret Romam, Ioannes deuoraretur à leone, aut occideretur à fulmine; si Paulus dormiret, Deus appareret Francisco; & quidem si sermo sit de his futuris, certum est cognosci à Deo certò, & infallibiliter, quia cum Deus cognoscat euidenter quid vnaquæque causa naturalis operatura sit pro quolibet tempore, similiter cognosceret quid leo, vel fulmen esset operaturum circa Petrum, si ei occurreret in tali occasione; imo huiusmodi futura ab Angelis, & etiam ab hominibus fortè possunt cognosci. Et eodem modo cum Deus cognoscat euidenter determinationem suæ voluntatis, etiam cognosceret quid decreuisset agere circa Franciscum, posita illa conditione, quod Paulus dormiret; & solùm potest esse difficultas, an in Deo sint admittenda huiusmodi decreta conditionata, de quo infra. Interdum verò in huiusmodi futuris disparatis, tam positio conditionis, quàm effectus ipse sequutus dependent à causa libera creata, vt, si Petrus loquitur Romæ, Ioannes tacet Salmanticæ, & alia huiusmodi, & de istis procedit etiam disputatio.

DVBIVM I.

Vtrùm Deus certò cognoscat futura conditionata, quæ nullam habent connexionem cum conditione.

72 ONCLVSIO est negatiua, quam docent omnes qui negant scientiam mediam, & ex illis qui eam admittunt Vazquez hic, disputat. 67. cap. 4. num. 24. & 25. Lesius lib. de gratia efficaci, capit. 19. num. 3. Vnde posita quacumque hypotesi, quæ nullo prorsus modo voluntatem humanam excitaret, non cognosceret Deus certò, & infallibiliter quid posita tali conditione esset voluntas humana operatura, vt si rogares, quid faceret Petrus Salmanticæ, si Paulus dormiret Romæ, ipso Petro nihil de somno Pauli cogitante, aut quid faceret modò Rex Philippus, si Adamus adhuc viueret? aut si Antichristus existeret?

Vazquez. Lesius.

Ratio autem conclusionis est, quia huiusmodi conditionata, vt sic, nullam habent veritatem, quæ sciri possit, ergo: probatur antecedens, quia in propositionibus de futuro conditionato significatur dependentia aliqua operis à conditione; sed quando conditio non excitat voluntatem, sed est omnino impertinens, & disparata, nulla talis reperitur dependentia: ergo.

Et confirmatur, quia tantum abest, quod ista conditionalis, si Petrus dormiret Romæ, Paulus ageret pœnitentiam Salmanticæ, sit vera, quod potiùs est falsa; ergo non est scibilis. Consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia somnus Petri nec excitat Paulum ad pœnitentiam, nec aliquo modo conducit ad illam, imò nec ad aliquod aliud opus ipsius Pauli, cum talis somnus sit ei ignotus; ergo qui affirmat conducere, falsum dicit; vnde eius contradictoria est vera, scilicet, non si Petrus dormiret Romæ, Paulus pœniteret Salmanticæ; tunc sic, sed per propositionem illam hypotheticam conditionalem affirmatur conducere; ergo est falsa. Probatur hæc vltima consequentia, quia illa propositio facit hunc sensum, quia Petrus dormiret Romæ, Paulus contereretur Salmanticæ.

Dices posita de præsenti conditione, nempe somno Petri, poneretur eodem tempore pœnitentia Pauli, & ideo illam conditionalem de futuro esse veram.

Sed contrà, quia etiam admisso quod vtraque propositio de futuro seorsum ab altera, & vt quælibet earum habet rationem vnius cathegoricæ, esset vera, & conformis rei significatæ, quia re vera ita esset, quod eodem tempore Petrus dormiret, & Paulus pœniteret, adhuc tamen illa hypothetica conditionalis, quæ constat ex vtraque, nimirum, si Paulus dormiret, Petrus pœniteret, esset falsa, quia particula conditionalis, *si*, propriè, & in rigore sumpta significat aliquam connexionem conditionis cum effectu futuro.

Et confirmatur, quia licèt quælibet istarum cathegoricarum seorsum sumpta, verbi gratia, Petrus est animal, Petrus est homo, sit vera; tamen ista hypothetica est falsa, si Petrus est animal, Petrus est homo; & eodem modo licèt quælibet ex istis sit falsa, & impossibilis, lapis est homo, lapis est risibilis; nihilominus hæc hypothetica conditionalis, si lapis est homo, lapis est risibilis, est vera, iuxta doctrinam Diui Thomæ, infra, quæstione 25. artic. 3. ad 2. & quæstione 44. artic. 1. ad 2. quia significat rationem risibilitatis esse humanitatem; ergo eodem modo. D.Tho.

Dices cum Suarez, in his conditionalibus particulam *si*, non determinare illationem, nec causalitatem, sed solam concomitantiam contingentem, quæ reuera foret inter conditionem, & effectum, si conditio poneretur, & ita non esse veras in vi conditionalium, sed in vi cathegoricarum, quia posito tali antecedenti, nempe somno Petri, poneretur tale consequens, nimirum pœni- 73

pœnitentia Pauli, non quidem quia ex illo sequeretur, vt dictum est, sed quia re vera ita eueniret.

Sed contrà, quia talis propositio, videlicet, si Petrus dormiret, Paulus pœniteret, cum constet ex duabus cathegoricis, verè est hypothetica, sed non est disiunctiua, nec copulatiua, cum non constet notis disiunctionis, aut copulationis, ergo est conditionalis: patet consequentia, quia propositio hypothetica adæquatè diuiditur in illa tria membra, tunc sic, sed vt conditionalis non est vera, vt ostensum est, & fatetur præcedens solutio; ergo vt sic non est scibilis.

Dices illas duas cathegoricas facere hypotheticam quasi copulatiuam, quia cũ nota illa conditionalis, *si*, non significet causalitatem, nec illationem, sed solam concomitantiam, idem est dicere, si Petrus dormiret, Paulus pœniteret, quod cum aduerbio temporali dicere, cum, vel quando Petrus dormiret, Paulus pœniteret.

Sed contrà, tum primò, quia si hęc particula, *si*, dicit solam, & puram concommitantiam pœnitentiæ Pauli cum somno Petri, ineptè dicitur pœnitentia Pauli futurum conditionatum respectu talis somni, sed dicetur conditionatum respectu alterius conditionis, quæ cum ipso habeat aliquam connexionem; nempe respectu illius, quæ fuit ipsi Paulo causa, aut aliqualis occasio pœnitendi: atque ita talis pœnitentia Pauli non est dicenda futura sub conditione, quod Petrus dormiat, sed sub conditione, quod ipse Petrus, aut Paulus ponatur in hac, aut illa occasione, quæ Paulum ad pœnitentiam aliquo modo alliciat, de quo an à Deo cognoscatur, dicendum est dubio sequenti; tum secundò, quia iuxta hanc solutionem saltem debet admitti Deum non cognoscere futura conditionata disparata, quæ non forent eodem tempore cum conditionibus, vt si Iudas non fuisset proditor, Lutherus retractaret hæresim; si Franciscus Rex Franciæ fuisset Imperator, Philippus Tertius fuisset Summus Pontifex; siquidem huiusmodi effectus futuri nullam haberent concommitantiam, neque coexistentiam in eadem temporis duratione cum suis conditionibus, quod non admittunt Auctores oppositæ sententiæ, cum iuxta eorum doctrinam habeant etiam huiusmodi futura suas veritates obiectiuas; ratione quarum possint terminare diuinam cognitionem. Ergo particula, *si*, in huiusmodi propositionibus non significat solam concommitantiam in existentia. Tum tertiò, quia iuxta regulas Dialecticæ, vt notauit Soto libro 2. Summularum, capitulo 8. lectione prima, hæc particula, *si*, tribus duntaxat modis solet vsurpari, primo illatiuè: verbi gratia, si est homo, ergo est animal; si volat, ergo habet alas. Secundò promissiuè, verbi gratia, si seruieris mihi, dabo tibi mercedem; si conuersi fueritis ad me, ego conuertar ad vos. Tertiò conditionatè, verbi gratia, est animal rationale, si est homo; ergo nunquam significat solam concomitantiam: patet consequentia, quia illis tribus modis significat aliquam connexionem inter consequens, & antecedens. Denique vrgentibus, quia etiam si illa nota conditionalis dicat solam, & puram concommitantiam, adhuc talis propositio est falsa, ergo: probatur antecedens, quia non magis primum est conditio secundi, quàm è contra, siquidem concommitantia est mutua. *Sotus.*

Nec videtur satisfieri, si dicas ita esse, quod somnus Petri, & pœnitentia Pauli sunt sibi mutuò conditiones essendi, & ita idem esse dicere, si Petrus dormiret, Paulus pœniteret; ac dicere è conuerso, si Paulus pœniteret, Petrus dormiret. Non inquam satisfacit, quia implicare videtur vt id, quod se habet tanquam conditionatum, sit etiam conditio suæ conditionis: eodem prorsus modo, & secundum eandem rationem sicut pugnat causas esse sibi mutuò causas in eodem genere causæ. 74

Nec rursus valet, si dicas, rationalitatem, & risibilitatem esse sibi mutuò conditiones essendi, vt patet in his propositionibus, si est rationalis, est risibilis; & è contra, si est risibilis, est rationalis. Non inquam valet, quia falsò dicitur rationalitatem, & risibilitatem esse sibi mutuò conditiones essendi; nam cum rationalitas præcedat risibilitatem, sicut causa suum effectum, debet esse independens ab illa, præser-

tim

tim cum id, quod posterius est, non possit esse conditio essendi respectu prioris; & ita illæ propositiones non significant solam, & puram concommitantiam in essendo, sed etiam significāt connexionem causalitatis.

Suarez. Fonseca. Curiel. Oppositam sententiam nostræ conclusioni docent Suarez libro primo de scientia futurorum sub conditione, capite sexto, numero quarto. Fonseca tomo 3. Metaphysicæ libro 6. capite 2. quæstione 4. sectione 10. §. non desunt. probabiliorem iudicat Curiel controuersia 7. articulo 3. numero 162. & 173. Quorum præcipuum fundamentum de-
4. Re. 13 sumitur ex illo 4. Regum. 13. vbi cum Elisæus Propheta dixisset Regi Israel; vt iaculo percuteret terram in signum quod victurus esset Regem Syriæ, & Rex Israel percuteret terram tribus tantùm vicibus: dixit ad eum Elisæus, si percussisses quinquies, aut sexies, siue septies, percussisses Syriam vsque ad consummationem, nunc autem tribus vicibus percuties eam.

Ex quo loco sic arguitur; Deus reuelauit Prophetæ illam conditionalem, si pluries percussisses terram, percussisses Syriam vsque ad consummationem: ergo Deus certè, & infallibiliter eam cognouit, aliàs falsum reuelaret, tunc sic, sed illa conditionalis est in materia disparata, nam constat ex cathegoricis nullam inter se connexionem habentibus, ergo. Respondetur concesso antecedenti, & prima consequentia, negando minorem, quia licèt deuastatio Syriæ vsque ad consummationem non habeat connexionem aliquam ex natura rei cum percussione terræ vsque ad septies, habet tamen illam ex diuina ordinatione, nempe quia Deus ita voluerat, vt scilicet percutiente terram septies, depopularetur Syriam, & ita hoc ipsum Prophetæ reuelauerat, vt latè infra explicabimus, cum de decretis conditionalibus in prophetijs comminatorijs egerimus: huiusmodi autem connexio ex diuina promissione, seu voluntate fuit connexio causalitatis, & non concommitantiæ, vt putat Suarez loco citato in vltimis verbis; siquidem illæ percussiones, & Syriæ deuastatio non poterant coexistere in eadem temporis duratione, vt de se patet; quod tamen necessarium erat ad hoc, vt illa nota conditionalis significaret solam concommitantiam, vt supra ostensum est, & expresse fatetur idem Author loco citato: quare ex hoc testimonio non potest desumi efficax argumentum contra nostram conclusionem.

Arguitur secundò, sola concommitantia duorum effectuum sine aliqua connexione causalitatis, aut illationis est cognoscibilis à Deo in futuris absolutis disparatis, verbi gratia, quod ego sim cras lecturus eadem hora, qua cantatur Missa in Ecclesia: ergo etiam in futuris conditionatis disparatis est cognoscibilis sola concommitantia conditionis cum effectu, verbi gratia, quod Paulus pœniteret, quando Petrus dormiret. 75

Et confirmatur, quia sola huiusmodi concommitantia in prædicta propositione, si Petrus dormiret, Paulus pœniteret; est veritas distincta à veritate vtriusque cathegoricæ, ex quibus constat, ergo est scibilis à Deo. Consequentia patet, & antecedens probatur, quia aliquid aliud affirmatur per propositionem hypotheticam, quàm per cathegoricam, ex quibus constat, vt patet, & præsertim cum stet hypotheticam esse veram, & cathegoricas falsas; & è conuerso hypotheticam falsam, & cathegoricas veras, vt ostensum est.

Confirmatur secundò, nam in casu quod illa conditionalis esset de futuro absoluto, & purificata conditione ita eueniret, qui eam antea sub sponsione affirmaret, verum diceret, & vt lucraretur sponsionem, non esset necessarium probare somnum Petri fuisse causam, vel occasionem, aut aliquo alio modo conduxisse ad pœnitentiam Pauli; sed satis esset probare, quod iste pœnituerit posito somno illius; ergo similiter illa eadem propositio erit vera de futuro conditionato, ex suppositione quod posita conditione effectus poneretur, quamuis ita sit quod conditio nunquam sit ponenda, & consequenter nec effectus.

Confirmatur tertiò, quia optimè potest

test saluari sola, & pura concommitantia per particulam conditionalem, vt in hac propositione, si crastina die pluat, ego audiam rem sacram.

Respondetur concesso antecedenti negando consequentiam, & ratio discriminis est, quod in casu antecedentis coexistentia, seu concommitantia duarum rerum, quæ sunt absolutè habituræ existentiam simul in eadem temporis differentia, re vera est cognoscibilis, eò quod vnaquæque illarum rerum seorsum est cognoscibilis pro tempore, quo existit, & quia vtraque habebit existentiam simultaneam cum altera; ideo per eandem scientiam, per quam Deus videt vnamquamque earum existere, videt etiam vtriusque concommitantiam in essendo. At verò in casu consequentis, nec Deus cognoscit somnum Petri esse conditionem respectu pœnitentiæ Pauli, nec pœnitentiam Pauli habere rationem futuri conditionati respectu somni Petri, & respectu alterius conditionis, cum qua habeat aliquam connexionem, vt dictum est, ac proinde cum hæc non sint cognoscibilia, similiter nec est cognoscibilis eorum concommitantia in essendo; si verò consequens intelligatur de vtroque effectu, nempe de somno Petri, & pœnitentia Pauli, vt sunt futura conditionata respectu conditionum, cum quibus habent aliquam connexionem, hoc pertinet ad dubia sequentia, vbi videbimus an Deus cognoscat huiusmodi effectus conditionatos, & an etiam cognoscat eorum existentiam simultaneam.

Ad primam confirmationem dico solùm probare, quod hypothetica conditionalis, etiam disparata, dicat veritatem, vel falsitatem distinctam ab ea, quam dicunt ipsæ cathegoricæ, ex quibus constat, non tamen probare quod dicat determinatè veritatem, quæ possit esse obiectum scientiæ Dei, nam potius prædicta propositio est falsa, vt supra ostensum est.

Ad secundam confirmationem distinguendum est antecedens, & negandum si intelligatur de propositione verè conditionali, quia hæc, vt dictum est, dicit connexionem aliquam conditionis cum effectu, siue causalitatis, siue illationis, siue veracis promissionis: si verò propositio non sit verè conditionalis, sed quasi copulatiua, quia particula, *si*, dicit solam concommitantiam, ita vt faciat hunc sensum, eodem tempore Petrus dormiret, & Paulus pœniteret, concedendum est antecedens, & neganda consequentia, si intelligatur, vt debet intelligi, de eadem propositione conditionali, aliàs res significata non esset futurum conditionatum, de quo duntaxat hic loquimur. Quod si sermo sit de eadem propositione, vt copulatiua, pertinet ad dubia sequentia, vt dictum est.

Ad vltimam confirmationem negatur antecedens, nisi illa propositio faciat sensum promissorium, in quo casu iam non est de conditione omnino disparata, sed habente aliquam connexionem cum effectu saltem ex veracitate promittentis.

Et si objicias vt sit vera illa propositio, non requiritur quod nota illa conditionalis sumatur causaliter, nec illatiuè, nec promissiuè, sed satis esse sumatur quasi concommitanter, ita vt solùm denotet non esse ponendam conditionem, nisi re ipsa, & de facto ponatur effectus; nec è conuerso esse ponendum effectum, nisi sub hac lege, vt ponatur conditio.

Respondetur doctrinam huius obiectionis satis sufficienter impugnatam esse supra in refutatione vltimæ solutionis ad argumentum pro conclusione, vbi ostendimus particulam, *si*, non posse esse notam solius concommitantiæ.

Arguitur tertiò, facta hac hypothesi, quod Petrus Romæ dormiret, alterum istorum Paulus Salmanticæ pœniteret, vel non pœniteret, est verum: ergo idem erit à Deo cognoscibile certò, & infallibiliter; consequentia patet, & antecedens probatur, quia non est dare medium; tunc sic, sed ex suppositione quod Petrus dormiret, Paulus pœniteret, vt dictum est; ergo id cognoscitur à Deo. 76

Respondetur, contradictionem in huiusmodi propositionibus conditionalibus

nalibus non debere assignari penes singulares cathegoricas, aut penes solum effectum ipsius conditionis, vt sit in argumento proposito, nempe Paulus pœniteret, aut non pœniteret; sed debere assignari per negationem ipsius notæ conditionalis, ita vt in casu argumenti istæ sint contradictoriæ, si Petrus dormiret, Paulus pœniteret, non si Petrus dormiret, Paulus pœniteret, ex quibus iam dictum est affirmatiuam esse falsam.

Arguitur vltimò, connexio inter conditionem, & effectum est omnino impertinens ad hoc, vt cognoscantur à Deo ipsa etiam futura, quæ habent connexionem cum conditione; ergo seclusa tali connexione possunt cognosci, & consequenter poterunt cognosci futura similiter, quę nullam cum conditione habent connexionem: consequentia videtur certa, & antecedens probatur, quia prædicta futura habentia connexionem cum conditione non cognoscuntur in ipsa conditione, nec ex vi, aut ex suppositione illius, quasi talis conditio habeat vim ad inferendum determinatè, & infallibiliter huiusmodi futura, vt infra ostendemus, sed cognoscuntur, quia ipsa futura secundum se, & sine dependentia à conditione sunt determinata obiectiuè ad fore. Quam determinationem habent similiter futura conditionata, quæ cum conditione nullam habent connexionem.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem quòd licèt talis connexio conditionis cum effectu non sit medium, in quo cognoscantur futura conditionata, nec ratio cognoscendi illa certò, & infallibiliter; est tamen necessaria ad hoc, vt entitas ipsius futuri cognoscatur formaliter vt futura, & non vt præcisè possibilis; nam ratione conditionis, à qua effectus nullo modo pendet, non poterit dici talis effectus futurus sub conditione.

(·.·)

DVBIVM II.

Vtrùm sit probabile Deum non cognoscere certò, & infallibiliter futura conditionata, quæ cum conditione habent connexionem liberam, & contingentem?



ONCLVSIO est affirmatiua, ita Curiel controuersia 7. pro qua possunt etiã referri Capreolus, & alij relati supra, disputatione præcedenti, dubio sexto, quatenus dicunt rationem cognoscendi futura in Deo esse vnicam duntaxat, videlicet præsentiam in æternitate, quam huiusmodi futura conditionata habere non possunt, cum re vera nunquam futura sint. Pro eadem etiam conclusione possunt citari qui dicunt Deum cognoscere futura in solo decreto suæ voluntatis præuio, tanquã in prima causa, & radice totius futuritionis; nã cum satis probabile sit Deum nihil de his futuris conditionatis decreuisse, non poterunt in Dei decreto cognosci. 77 Curiel. Capreol.

Probatur conclusio primò testimonijs sacræ Scripturæ, quia sæpe cum est sermo de euentu horum futurorum, loquitur Deus de illis non assertiuè, vt de re certa, sed vt de re dubia, nam Genes. 3. inquit. *Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus, &c. nunc ergo, ne fortè mittat manum suam, & sumat etiam de ligno vitæ, & comedat, & viuat in æternum, &c.* Genes. 3.

&c. Et Deuteronomij. 4. sic Deus per Moysem populum alloquitur: *Non vidistis aliquam similitudinem in die, qua loquutus est vobis Dominus, ne fortè decepti faciatis vobis sculptam similitudinem, &c.* Et ex nouo testamento Matthæi. 11. dixit Christus: *Si in Sodomis factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, forte mansissent vsque in hanc diem.* Quibus locis illa futura conditionata prædicta, & scita sunt à Deo sub illa particula, *fortè*: cum igitur eadem sit ratio de omnibus futuris conditionatis, dicendum est Deum non habere certam & infallibilem notitiam, & scientiam futuritionis ipsorum.

Deut. 4. *Mat. 11.*

Dices cum Auctoribus oppositæ sententiæ aduerbium illud, *fortè*, in sacra Scriptura quoties Deus, aut Christus loquitur, non esse dubitantis, sed confirmantis, vt Ioannes. 4. *Si scires donum Dei, & quis est qui dicit tibi, da mihi bibere; tu forsitan petijsses ab eo.* Et cap. 5. *Si crederetis Moysi, forsitan & mihi.* Et cap. 8. *Si me sciretis, forsitan & Patrem meum sciretis.* Et Actorum. 8. *Pœnitentiam age, si fortè remittatur tibi.* In quibus locis nullus potest esse locus dubitationi, vnde vulgatus interpres sæpe ex Græco pro particula, *fortè*, vertit *vtique*, vt in illo Psalm. 50. *Quoniam si voluisses sacrificium, dedissem vtique.* Et alibi sæpe: quapropter Diu. Hieronymus in illud Hieremiæ. 26. *Noli subtrahere verbum, si fortè audiant.* Diu. Ambros. libro 2. de pœnitentia, cap. 5. D. Augustin. tractatu 37. in Ioannem in illud, *Si me sciretis, forsitan & Patrem meum sciretis.* Chrysostomus Homilia 78. in Matthæum, & Gregorius Homilia 9. in Ezechielem expressè affirmant particulam, *fortè*, non semper importare dubitationem. Verba D. Hieronymi, & Augustini sunt notatu digna. *Verbum quidem* (inquit Hieronymus) *ambiguum, forsitan, maiestati Domini non potest conuenire, sed nostro loquitur affectu, vt liberum hominis seruetur arbitrium.* Augustini verba sunt. *Qui omnia scit, cum dicit, forsitan, non dubitat, sed increpat, dubitationis verbum est, cum dicitur ab homine; ideò dubitante, quia nesciente: quando verò dicitur à Deo, cum Deum nihil lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur diuinitas.*

Ioan 4. & 5. & 8. *Act. 8.* *Psal. 50.* *Hieron. Ambro. August. Chrysost. Gregor.*

Sed contra hanc solutionem obstat regula Diu. Augustini libro 3. de doctrina Christiana, capite 10. vniuersaliter ab omnibus recepta, qua dicitur, *Verba sacræ Scripturæ debere semper intelligi in sensu proprio, quando ex eo quod ita intelligantur, non sequitur aliquid contra fidem, aut contra rationem.* Sed hoc non sequitur ex eo, quod particula, *fortè*, in testimonijs relatis pro nostra conclusione, sumatur in sensu proprio, & vt est nota dubitationis, vt constabit ex solutionibus argumentorum, ergo. Nec testimonia adducta in contrarium sunt ad propositum, quia in eis est sermo, vel de futuris absolutis, vt illud Ioannis. 4. dictum Samaritanæ, vel conditionatis habentibus necessariam, aut infallibilem saltem connexionem cum ipsa conditione, vt in cæteris testimonijs, quæ futura cum à Deo certò sciantur, vt supra dictum est in præfatione huius disputationis, consequens est vt particula, *fortè*, non possit in illis intelligi in sensu proprio, vt dicit dubitationem, & incertitudinem, & de his duntaxat loquuntur D. Hieronym. & D. August.

August.

Secundò probatur testimonijs Sanctorum, & primò ex Diu. Augustino 78
libro de prædestinatione Sanctorum, capite 14. vbi explicans locum illum Sapientiæ. 4. raptus est ne malitia mutaret intellectum eius, sic inquit: *Dictum est hoc secundum pericula huius vitæ, non secundum præscientiam Dei, quia hoc præsciuit, quod futurum erat, non quod futurum non erat.* Ecce vbi Diu. Augustinus expressè affirmat Deum non cognoscere ea futura sub conditione, quæ nunquam futura sunt. Idem docet lib. 1. de anima, & eius origine, capite 12. his verbis. *Ipsa exinanitur præscientia omnino, si quod præscitur non erit; quomodo enim dicitur præsciri futurũ, quod non est futurum?*

August.

Confirmatur primò auctoritate Diu. Prosperi Regiensis, qui in epistola ad Diuum Augustinum, quæ habetur tomo 7. operum August. ante librum de præde-

Prosp.

prædestinatione, reprobans sententiam Massiliensium, qui affirmabant homines electos esse ad gratiam, & gloriam, propter merita, quæ fecissent, si vixissent amplius, ita ait: *In tantum quibuscumque commentitijs meritis electionem Dei subijciunt, vt quia præterita, quæ non extant, futura, quæ non sint futura confingant, nouoque apud illos absurditatis genere, & non agenda præscita sint, & præscita non acta sint.* Ecce tibi absurdissimum reputat non agenda præsciri, etsi aliàs purificata conditione forent.

Damasc. Confirmatur secundò ex Diuo Damasceno Dialogo aduersus Manichæos, folio mihi 480. à tergo, vbi refutans errorem eorum, qui dicebant Deum minimè debuisse creare eos homines, aut Angelos, quos antè præsciuit malos futuros, & æterno supplicio afficiendos, sic inquit. *Quonam autem modo præscire queat quod futurum non est? nam si aliquem peccaturum præsciuisset, nec eum condidisset, præscientia hæc non esset, sed impostura; quemadmodum etiam cognitio est earum rerum, quæ sunt; sic prænotio earum est, quæ certò futura sunt.* Quibus verbis nihil clarius pro nostra conclusione dici potest, cum horum futurorum scientiam imposturam, hoc est, fraudem, & deceptionem appellet.

79 Vazquez. Curiel. Dices primò cum Vazquez in præsenti disputatione 67. capit. 4. in principio, & Curiel controuersia 7. artic. 2. numer. 63. hos Patres solùm negare præscientiam absolutam rerum, quæ aliquando non erunt, vt sit sensus Diui Augustini, Deum non rapuisse puerum illum immatura morte, eò quod absolutè præsciret intellectum illius esse mutandum, si diu viueret, quia cum hoc non esset de facto futurum; siquidem morte fuit præuentus, non poterat absolutè præsciri vt tale, nam præsciri vt absolutè futurum, quod re vera non est futurum, est exinanire ipsam præscientiam (vt docet Augustinus) & nouum absurditatis genus, imò & impostura, vt docent Damascen. & Prosper.

Sed hæc solutio non videtur satisfacere, nisi aliquid ei addatur; quia si Patres his testimonijs solùm negarent præscietiam absolutam horum futurorum, insufficienter impugnarent errorem Massiliensium, quia illi non affirmabant Deum cognoscere huiusmodi futura præscientia absoluta, sed alia notitia abstractiori, nempe conditionata, sed ex eo præcisè, quod tali notitia non absoluta cognosceret Deus quid acturus esset infans ille, nisi immatura morte raperetur, non sequuntur absurda illa, quæ sancti Patres inferebant contra Massilienses, ergo.

Et confirmatur, quia præscientia peccatorum, quæ infans committeret, propter quam Deus illum rapuit, non potest esse præscientia absoluta, sed ad summum conditionata, ergo. Probatur antecedens, quia si absoluta esset, iam Deus absolutè decreuisset permittere eius peccatum, & consequenter non posset illum rapere, prius quàm ille committeret, aliàs Deus mutaretur, & decretum permittendi redderetur inefficax.

Ideo dices secundò cum eisdem Auctoribus, & Suarez libro 2. de scientia futurorum sub conditione, capit. 3. num. 8. hos Patres non negare illis locis præscientiam futurorum sub cōditione, sed eam, quam Massilienses ponebant, nempe conducentem ad meritum, & demeritum, præmium, & pœnam, quia impugnabant eorum errorem, quo asserebant Deum punire, & præmiare, auferre gratiam, aut conferre illam propter ea opera bona, aut mala, quæ Deus præuidebat pueros, aut etiam adultos facturos, si ad vsum rationis peruenerint, aut diu in vita perseuerarint, vel hoc, aut illud accideret, etiam si de facto talia opera nunquam forent. 80 Suar.

Sed neque ista solutio placet omnino, tum quia videtur voluntaria, siquidem ex relatis testimonijs satis clarè constat Patres absolutè, & simpliciter negasse horum futurorum præscientiam, & certè nullo alio faciliori medio, quàm negando illam poterant errorem, quem impugnabant, refellere; nam aliàs faciliùs impugnassent illum ex Paul. 2. ad Corinthios. 5. dicente vnumquemque iudicandum esse ex his, quæ de facto gessit in corpore suo, & non ex his, quæ non gessit, esset tamen facturus posita hac, vel illa conditione. 2. ad Corinth. 5. Tum secundò, quia admissa tali scientia, non sequitur Deum non potuisse remunerare, & punire puerum intuitu eorum

eorum operum, quæ viderat sub conditione facturum, vt Diu. Augustinus, & Prosper contendunt inferre; siquidem stetit per ipsum, quod morte præuentus de facto non forent. Tum tertiò, quia saltem testimonio Diu. Damasceni non potest hæc solutio adaptari, vt clarè constat ex eius verbis.

Suarez. *Lesius.* Ideo dices vltimò cum Suarez loco citato, & Lesio de præscientia conditionata, cap. 20. num. 5. prædictos Patres non negare scientiam, & simplicem notitiam horum futurorum, sed solùm negare eorum præscientiam; nam præscientia significat notitiam anticipatam; vbi autem nihil est futurum absolutè, nulla est anticipatio, quia antè, & pòst dicuntur relatiuè, & ita non est præscientia, quia præscire, est scire futurum: quod verò futurum non est, sed esset, non præscitur, sed præsciretur; ideo res futura sub conditione non dicitur præsciri, sed sciri sicut res possibilis.

Sed contrà, quia sicut præscientia absoluta dicitur talis, quia terminatur ad rem absolutè futuram; ita præscientia conditionata potest dici talis, quia terminatur ad rem futuram sub conditione; ergo cum Patres his locis non negent solam præscientiam absolutam futurorum sub conditione, quam non ponebant Massilienses, dicendum est negare præscientiam conditionatam.

Tertiò posset probari conclusio vrgentissimis rationibus, à quibus nunc supersedeo, quia proponendæ sunt, & soluendæ dubio sequenti, ne eadem repetamus.

Oppositam sententiam docent Mo-
81 lina disputatione 14. & Zumel disputa-
Molina. *Zumel.* tione 8. vbi affirmant non esse tutum, sed periculosum in fide asserere Deum non cognoscere certò, & infallibiliter huiusmodi futura, in cuius sententiæ fauorem ex pluribus testimonijs sacræ Scripturæ, quæ adduci solent, duo tantùm in præsenti proponemus, vnum ex nouo, & alterum ex veteri testamento, quæ magis vulgaria sunt, & ad quæ cætera omnia facilè reduci possunt.

1.Re.23 Arguitur primò ex 1. Regum. 23. vbi fugiens Dauid à facie Saulis peruenit ad Zeilam, & sistens ibi interrogauit duo à Deo; alterum an si maneret in illa ciuitate, venturus esset contra illum Saul; & alterum an Saule veniente Zeilitæ traderent eum illi, & ad vtrumque respondit Deus affirmatiuè, nimirum Saul veniet, & tradent te illi: nouerat ergo Deus Dauidem tradendum esse Sauli, si maneret, qui tamen nec mansit, nec traditus est.

Respondetur primò cum Curiele, controuersia 7. artic. 1. num. 49. iuxta paraphrasim Chaldaicam, Dauidem non interrogasse Dominum, an Saul descenderet, & an Zeilani eum tradituri essent, sed an Saul pararet descensum, & an Zeilitæ cogitarent, aut propositum haberent eum tradendi, vt etiam notauit Glossa Interlinealis, & ita diuinum responsum intelligendum esse iuxta interrogationem, nempe & Saulem descensum parare, & Zeilitas eum tradendi propositum habere, vbi Deus nihil de futuro prædixit, sed id, quod de præsenti agebatur.

Sed quia vrget vulgata æditio, in qua responsio non fuit de affectu, aut dispositione, ad descensum, & traditionem, sed de ipso actuali descensu, & traditione, ideo. Respondetur secundò cum eodem auctore, ibidem num. 48. Deum non prædixisse illos duos effectus vt futuros certò, & infallibiliter posita conditione, quod Dauid maneret ibi, sed tantùm vt futuros certò moraliter quantum erat ex parte propensionis causarum, & omnium circumstantiarum, & remotionis impedimentorum, tam ex parte Dei, quàm ex parte cæterarum causarum, ad eum modum, quo Diu. *D.Tho.*
Thom. infra quæstione 19. articulo 1. ad *Isaia.38*
2. & 2.2. quæstione 171. artic. 6. ad 2. ex- *Iona.31.*
plicat illud Esaiæ 38. ad Ezechiam: *Dispone domui tuæ, cras enim morieris, & non viues.* Et illud Ionæ. 31. *Adhuc quadraginta dies, & Niniue subuertetur:* videlicet, hæc esse futura quantum erat ex dispositione causarum secundarum.

Sed objicies Dauidem certò credidisse Deum hoc infallibiliter scire, aliàs 82
illum non consuluisset, nec fugisset, nisi iudicaret omnino certum diuinum responsum, alioquin liceret ei post diuinam reuelationem dubitare, & sine peccato diuino responso fidem non adhibere, quod dici non potest. Probatur sequela, quia certitudo moralis quan-

tumuis

tumuis maxima, non est talis, cui non possit subesse falsum.

Et confirmatur, quia sequitur oraculum illud fuisse captiosum, quod est absurdum: probatur sequela, quia Deus bene nouerat Dauidem crediturum oraculo, tanquam veritati infallibili; ergo si Deus circa illud futurũ nihil nouerat determinatè, cum absolutè reuelauit tradendum esse si maneret, aut decepit illum, aut decipere voluit: igitur debuisset respondere, se circa illum euentũ nihil aliud scire quàm coniecturas, quamuis vrgentes, & ita debuisset adhibere consilium tanquam de re deliberabili secundum prudentiam; affirmare autem simpliciter tradendum esse, nec debuit, nec potuit, quia videbat decipiendum esse Dauidem, quem sciebat sperare infallibile responsum.

Confirmatur secundò, quia non minus absolutè prædicitur hoc futurum conditionatum, quàm prædicuntur futura absoluta: ergo sicut nefas esset dicere Deum non cognoscere certò, & infallibiliter ea futura absoluta, quæ prædixit, eodem modo esset asserere non cognoscere futura conditionata.

Confirmatur tertiò, quia eodem modo potuisset Dauid consulere Angelum, aut Dæmonem, qui eandem moralem certitudinem haberent de illo futuro euentu.

Denique confirmatur ex illo tertio Regum. 11. *Certissimè enim auertent corda vestra, vt sequamini Deos alienos.* Vbi particula, *certissimè*, non potest explicari de certitudine solùm morali, quæ non est maxima, nec est ratio, quare certiùs sciatur à Deo hoc futurum conditionatum, quàm illud, de quo est argumentum. *3.Re. 11*

83 Respondetur Dauidem solùm credidisse Deum cognoscere huiusmodi futura certitudine maxima morali, quam nec homo, nec Angelus possunt attingere, cum in multis pendeat ex occultis cogitationibus hominum, & Angelorum mouentium ad tales effectus, & ex secretis consilijs, & dispositionibus Dei ordinantis multa ad eosdem effectus: huiusmodi autem maxima certitudo manifestata per diuinum responsum sufficit inducere obligationem ad credendum hic, & nunc expedire parare fugam, & similiter ad credendum descensum Saulis, & traditionem Dauidis esse certò futuram, quantum est ex vi inclinationis causarum secundarum, sicut Ezechias non potuit licitè non adhibere fidem prophetiæ suæ mortis crastinæ.

Ad primam confirmationem negatur sequela, ad cuius probationem negandum est Deum vidisse Dauidem sperare infallibile responsum, quia solùm vidit sperare responsum certum maxima morali certitudine, quæ excederet omnem cognitionem creatam, & creabilem de prædictis futuris, & hanc solutionem amplectitur Caietan. 1. Regum, cap. 23. *Caiet.*

Ad secundam confirmationem, quod licèt quantum ad sonum exteriorem verborum æquè absolutè, & simpliciter prædicantur à Deo aliqua futura conditionata, quale est hoc, de quo loquimur, & futura absoluta; in rei tamen veritate ratio talis prædictionis est longè diuersa, quia futura absoluta prædicuntur, eò quod absoluta præuisa sunt in se ipsis, & in diuinis decretis; conditionata verò, eò quod solùm sunt cognita in suis causis, & ita non prædicuntur vt simpliciter futura, adhuc supposita conditione, sed solùm vt futura, quantum est ex inclinatione causarum secundarum.

Ad tertiam confirmationem negatur antecedens, quia cum nec Dæmon, nec Angelus cognoscant cogitationes cordis humani, nec secreta Dei consilia, non poterant respondere Dauidi sufficienter.

Ad vltimam confirmationem dico, particulam, *certissimè*, intelligendam esse ibi de maxima certitudine morali, vt explicat Curiel loco citato, num. 57. in fine; nam licèt hæc non sit simpliciter maxima, cum non attingat certitudinem infallibilem, cui ex natura rei repugnat subesse falsum; est tamen omnium maxima inter certitudines morales, quas creaturæ intellectuales habere possunt. *Curiel.*

Arguitur secundò ex illo Matthæi 11. & Lucæ. 10. *Væ tibi Corozaim, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro, & Sidone facta fuissent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cinere, & cilitio pœnitentiam* 84 *Mat. 11 Luc. 10*

tiam

tiam egissent. Ergo anima Christi Domini per scientiam à Deo participatam cognouit Tyrios, & Sidonios acturos pœnitentiam, si Christi miracula vidissent.

Huic argumento duobus modis respondet Curiel loco citato, à num. 61. Primò, cum Iansenio in Concordia Euangelica, cap. 47. vbi dicit, Christum non dixisse, Tyrios, & Sidonios acturos pœnitentiam ex præscientia aliqua, quã haberet talis euentus posita conditione, quia reuera id non præsciuit, sed id dixisse more humano per quandam exaggerationem, & hyperbolem, vt durities Bethsaidæ, & Corozaim increparetur grauiùs; quem modum loquendi esse vsitatum in sacra Scriptura ostendunt Martinez lib. 9. Hypotiposeon, regula 2. & Ribera in Amos, cap. 2. num. 19. & 34.

Curiel. *Iansen.* *Martin.* *Riber.*

Sed reuera hæc interpretatio mihi semper displicuit, propter auctoritatem D. August. & D. Prosperi, qui eam satis clarè damnare videntur; nam Diu. August. lib. 2. de bono perseuerantiæ, cap. 9. & 10. & in Enchiridion, cap. 93. ita ait: *Sed nunquid possumus dicere Tyrios, & Sidonios, si tales apud eos virtutes fierent, non fuisse credituros, cum ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam?* Vbi ponderanda sunt illa verba, *Cum ipse Dominus attestetur*, quæ de propositione hyperbolica, & de re, quæ futura non esset, dici non possent. Diu. verò Prosper explicans hunc locum Matthæi, ita inquit: *Nos etiam si rationem facti, & profunditatem iudicij eius penetrare non possumus; manifestissimè tamen scimus, & verum esse quod dixit, & iustum esse quod fecit.* Ergo iuxta horum Patrum doctrinam non fuit sola exaggeratio, nec hyperbolis rei non præcognitæ vt futuræ, sed vera asseuerātio, & prædictio futuri euentus posita conditione.

August. *Prosp.*

Et confirmatur, quia si hæc verba solùm sunt hyperbolica, idem posset dicere Christus de cæteris omnibus Gentilibus, quod dixit de Tyrijs, & Sidonibus, sed aliquid verè affirmauit de istis, quod non affirmaret de omnibus Gentilibus: ergo non hyperbolicè, & per exaggerationem, sed ex certa scientia de Tyrijs, & Sidonibus loquutus est; maior patet, quia hyperbolis non continet veritatem determinatam, cum apud Rhetores sit *ementiens quadam superiectio*, minor verò conuincitur ex illis verbis: *Veruntamen Tyro, & Sidoni remissiùs erit in die iudicij, quàm vobis.* Quæ verba determinatam continent prophetiam leuioris supplicij in Tyros, quàm in Bethsamitas.

85 Secunda solutio est, verba illa dicta esse à Christo, non vt de re futura infallibiliter posita conditione, sed vt de re futura certò moraliter attenta dispositione Tyriorum, cui interpretationi fauet quod infra dixit de Sodomitis, vbi addidit particulam, *fortè*, vt supra dictum est.

Sed objicies, in Tyrijs nulla erat dispositio præuia, ex qua posset capi coniectura, quod illis miraculis conuertendi essent, imò potius erat dispositio repugnans; ergo prædictio Christi non fuit coniecturalis ex tali dispositione, sed certa, & infallibilis. Consequentia est euidens, & antecedens probatur quo ad primam partem, quia nihil cognouerant de virtutibus Christi: ergo cum voluntas ferri non possit in incognitum, nullum poterant habere affectum in voluntate ad Christi doctrinam, ex quo eorum conuersio coniecturari posset: quod verò fuerit in eis dispositio repugnans ex affectu maximo, quem ad vitia contraria doctrinæ Christi habebant, ex eo videtur conuinci, quod aliàs periret energia exprobrationis Christi, quæ valde stringit duritiem Bethsamitarum exemplo credulitatis eorum, quę minus ab hominibus sperari posset, & maiorem induceret nouitatem, vt grauiùs reprehendat eorum rebelles, & incredulos animos.

86 Objicies secundò, propter futuram pœnitentiam Tyriorum: est mitiùs agendum in iudicio cum illis, quàm cum Bethsamitis, vt testatur ipse Christus Dominus; ergo talis pœnitentia non solùm erat verisimiliter futura, attenta dispositione voluntatis eorum, sed erat futura certò, & infallibiliter posita conditione. Probatur consequentia; quia sola verisimilitudo futuræ pœnitentiæ non erat satis, vt cum eis remissiùs ageretur de facto in iudicio; quod ex eo constat, quod stante illa verisimilitudi-

litudine fieri poterat, vt visis Christi miraculis adhuc non pœniterent, sed ipsis non pœnitentibus manerent in eadem damnatione cum Bethsamitis; ergo propter solam verisimilitudinem, cui falsum subesse poterat, non agetur cum illis benigniùs de facto.

Et confirmatur vrgendo similia verba Christi. Matth. 12. & Luc. 11. *Viri Niniuitæ surgent in iudicio cum generatione ista, & condemnabunt eam, quia pœnitentiam egerunt in prædicatione Ionæ, & ecce plusquam Ionas hic.* Et idem dicitur de Regina Austri. Ex quo sic argumentor. Niniuitæ non surgerent in iudicio contra Pharisæos, nisi cum effectu egissent pœnitentiam ad prædicationem Ionæ: ergo Tyrij non meliùs haberent in iudicio, nisi visis Christi miraculis infallibiliter, & in effectu egissent pœnitentiam. Antecedens patet ex illa causali, *Quia pœnitentiam egerunt in prædicatione Ionæ.* Et consequētia videtur certa ex paritate rationis, nā idē videtur cōdemnare aliquem in iudicio, & meliorem partem habere in illo; nam Niniuitæ non sunt condemnaturi Pharisæos, vt iudices, quia ad hoc non deberent surgere, sed sedere, iuxta illud Matth. 19. *Sedebitis super sedes duodecim iudicantes.* Sed sunt condemnaturi eos, vt accusatores, & hoc non verbo, sed opere, & exemplo dissimili: vt igitur Tyrijs melius sit in iudicio, oporteret excederent Bethsamitas opere, & exemplo, non solùm probabili coniectura, sed infallibili veritate, quod non esset, nisi visis miraculis forent infallibiliter credituri.

Mat. 12 Luc. 11. Mat. 19

86 Respondetur ad primam obiectionem, negando antecedens quantum ad vtramque partem, & ad probationem primæ falsum est antecedens, quia vt constat, Matth. 15. apud Tyrios & Sidonios creuerat Christi fama; & ad probationem secundæ partis nego sequelam, quia satis sufficienter saluatur energia prædictæ exprobrationis per hoc, quod Christus asseueraret futurū esse, vt ei adhiberent fidē illi homines, quibus nec erat promissus, nec verus Deus cognitus, sicut eodem modo increpauit vniuersos Iudæos, Matth. 8. vbi loquens de Centurione dixit: *Non inueni tantam fidem in Israel; dico autem vobis, quod multi ab Oriente, & Occidente venient, & recumbent cum Abraham in regno cœlorum, filij autem regni eÿcientur in tenebras exteriores.*

Mat. 15 Math. 8.

Ad secundam obiectionem negatur antecedens, quia in die iudicij cum nullo est remissiùs agendum propter bona opera quæ fecit, data hac, vel illa hypothesi; sicuti nec est cum illo duriùs agendum propter mala opera, quę similiter fecisset, & non fecisset, quia conditio nō fuit posita, vt falsò putarunt Pelagiani; sed vel propter bona opera, quę de facto fecit, vel propter minora mala quæ commisit: nec Christus dixit remissiùs fore Tyrijs in die iudicij propter talem pœnitentiam futuram, sed propter pręsentem dispositionem, qua eorum voluntas erat meliùs affecta, aut minus auersa, & quod non erant ita obcæcati, & indurati, sicut Bethsamitę; ac propterea peccatum infidelitatis erat in eis minus graue ratione minoris repugnantię ad fidem, & pœnitentiam, quantum erat ex parte sui affectus, vt expressè testatur D. August. lib. 2. de bono perseuerantię, cap. 14. his verbis: *Non erant sic excæcati oculi, nec sic induratum cor Tyriorum, & Sidoniorum, quoniam credidissent, si qualia viderunt isti signa, vidissent.* Ratio ne cuius maioris indurationis duriùs agendum esse cum Bethsamitis affirmat Christus.

August.

Et iuxta hanc doctrinam respondetur ad cōfirmationem esse discrimen, quod Tyrijs non est meliùs habendum in iudicio propter conuersionem, quam non habuerunt, haberent tamen posita conditione, sed propter meliorem dispositionem, aut minora peccata, quæ de facto habuerunt, & ita concesso antecedenti, neganda est consequentia. Ad cuius probationem respondetur, Tyrios, & Sidonios excessisse Bethsamitas in causa, propter quam est mitiùs agendum cum illis, nempe in minori infidelitate, & repugnantia ad conuersionem, & ad Christi fidem suscipiendam, quam de facto habuerunt, & qua Bethsamitæ caruerunt.

Tertiò potest responderi argumento principali, admittendo Christum Dominum certò, & infallibiliter cognouisse futuram esse pœnitentiam Tyriorum, si illa conditio poneretur, & similiter Deū cognos-

cognoscere illa omnia futura sub conditione, quæ in sacra Scriptura reuelauit, eò quod apud se statuit ea fore, si talis cõditio poneretur, neque ex hoc licet inferre, quod cognoscat vniuersaliter omnia alia futura sub conditione, quia dicendum est iuxta nostram cõclusionem de illis non habuisse decreta, vt forent posita conditione, sed de illis duntaxat, quæ per Prophetas prædixit.

Verù n hæc solutio graues excitat difficultates, quibus satisfaciemus infra in speciali dubio de decretis Dei conditionatis.

87 Arguitur tertiò ex testimoniis Sanctorum, quos referunt Suarez libr. 2. de scientia conditionatorum, cap. 2. num. 1. & 2. & Curiel controuersia 7. artic. 2. nu. 2. 3. & 4. qui, vt respondeant illi quęstioni hęreticorum, cur Deus creauerit eos, quos præsciuit peccaturos, & quare elegerit Iudam, quem pręsciebat futurũ proditorem, admittunt in Deo huiusmodi pręscientiam, sed in illa interrogatione erat quęstio de scientia conditionata, ergo.

Suar.

Curiel.

Et confirmatur testimonijs Sanctorum Patrum, qui affirmant sępe contingere, vt Deus pręmatura morte rapiat aliquos, ne cõmittant peccata, quę Deus pręsciuit facturos, si in vita perseuerarent, quorum testimonia referunt Suarez loco citato, num. 3. & Curiel, num. 6. inter quę vrgenda sunt verba D. August. lib. de correctione, & gratia, cap. 8. vbi ita inquit: *Respondeant cur prius quã peccarent non rapuit illos Deus, an quia non potuit? vel quia illorum mala non præsciuit? nihil horum, nisi peruersissimè, & insanissimè dicitur.* In quibus verbis tam indubitatum est apud August. Deũ pręscire mala sub conditione futura, quam posse auferre illos de vita.

August.

Nec valet dicere D. August. loqui de pręscientia futurorum absolutorũ, quia si de illis loqueretur, non diceret Deum posse eripere de vita eos, quos pręsciuit lapsuros; nam supposita scientia futurorum absolutorum non posset Deus eos homines de vita eripere antequam illa peccata committerent, quia futura absoluta infailibiliter erunt.

Confirmatur secundò testimonijs D. August. nam primò lib. de dono perseuerantię, cap. 9. & epist. 49. quęst. 2. explicans cur Deus factus sit homo in illo tempore potius quàm pręcedente, aut subsequente: respondet ideo fuisse, quia pręsciuit tunc plures fuisse credituros, & antea, vel post, paucos. Secundò, quia sermone 7. de verbis Domini, cap. 1. quęrens quare Christus, Matth. 8. & Luc. 9. noluit acceptare quendam, qui se illi offerebat in discipulum, dixit rationẽ fuisse, quod cum Christus futura pręuideret, sciuit istum, quæ sua erant quæsiturum, si illum acceptaret, & non quæ Christi.

Tertiò, quia lib. de prædestinatione Sanctorum, cap. 12. & alibi sæpe referẽs errorem illorum, qui dicebant eos, qui in infantili ætate moriuntur saluari, aut damnari propter merita, aut demerita, quæ haberent, si diu viuerent, non refutat illum negando cognitionem horum futurorum, quod erat facilius, sed quia propter futura, quę de facto non existẽt, qualia sunt illa opera, nemo est pręmiãdus, nec puniendus.

Confirmatur tertiò duobus expresis testimonijs D. Chrysost. altero Homil. 31. in Matth. in principio, vbi quærens cur Christus non vocauit Matthæum, quando vocauit Petrum, & Ioannem, & cæteros Apostolos? respondet his verbis: *Certe quemadmodum illos vocauit, quando obtemperaturos sciebat, sic Matthæum quoque tunc vocauit, quando miraculorum fama perdomitum minimè reluctaturum sciebat.* Et idem dicit de vocatione Pauli, & concludit: *Nam qui corda scrutatur, & occulta mentium perspicit, is etiam quando vnusquisque ad obediendum paratus erat, non ignorauit, propterea non continuò quando durior fuit, sed post mille miracula aptiorem iam ad obtemperandum vocauit.* Altero Homiliæ 65. in eundem ad medium, ubi explicans parabolam de operarijs, cum quæreret, cur pater familias non statim omnes simul conduxit? Respondet ideo diuersis horis fuisse vocatos, quia tunc obtemperaturi erant: & loquens statim de vocatione Pauli ita inquit: *Nam ipse, scilicet Deus, à primis incunabulis eum vocare voluisset, sed quia illum reuisurum sciebat, tunc voluit, cum animum illius penetraturam vocationem non ignorabat.* Et addit: *Sic & latronem cum postea vocauit, potuisset antea ipsum vocasse, sed vocatus ille non paruisset.*

Chrysos.

Deniquè

Denique confirmatur difficili testimonio Diu. Thomæ, qui 3. part. quæst. 1. artic. 5. ad 2. ex Diu. August. docet ex multis, quos Deus præsciuit crediturος, si apud eos miracula fecisset, subuenisse quibus voluit, alijs autem non subuenisse: ergo iuxta doctrinam D. Thomæ & August. antecedenter ad decreta Dei efficacia præcesit in ipso scientia futurorum sub conditione.

D.Tho. *Augus.*

88 Respondetur cum Curiel loco citato, num. 44. & sequentibus, sanctos Patres ibi non loqui de præscientia conditionata, qua Deus ante voluntatem creandi Dæmones, & Adamum, præsciret certò, & infallibiliter lapsum illorum, sed intelligi de præsciētia absoluta eiusdem lapsus post efficacem voluntatem creandi illos, & ante executionem creationis illorum: quod autem ita sint intelligendi, conuincitur euidenter ex testimonio Diu. Damasceni supra à nobis allegato pro conclusione huius dubij in dialogo contra Manichæos; nam ibi expressè affirmat non posse dici Deum habuisse præscientiam futuri lapsus Dæmonum, si eos de facto non creasset, quod non potest verificari de præscientia conditionata, sed de absoluta.

Curiel.

Ad primam confirmationem (sicut supra dixi) respondetur ex D. Augustino sanctos Patres intelligendos esse non de cognitione certa certitudine infallibilitatis, sed de cognitione certa maxima certitudine morali, quantum erat ex parte dispositionis, & inclinationis voluntatis, & occurrentia omnium circunstantiarum, & tentationum; & eodem modo interpretandus est Diu. Augustinus, qua ratione saluantur illa duo, scilicet Deum potuisse antequam peccaret, rapere eū, quem peccaturum præsciuit, & similiter eius peccata præsciuisse, non quidem quia peccata essent certò committenda, sed quia tentationes, & occasiones vrgentissimæ peccandi essent certò futuræ.

Ad secundam confirmationem, & ad primum testimonium D. Augustini respondeo primò cum D. Thom. 3. part. quæst. 1. artic. 5. ad 2. D. Augustinū eam rationem tradidisse in libro de sex quæstionibus Paganorum, quæst. 2. & eam reprobasse in dicto loco de bono perseuerantiæ.

D.Tho.

Vel secundò respondetur Diu. Augustinum loqui non de scientia certa, & infallibili, sed de coniecturali, quæ haberi poterat ratione dispositionis, quam ad credendum haberet ante illud tempus.

Ad secundum testimonium respondeo eodem modo, sensum esse Christum præsciuisse quod ille homo esset facturus, si eum in discipulum admitteret, nō quidem omnino certò, & infallibiliter, certitudine se tenente ex parte ipsius futuri præcogniti, sed certò moraliter, & quantum erat ex parte inclinationis, quam tunc habebat.

Ad tertium testimonium dico cum Curiel loco citato Diu. Augustinum, quoties agit contra Massilienses, non admittere scientiam futurorum sub conditione ex propria sententia, sed ex quadam concessione, vt clariùs eos conuincat, & eius sensus sit, etiam si, vt vos dicitis, Deus cognosceret merita, & demerita, quæ isti pueri essent habituri, si viuerēt; adhuc dici non potest, quod propter illa saluentur, vel damnentur.

Curiel.

Ad tertiam confirmationem ex duobus testimonijs D. Chrysostomi respondetur ad vtrumque ita esse, quod Deus certò, & infallibiliter cognouit Matthęū & Paulum consensuros vocationi, si eo tempore, quo vocati sunt, vocarentur, & non antea, aut pòst: quia cognouit suum decretum efficax, quo statuit eos tali tempore vocare, & non in alio; huiusmodi autem cognitio non est futurorum sub conditione habente connexionem fallibilem cum effectu, de qua duntaxat loquimur hic, sed est cognitio futuri habentis cōnexionem infallibilem cum conditione, de quo latiùs dubijs sequentibus.

Ad vltimam confirmationem dicendum est D. Thomam in prædicto loco intelligi de præscientia, quantum erat ex dispositione, & inclinatione causarum, quæ respectu ipsorum effectuum non est infallibilis, sed tantùm moraliter certa, vt sæpe dictum est. 89

Arguitur quartò ratione in huiusmodi futuris conditionatis, altera pars est determinatè vera, & altera determinatè falsa; ergo Deus cognoscit vnam per assensum, & alteram per dissensum; consequentia patet, aliàs in Deo esset ignorantia alicuius veritatis; & antecedens

probatur; quia purificata conditione, altera pars est distinctè vera, & altera distinctè falsa, vt suppono, quia iam essent futura absoluta; ergo ante purificationem conditionis altera pars erat sub conditione vera, & altera erat sub eadem conditione falsa: probatur ista consequentia, quia eadem veritas, quæ purificata conditione redditur absoluta, præcesserat conditionalis; nam licèt conditio suspendat euentum, non tamen mutat veritatem; vnde si factis miraculis in Tyro, & Sidone esset distinctè, & determinatè vera hæc pars (*Tyrÿ conuertentur*) ante facta miracula, verùm etiam esset, quod conuerterentur, si fierent, nec est possibile, quod vna veritas ab altera separetur, cum sit vna, & eadem veritas, licèt in diuerso statu propter solum aduentum conditionis.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem negando consequentiam; quia est discrimen inter propositionem absolutam de futuro absoluto, & propositionem conditionalem de futuro conditionato, quod illa est determinatæ veritatis; secus verò ista: & ratio discriminis est, quod in contradictione de futuro absoluto, verbi gratia, D. Petrus negabit, vel non negabit Christum, cum neque vtraque pars contradictionis esset absolutè futura, nec neutra, sed altera tantùm, illaque non sub disiunctione, scilicet hæc, vel illa, sed determinata, nimirum negatio Christi non poterat voluntas Petri esse suspensa ad fore, vel non fore suæ negationis: at verò in contradictione conditionali, vt si Dauid maneret apud Zeilam, traderetur, vel non traderetur Sauli, potest voluntas Zeilitarum esse suspensa ad fore, vel non fore traditionis, quia cum nihil re ipsa futurum sit, non est vnde sumatur determinatio, atque ita in huiusmodi propositione illud solùm verum est, si Dauid maneret, traderetur, vel non traderetur, quia hæc est veritas necessaria, non tamen est verum, quod traderetur determinatè; neque quod non traderetur determinatè, quia neutra pars erit aliquando præsens, ac proinde ex ipso fore rei conditionato non tollitur voluntatis suspensio.

90 Sed hanc solutionem impugnat difficilis obiectio, nam ideo in contradictionibus de futuro absoluto, altera pars est determinatè vera, & altera determinatè falsa, quia inter propositiones contradictorias non potest excogitari medium; sed eadem contradictio, quæ est in propositionibus de futuro absoluto, est in propositionibus de futuro conditionato: ergo eadem ratione, qua voluntas non potest esse suspensa ad fore, vel non fore absolutum, non potest esse suspensa ad fore, vel non fore conditionatum. Maior patet, & minor probatur, quia istæ sunt contradictoriæ, si Cæsar vocaretur à Christo, responderet; non si Cæsar vocaretur à Christo, responderet: ergo non potest vna pars, & alia esse suspensa, & indifferens ad verum, vel falsum, quia inter affirmationem, & negationem non est excogitabile medium.

Confirmatur; quia in futuris absolutis inde sumitur determinatio, quod cum repugnet vtramque partem simul fore, & neutram, consequens est, vt altera tantùm sit, sed eadem repugnantia reperitur in conditionalibus, nam purificata conditione repugnat vtramque partem simul fore, & neutram, & ita ante purificatam conditionem verum est determinatè, si conditio poneretur, hæc pars esset futura, & non illa.

Confirmatur secundò, quia si pars, verbi gratia, affirmatiua non est determinatè vera, sed disiunctim vera, vel falsa; ergo qui ita loqueretur, si Dauid maneret apud Zeilam, traderetur Sauli, non diceret verum determinatè, ergo diceret falsum determinatè, quod est cōtra fidem. Vtraque consequentia videtur euidens, quia enuntiat rem aliter quàm se habet: *Ab eo autem quod res est, vel non est, propositio dicitur vera, vel falsa.* Antecedens verò probatur, quia quod non est determinatè futurum, sed futurum, vel non futurum vagè, si determinatè affirmetur fore, aliter enuntiatur quàm erit; verbi gratia, si Rex dicat, dabo episcopatum Petro, aut Paulo, qui determinatè affirmaret Petrum futurum esse Episcopum, falsum diceret, quia limitaret latitudinem futuri; nam si Rex promisisset determinatè Petrum fore Episcopum, non posset sine infidelitate dare illum Paulo, sed facta promissione disiunctim potest dare episcopatũ cui maluerit, salua suæ promissionis fidelitate: ergo longè

diuersa

diuersa propositio est, Petrus erit Episcopus, & Petrus, vel Paulus erit Episcopus, & similiter alia est, Petrus erit, vel non erit, & alia Petrus erit; nam hæc posterior est veritas necessaria, prior autem est contingens: qui ergo affirmat determinate fore id, de quo solùm est verum fore, vel non fore, non affirmat eam sicuti est in se, & consequenter affirmat falsum: tunc sic hæc pars est determinatè falsa; ergo sua contradictoria est determinatè vera, quia inter esse, vel non esse non potest dari medium etiam de potentia absoluta.

91 Huic tamen obiectioni respondetur ex doctrina tradita disputatione præcedenti, dubio quarto, concessa maiori negando minorem, & ad probationem dico contradictionem de futuro conditionato non esse veram contradictionem pro illo statu conditionatorum, quia antecedenter ad decreta libera nihil est determinatè, & immutabiliter futurum, vel non futurum, etiam sub conditione; atque ita etiam conditione posita esset voluntas humana suspensa ad fore, vel non fore sui actus, & consequenter neutra pars est futura, vel non futura determinatè: vnde est dispar ratio inter contradictionem de futuro absoluto, & contradictionem de futuro conditionato, quod in priori cum voluntas Dei præsupponatur determinata ad fore, vel nō fore mei actus, non potest voluntas mea esse suspensa respectu illius, sed iam supponitur determinata ad eam partem, quam Deus voluit, secus verò in posteriori contradictione de futuro conditionato.

Ad primam confirmationem negatur maior, quia licèt ex præcisa ratione contradictionis oriatur, quod vna pars sit vera, & altera falsa vagè, & indeterminatè, eò quod non potest vtraque esse vera, aut falsa simul: cæterùm determinatio veritatis ad vnam partem, potiùs quàm ad alteram non potest ab ipsa præcisa ratione contradictionis prouenire; nempe quod fore, verbi gratia, sit determinatè verum, potiùs quàm non fore; aut è contra; siquidem quantum est ex parte contradictionis præcisè non sit maior ratio vnius, quàm alterius; quandoquidem æquè bene saluetur contradictio, siue ipsum fore sit verum, & non fore falsum, siue è conuerso: sed contradictio desumitur ex diuino decreto libero, quo Deus determinatè voluit fore huius partis contradictionis, & non fore alterius.

Ad secundam confirmationem distinguendum est antecedens, & vtrumque consequens, nam si particula, *determinatè*, posita in antecedenti, & prima consequentia sit modus veritatis, & significet illam propositionem affirmatiuam, si Dauid maneret apud Zeilitas, traderetur Sauli, habere veritatem determinatam; hoc est, ita infallibilem, ac certam, vt ei non possit ex natura rei subesse falsum, concedendum est antecedens, & vtraque consequentiâ, quia illa propositio non erat vera, & certa veritate, ac certitudine determinata, hoc est, infallibili, vt supra dictum est, neque eadem infallibilitate, ac certitudine erat falsa, sed ex natura rei erat indifferens ad veritatem, vel falsitatem infallibilem, & ita falsum diceret, qui eam vt infallibiliter veram affirmaret: neque hoc est contra fidem, quia Deus non prædixit illam in illo sensu, hoc est, vt infallibilem, sed vt veram, ac certam veritate, ac certitudine maxima morali duntaxat, & ita non enuntiauit rem aliter quàm erat, sed potius eam prædixit sicut erat, quia solùm affirmauit traditionem esse futuram, quantum erat ex vi causarum secundarum impedibilium.

Si autem particula, *determinatè*, sit modus propositionis, negandum est antecedens, & prima consequentia, quia ex his duabus propositionibus, Dauid traderetur, Dauid non traderetur, affirmatiua determinatè, vt distincta à negatiua, est vera, & ab ipso Deo affirmata: & ita falsò supponitur in antecedenti huiusmodi propositionem non esse determinatè veram, sed disiunctim veram, vel falsam, nam admittimus in hoc sensu esse determinatè veram, & oppositam esse determinatè falsam.

Ad probationem verò antecedentis dico falsum enuntiare illum, qui affirmat fore determinatè, & infallibiliter id, de quo solùm est verum quod erit, vel non erit sub disiunctione, quia non affirmat rem sicuti est in se, vt optimè ibi ostenditur, non tamen dicere falsum, si affirmet determinate, hoc est,

DVBIVM III.

Vtrùm probabilius sit Deum certò, & infallibiliter cognoscere huiusmodi futura.

94 ONCLVSIO est affirmatiua, & iam ferè communis etiam inter discipulos D. Thomæ, abstrahendo à medio, in quo cognoscuntur, de quo est præcipua controuersia huius disputationis, & quidem probabilius esse Deum habere certam, & infallibilem cognitionem horum futurorum certitudine se tenente etiam ex parte ipsius obiecti materialis, satis efficaciter conueniunt testimonia sacræ Scripturæ, ac sanctorum Patrum, & rationes adductæ contra conclusionem dubij præcedentis, quibus licèt ibi probabiliter satisfactum sit, adhuc tamen vrgent, si ponderentur ad probandam scientiam horum futurorum, præscindendo à medio, in quo cognoscuntur, & maximè in casu, quo in Deo ponantur decreta libera circa futuritionem conditionatam illorum, de quo infra redibit sermo.

Ratio autem conclusionis est, quia dabilis est modus, quo Deus certò, & infallibiliter cognoscat hæc futura conditionata, nullam habens euidentem repugnantiam, imò maximam probabilitatem, qui modus ostenditur dubijs sequentibus, ergo non potest sine iniuria denegari Deo hæc scientia: probatur consequentia, quia scire huiusmodi futura est magna perfectio, & per se valde optabilis, & quæ maximè exaltat perfectionem diuinæ sapientiæ, & quæ videtur propria solius Dei, vnde Deum ista certò, & infallibiliter cognoscere, nec circa ea posse falli, & consequenter de illis quoties imminet necessitas, consulendum esse, vt apud Gentiles oracula Deorum sæpissimè de his consulta fuere, naturaliter est insitum in omnium hominum animis.

Solùm superest satisfaciamus rationibus, quæ contra illam possunt obijci in fauorem conclusionis dubij præcedentis, abstrahendo à medio, in quo cognoscantur, de quo infra, vbi præcipuæ difficultates sunt enodandæ.

Arguitur primò contra conclusionem, futura contingentia conditionata non habent determinatum suum fore, ergo non possunt certò sciri: consequentia est euidens, quia sicut res non futura non est cognoscibilis vt futura, ita quæ non est futura determinatè, non potest cognosci vt futura determinatè; antecedens verò probatur, quia aut habent determinationem ad fore in suis causis, aut in se ipsis, nec possunt in alio statu considerari, iuxta doctrinam D. Thomæ in hoc articulo, sed non habent esse determinatum in suis causis, quia istæ sunt liberæ, & indifferentes ad fore, vel non fore effectus, nec habent illam in se ipsis, quia repugnat eundem effectum secundum se, seu in se ipso esse simul determinatè, & contingenter futurum; cum de ratione contingentiæ sit indeterminatio. Cum igitur futurum contingens conditionatum, quomodocumque sumatur, siue vt est in causa, siue vt est in se ipso, sit contingenter futurum, alias non esset futurum contingens, sequitur quod non possit esse futurum determinatè.

Respondeo negando antecedens, ad cuius probationem dico huiusmodi futura in nostra sententia habere determinatum esse futuri in vtroque statu, videlicet in suis causis, & etiam quodam modo in se ipsis; in suis causis, nempe in causa prima determinata per decretum conditionatum ad illorum futuritionem; & in causis secundis proximis, hoc est, in voluntate creata considerata non secundum se, nec ratione alicuius inclinationis internæ, aut prædeterminationis actualiter in ea existentis, sed vt substat tali decreto diuinæ voluntatis (vt suo loco explicabimus) in se ipsis, quia semel posito tali decreto, iam illorum fore est infallibile, si conditio ponatur, nec hoc genus determinationis conditionate, ex quo effectus non necessariò, sed infallibiliter

biliter sequitur, destruit contingentiam simpliciter, sed potius eam adstruit, & firmat, vt de futuris contingentibus absolutis diximus disputatione præcedenti, dubio vltimo, & penultimo.

95 Sed objicies, huiusmodi futura nullam habent de facto existentiam in se ipsis, nec in aliquo tempore, nec in æternitate, in qua possit fundari talis determinatio, ergo licèt habeant determinationem in causa, tamen in se ipsis nullam habent determinationem.

Respondetur distinguendo consequens, ergo nullam habent determinatam futuritionem absolutam, concedo, quia non sunt habitura existentiam de facto in aliqua temporis differentia, ergo nullam habent determinatam futuritionem conditionatam, nego, quia habitura sunt existentiam re vera, si conditio ponatur; & sicut determinata futuritio absoluta fundatur proximè in existentia habenda absolutè, ita determinata futuritio conditionata fundatur in existentia habenda sub aliqua conditione.

Et si vrgeas, hæc determinatio est aliquod accidens reale, ergo necessariò petit subiectum reale, cum in nihilo, aut in ente ficto nequeat accidens reale recipi: tunc sic, sed si huiusmodi futura nunquam sunt habitura de facto, & in exercitio existentiam, sunt actu non entia, siue nihil; ergo non potest in eis recipi huiusmodi determinatio, & consequenter non habent esse determinatum.

Respondetur negando antecedens; quia hæc determinatio non est accidens superadditum entitati futuri conditionati, sed est ipsamet entitas ipsius futuri vt habitura existentiam, si conditio ponatur, ad eum modum quo relatio transcendentalis non est accidens superadditum ipsi relatiuo, sed propria ipsa entitas relatiui, neque ex eo quod hæc futura non sint de facto habitura existentiam defectu conditionis, quæ nunquam ponetur, sequitur esse actu nihil, aut non entia, quæ re vera sunt entia realia, non quidem vt ens reale dicitur id, quod actu existit à parte rei pro aliqua temporis differentia, sed vt ens reale distinguitur ab ente rationis, seu ficto, & dicit essentiam realem.

Sed objicies, ergo propositio, qua de aliquo futuro contingenti conditionato affirmatur esse futurum, est perpetuæ veritatis, verbi gratia, ista propositio, conuersio Petri est futura, si audiat concionem Ioannis, sed consequens est falsum, ergo: falsitas consequentis probatur, quia propositio perpetuæ veritatis est in materia necessaria, cui ex natura rei repugnat falsitas: propositiones verò de huiusmodi futuris sunt in materia contingenti, cui falsitas potest subesse, & repugnat rem esse simul necessario, & contingenter futuram; sequela verò probatur, quia ideo ista est perpetuæ veritatis, homo est rationalis, quia rationalitas, quæ de homine prædicatur, est illi intrinseca per omnimodam identitatem, abstrahendo ab actuali existentia; sed determinatum fore, quod affirmatur de effectu contingenti conditionato, nempe certa, & determinata futuritio conuersionis Petri est ipsi conuersioni intrinseca per omnimodam entitatem, abstrahendo ab existentia actu exercita, vt dicitur in solutione argumenti, ergo propositio, quæ affirmat fore talis conuersionis, est perpetuæ veritatis.

Respondetur negando sequelam, & ad probationem esse discrimen, quia prædicatum essentiale identificatur cum subiecto per essentiam, abstrahendo ab omni temporis differentia, & ab omni decreto Dei libero; at verò determinatio futuritionis effectus contingentis conditionati non identificatur cum entitate ipsius effectus per essentiam, ac præscindendo ab omni actu libero Dei, & ab omni temporis differentia; sed identificatur cum illa exsuppositione decreti liberi Dei, quo volita est futuritio conditionata talis effectus, vt suo loco explicabimus, & in ordine ad existentiam in differentia temporis importati per copulam, si conditio impleatur; ideo propositio, qua affirmatur fore huius effectus, non est perpetuæ veritatis simpliciter, & absolutè, sicut propositiones, quarum extrema habent ex natura rei necessariam connexionem, sed dicuntur perpetuæ veritatis solùm ex suppositione suæ futuritionis, quia in illis futuritio, quæ est prædicatum,

&c. Et Deuteronomij. 4. sic Deus per Moysem populum alloquitur: *Non vidistis aliquam similitudinem in die, qua* Deut. 4. *loquutus est vobis Dominus, ne fortè decepti faciatis vobis sculptam similitudinem, &c.* Et ex nouo testamento Matthæi. 11. dixit Christus: *Si in Sodomis factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, forte mansissent vsque in hanc diem.* Mat. 11. Quibus locis illa futura conditionata prædicta, & scita sunt à Deo sub illa particula, *fortè*: cum igitur eadem sit ratio de omnibus futuris conditionatis, dicendum est Deum non habere certam & infallibilem notitiam, & scientiam futuritionis ipsorum.

Dices cum Auctoribus oppositæ sententiæ aduerbium illud, *fortè*, in sacra Scriptura quoties Deus, aut Christus loquitur, non esse dubitantis, sed confirmantis, vt Ioannes. 4. *Si scires donum Dei, & quis est qui dicit tibi, da mihi bibere, tu forsitan petijsses ab eo.* Ioan 4. & 5. & 8. Et cap. 5. *Si crederetis Moysi, forsitan & mihi.* Et cap. 8. *Si me sciretis, forsitan & Patrem meum sciretis.* Et Actorum. 8. *Pœnitentiam age, si fortè remittatur tibi.* In quibus locis nullus potest esse locus du- Act. 8. bitationi, vnde vulgatus interpres sæpe ex Græco pro particula, *fortè*, vertit *vtique*, vt in illo Psalm. 50. *Quoniam si voluisses sacrificium, dedissem vtique.* Et Psal. 50. alibi sæpe: quapropter Diu. Hieronymus in illud Hieremiæ. 26. *Noli subtrahere verbum, si fortè audiant.* Diu. Hieron. Ambro. August. Chrysost. Gregor. Ambros. libro 2. de pœnitentia, cap. 5. D. Augustin. tractatu 37. in Ioannem in illud, *Si me sciretis, forsitan & Patrem meum sciretis.* Chrysostomus Homilia 78. in Matthæum, & Gregorius Homilia 9. in Ezechielem expressè affirmant particulam, *fortè*, non semper importare dubitationem. Verba D. Hieronymi, & Augustini sunt notatu digna. *Verbum quidem* (inquit Hieronymus) *ambiguum, forsitan, maiestati Domini non potest conuenire, sed nostro loquitur affectu, vt liberum hominis seruetur arbitrium.* Augustini verba sunt. *Qui omnia scit, cum dicit, forsitan, non dubitat, sed increpat, dubitationis verbum est, cum dicitur ab homine; ideò dubitante, quia nesciente: quando verò dicitur à Deo, cum Deum nihil lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur diuinitas.*

Sed contra hanc solutionem obstat regula Diu. Augustini libro 3. de August. doctrina Christiana, capite 10. vniuersaliter ab omnibus recepta, qua dicitur, *Verba sacræ Scripturæ debere semper intelligi in sensu proprio, quando ex eo quod ita intelligantur, non sequitur aliquid contra fidem, aut contra rationem.* Sed hoc non sequitur ex eo, quod particula, *fortè*, in testimonijs relatis pro nostra conclusione, sumatur in sensu proprio, & vt est nota dubitationis, vt constabit ex solutionibus argumentorum, ergo. Nec testimonia adducta in contrarium sunt ad propositum, quia in eis est sermo, vel de futuris absolutis, vt illud Ioannis. 4. dictum Samaritanæ, vel conditionatis habentibus necessariam, aut infallibilem saltem connexionem cum ipsa conditione, vt in cæteris testimonijs, quæ futura cum à Deo certò sciantur, vt supra dictum est in præfatione huius disputationis, consequens est vt particula, *fortè*, non possit in illis intelligi in sensu proprio, vt dicit dubitationem, & incertitudinem, & de his duntaxat loquuntur D. Hieronym. & D. August.

Secundò probatur testimonijs Sanctorum, & primò ex Diu. Augustino 78
libro de prædestinatione Sanctorum, ca- August.
pite 14. vbi explicans locum illum Sapientiæ. 4. raptus est ne malitia mutaret intellectum eius, sic inquit: *Dictum est hoc secundum pericula huius vitæ, non secundum præscientiam Dei, quia hoc præsciuit quod futurum erat, non quod futurum non erat.* Ecce vbi Diu. Augustinus expressè affirmat Deum non cognoscere ea futura sub conditione, quæ nunquam futura sunt. Idem docet lib. 1. de anima, & eius origine, capite 12. his verbis. *Ipsa exinanitur præscientia omnino, si quod præscitur non erit; quomodo enim dicitur præsciri futurum, quod non est futurum?*

Confirmatur primò auctoritate Diu. Prosperi Regiensis, qui in epistola ad Prosp. Diuum Augustinum, quæ habetur tomo 7. operum August. ante librum de præde-

prædestinatione, reprobans sententiam Massiliensium, qui affirmabant homines electos esse ad gratiam, & gloriam, propter merita, quæ fecissent, si vixissent amplius, ita ait: *In tantum quibuscumque commentitijs meritis electionem Dei subyciunt, vt quia præterita, quæ non extant, futura, quæ non sint futura confingant, nouoque apud illos absurditatis genere, & non agenda præscita sint, & præscita non acta sint.* Ecce tibi absurdissimum reputat non agenda præsciri, etsi aliàs purificata conditione forent.

Damas. Confirmatur secundò ex Diuo Damasceno Dialogo aduersus Manichæos, folio mihi 480. à tergo, vbi refutans errorem eorum, qui dicebant Deum minimè debuisse creare eos homines, aut Angelos, quos antè præsciuit malos futuros, & æterno supplicio afficiendos, sic inquit. *Quonam autem modo præscire queat quod futurum non est? nam si aliquem peccaturum præsciuisset, nec eum condidisset, præscientia hæc non esset, sed impostura; quemadmodum etiam cognitio est earum rerum, quæ sunt; sic prænotio earum est, quæ certò futura sunt.* Quibus verbis nihil clarius pro nostra conclusione dici potest, cum horum futurorum scientiam imposturam, hoc est, fraudem, & deceptionem appellet.

79 *Vazquez Curiel.* Dices primò cum Vazquez in præsenti disputatione 67. capit. 4. in principio, & Curiel controuersia 7. artic. 2. numer. 63. hos Patres solùm negare præscientiam absolutam rerum, quæ aliquando non erunt, vt sit sensus Diui Augustini, Deum non rapuisse puerum illum immatura morte, eò quod absolutè præsciret intellectum illius esse mutandum, si diu viueret, quia cum hoc non esset de facto futurum; siquidem morte fuit præuentus, non poterat absolutè præsciri vt tale, nam præsciri vt absolutè futurum, quod re vera non est futurum, est exinanire ipsam præscientiam (vt docet Augustinus) & nouum absurditatis genus, imò & impostura, vt docent Damascen. & Prosper.

Sed hæc solutio non videtur satisfacere, nisi aliquid ei addatur; quia si Patres his testimonijs solùm negarent præscientiam absolutam horum futurorum, insufficienter impugnarent errorem Massiliensium, quia illi non affirmabant Deum cognoscere huiusmodi futura præscientia absoluta, sed alia notitia abstractiori, nempe conditionata, sed ex eo præcisè, quod tali notitia non absoluta cognosceret Deus quid acturus esset infans ille, nisi immatura morte raperetur, non sequuntur absurda illa, quæ sancti Patres inferebant contra Massilienses, ergo.

Et confirmatur, quia præscientia peccatorum, quæ infans committeret, propter quam Deus illum rapuit, non potest esse præscientia absoluta, sed ad summum conditionata, ergo. Probatur antecedens, quia si absoluta esset, iam Deus absolutè decreuisset permittere eius peccatum, & consequenter non posset illum rapere, prius quàm ille committeret, aliàs Deus mutaretur, & decretum permittendi redderetur inefficax.

Ideo dices secundò cum eisdem Auctoribus, & Suarez libro 2. de scientia futurorum sub conditione, capit. 3. num. 8. hos Patres non negare illis locis præscientiam futurorum sub cõditione, sed eam, quam Massilienses ponebant, nempe conducentem ad meritum, & demeritum, præmium, & pœnam, quia impugnabant eorum errorem, quo asserebant Deum punire, & præmiare, auferre gratiam, aut conferre illam propter ea opera bona, aut mala, quæ Deus præuidebat pueros, aut etiam adultos facturos, si ad vsum rationis peruenerint, aut diu in vita perseuerarint, vel hoc, aut illud accideret, etiam si de facto talia opera nunquam forent. 80 *Suar.*

Sed neque ista solutio placet omnino, tum quia videtur voluntaria, siquidem ex relatis testimonijs satis clarè constat Patres absolutè, & simpliciter negasse horum futurorum præscientiam, & certè nullo alio faciliori medio, quàm negando illam poterant errorem, quem impugnabant, refellere; nam aliàs faciliùs impugnassent illum ex Paul. 2. ad Corinthios. 5. dicente vnumquemque iudicandum esse ex his, quæ de facto gesit in corpore suo, & non ex his, quæ non gessit, esset tamen facturus posita hac, vel illa conditione. Tum secundò, quia admissa tali scientia, non sequitur Deum non potuisse remunerare, & punire puerum intuitu eorum *2. ad Corinth. 5.*

eorum operum, quæ videret sub conditione facturum, vt Diu. Augustinus, & Prosper contendunt inferre; siquidem stetit per ipsum, quod morte præuentus de facto non forent. Tum tertiò, quia saltem testimonio Diu. Damasceni non potest hæc solutio adaptari, vt clarè constat ex eius verbis.

Suarez. Lesius. Ideo dices vltimò cum Suarez loco citato, & Lessio de præscientia conditionata, cap. 20. num. 5. prædictos Patres non negare scientiam, & simplicem notitiam horum futurorum, sed solùm negare eorum præscientiam; nam præscientia significat notitiam anticipatam; vbi autem nihil est futurum absolutè, nulla est anticipatio, quia antè, & post dicuntur relatiuè, & ita non est præscientia, quia præscire, est scire futurum: quod verò futurum non est, sed esset, non præscitur, sed præsciretur; ideo res futura sub conditione non dicitur præsciri, sed sciri sicut res possibilis.

Sed contrà, quia sicut præscientia absoluta dicitur talis, quia terminatur ad rem absolutè futuram; ita præscientia conditionata potest dici talis, quia terminatur ad rem futuram sub conditione; ergo cum Patres his locis non negent solam præscientiam absolutam futurorum sub conditione, quam non ponebant Massilienses, dicendum est negare præscientiam conditionatam.

Tertiò posset probari conclusio vrgentissimis rationibus, à quibus nunc supersedeo, quia proponendæ sunt, & soluendæ dubio sequenti, ne eadem repetamus.

Oppositam sententiam docent Mo-
81 lina disputatione 14. & Zumel disputa-
Molina. Zumel. tione 8. vbi affirmant non esse tutum, sed periculosum in fide asserere Deum non cognoscere certò, & infallibiliter huiusmodi futura, in cuius sententiæ fauorem ex pluribus testimonijs sacræ Scripturæ, quæ adduci solent, duo tantùm in præsenti proponemus, vnum ex nouo, & alterum ex veteri testamento, quæ magis vulgaria sunt, & ad quæ cætera omnia facilè reduci possunt.

1.Re.23 Arguitur primò ex 1. Regum. 23. vbi fugiens Dauid à facie Saulis peruenit ad Zeilam, & sistens ibi interrogauit duo à Deo; alterum an si maneret in illa ciuitate, venturus esset contra illum Saul; & alterum an Saule veniente Zeilitæ traderent eum illi, & ad vtrumque respondit Deus affirmatiuè, nimirum Saul veniet; & tradet te illi: nouerat ergo Deus Dauidem tradendum esse Sauli, si maneret, qui tamen nec mansit, nec traditus est.

Respondetur primò cum Curiele, controuersia 7. artic. 1. num. 49. iuxta paraphrasim Chaldaicam, Dauidem non interrogasse Dominum, an Saul descenderet, & an Zeilani eum traditури essent, sed an Saul pararet descensum, & an Zeilitæ cogitarent, aut propositum haberent eum tradendi, vt etiam notauit Glossa Interlinealis, & ita diuinum responsum intelligendum esse iuxta interrogationem, nempe & Saulem descensum parare, & Zeilitas eum tradendi propositum habere, vbi Deus nihil de futuro prædixit, sed id, quod de præsenti agebatur.

Sed quia vrget vulgata æditio, in qua responsio non fuit de affectu, aut dispositione, ad descensum, & traditionem, sed de ipso actuali descensu, & traditione, ideo. Respondetur secundò cum eodem auctore, ibidem num. 48. Deum non prædixisse illos duos effectus vt futuros certò, & infallibiliter posita conditione, quod Dauid maneret ibi, sed tantùm vt futuros certò moraliter quantum erat ex parte propensionis causarum, & omnium circumstantiarum, & remotionis impedimentorum, tam ex parte Dei, quàm ex parte cæterarum causarum, ad eum modum, quo Diu. *D.Tho.*
Thom. infra quæstione 19. articulo 1. ad *Isaia.38*
2. & 2.2. quæstione 171. artic. 6. ad 2. ex- *Ionæ.31.*
plicat illud Esaiæ 38. ad Ezechiam: *Dispone domui tuæ, cras enim morieris, & non viues.* Et illud Ionæ. 31. *Adhuc quadraginta dies, & Niniue subuertetur:* videlicet, hæc esse futura quantum erat ex dispositione causarum secundarum.

Sed objicies Dauidem certò credidisse Deum hoc infallibiliter scire, aliàs 82
illum non consuluisset, nec fugisset, nisi iudicaret omnino certum diuinum responsum, alioquin liceret ei post diuinam reuelationem dubitare, & sine peccato diuino responso fidem non adhibere, quod dici non potest. Probatur sequela, quia certitudo moralis quantumuis

tumuis maxima, non est talis, cui non possit subesse falsum.

Et confirmatur, quia sequitur oraculum illud fuisse captiosum, quod est absurdum: probatur sequela, quia Deus bene nouerat Dauidem crediturum oraculo, tanquam veritati infallibili; ergo si Deus circa illud futurũ nihil nouerat determinatè, cum absolutè reuelauit tradendum esse si maneret, aut decepit illum, aut decipere voluit: igitur debuisset respondere, se circa illum euentũ nihil aliud scire quàm coniecturas, quamuis vrgentes, & ita debuisset adhibere consilium tanquam de re deliberabili secundum prudentiam; affirmare autem simpliciter tradendum esse, nec debuit, nec potuit, quia videbat decipiendum esse Dauidem, quem sciebat sperare infallibile responsum.

Confirmatur secundò, quia non minus absolutè prædicitur hoc futurum conditionatum, quàm prædicuntur futura absoluta: ergo sicut nefas esset dicere Deum non cognoscere certò, & infallibiliter ea futura absoluta, quæ prædixit, eodem modo esset asserere non cognoscere futura conditionata.

Confirmatur tertiò, quia eodem modo potuisset Dauid consulere Angelum, aut Dæmonem, qui eandem moralem certitudinem haberent de illo futuro euentu.

Denique confirmatur ex illo tertio Regum. 11. *Certissimè enim auertent corda vestra, vt sequamini Deos alienos.* Vbi particula, *certissimè*, non potest explicari de certitudine solùm morali, quæ non est maxima, nec est ratio, quare certiùs sciatur à Deo hoc futurum conditionatum, quàm illud, de quo est argumentum. 3. Re. 11

83 Respondetur Dauidem solùm credidisse Deum cognoscere huiusmodi futura certitudine maxima morali, quam nec homo, nec Angelus possunt attingere, cum in multis pendeat ex occultis cogitationibus hominum, & Angelorum mouentium ad tales effectus, & ex secretis consiliis, & dispositionibus Dei ordinantis multa ad eosdem effectus: huiusmodi autem maxima certitudo manifestata per diuinum responsum sufficit inducere obligationem ad credendum hic, & nunc expedire parare fugam, & similiter ad credendum descensum Saulis, & traditionem Dauidis esse certò futuram, quantum est ex vi inclinationis causarum secundarum, sicut Ezechias non potuit licitè non adhibere fidem prophetiæ suæ mortis crastinæ.

Ad primam confirmationem negatur sequela, ad cuius probationem negandum est Deum vidisse Dauidem sperare infallibile responsum, quia solùm vidit sperare responsum certum maxima morali certitudine, quæ excederet omnem cognitionem creatam, & creabilem de prædictis futuris, & hanc solutionem amplectitur Caietan. 1. Regum, cap. 23. Caiet.

Ad secundam confirmationem, quod licèt quantum ad sonum exteriorem verborum æquè absolutè, & simpliciter prædicantur à Deo aliqua futura conditionata, quale est hoc, de quo loquimur, & futura absoluta; in rei tamen veritate ratio talis prædictionis est longè diuersa, quia futura absoluta prædicuntur, eò quod absoluta præuisa sunt in se ipsis, & in diuinis decretis; conditionata verò, eò quod solùm sunt cognita in suis causis, & ita non prædicuntur vt simpliciter futura, adhuc supposita conditione, sed solùm vt futura, quantum est ex inclinatione causarum secundarum.

Ad tertiam confirmationem negatur antecedens, quia cum nec Dæmon, nec Angelus cognoscant cogitationes cordis humani, nec secreta Dei consilia, non poterant respondere Dauidi sufficienter.

Ad vltimam confirmationem dico, particulam, *certissimè*, intelligendam esse ibi de maxima certitudine morali, vt explicat Curiel loco citato, num. 57. in fine; nam licèt hæc non sit simpliciter maxima, cum non attingat certitudinem infallibilem, cui ex natura rei repugnat subesse falsum; est tamen omnium maxima inter certitudines morales, quas creaturæ intellectuales habere possunt. Curiel.

Arguitur secundò ex illo Matthæi 11. & Lucæ. 10. *Væ tibi Corozaim, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro, & Sidone facta fuissent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cinere, & cilitio pœnitentiam* 84 Mat. 11 Luc. 10.

tiam egissent. Ergo anima Christi Domini per scientiam à Deo participatam cognouit Tyrios, & Sidonios acturos pœnitentiam, si Christi miracula vidissent.

Huic argumento duobus modis respondet *Curiel.* Curiel loco citato, à num. 61. *Iansen.* Primò, cum Iansenio in Concordia Euangelica, cap. 47. vbi dicit, Christum non dixisse, Tyrios, & Sidonios acturos pœnitentiam ex præscientia aliqua, quā haberet talis euentus posita conditione, quia reuera id non præsciuit, sed id dixisse more humano per quandam exaggerationem, & hyperbolem, vt durities Bethsaidæ, & Corozaim increparetur grauiùs; quem modum loquendi esse vsitatum in sacra Scriptura ostendunt *Martin.* Martinez lib. 9. Hypotiposeon, regula *Riber.* 2. & Ribera in Amos, cap. 2. num. 19. & 34.

Sed reuera hæc interpretatio mihi semper displicuit, propter auctoritatem *August.* D. August. & D. Prosperi, qui eam satis clarè damnare videntur; nam Diu. August. lib. 2. de bono perseuerantiæ, cap. 9. & 10. & in Enchiridion, cap. 93. ita ait: *Sed nunquid possumus dicere Tyrios, & Sidonios, si tales apud eos virtutes fierent, non fuisse credituros, cum ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam?* Vbi ponderanda sunt illa verba, *Cum ipse Dominus attestetur*, quæ de propositione hyperbolica, & de re, quæ futura non esset, dici non possent. Diu. verò Prosper ex- *Prosp.* plicans hunc locum Matthæi, ita inquit: *Nos etiam si rationem facti, & profunditatem iudicij eius penetrare non possumus; manifestissimè tamen scimus, & verum esse quod dixit, & iustum esse quod fecit.* Ergo iuxta horum Patrum doctrinam non fuit sola exaggeratio, nec hyperbolis rei non præcognitæ vt futuræ, sed vera asseueratio, & prædictio futuri euentus posita conditione.

Et confirmatur, quia si hæc verba solùm sunt hyperbolica, idem posset dicere Christus de cæteris omnibus Gentilibus, quod dixit de Tyrijs, & Sidonibus, sed aliquid verè affirmauit de istis, quod non affirmaret de omnibus Gentilibus: ergo non hyperbolicè, & per exaggerationem, sed ex certa scientia de Tyrijs, & Sidonibus loquutus est; maior patet, quia hyperbolis non continet veritatem determinatam, cum apud Rhetores sit *ementiens quadam superiectio*, minor verò conuincitur ex illis verbis: *Veruntamen Tyro, & Sidoni remissius erit in die iudicij, quàm vobis.* Quæ verba determinatam continent prophetiam leuioris supplicij in Tyros, quàm in Bethsamitas.

Secunda solutio est, verba illa dicta esse à Christo, non vt de re futura 85
infallibiliter posita conditione, sed vt de re futura certò moraliter attenta dispositione Tyriorum, cui interpretationi fauet quod infra dixit de Sodomitis, vbi addidit particulam, *fortè*, vt supra dictum est.

Sed objicies, in Tyrijs nulla erat dispositio præuia, ex qua posset capi coniectura, quod illis miraculis conuertendi essent, imò potius erat dispositio repugnans; ergo prædictio Christi non fuit coniecturalis ex tali dispositione, sed certa, & infallibilis. Consequentia est euidens, & antecedens probatur quoad primam partem, quia nihil cognouerant de virtutibus Christi: ergo cum voluntas ferri non possit in incognitum, nullum poterant habere affectum in voluntate ad Christi doctrinam, ex quo eorum conuersio coniecturari posset: quod verò fuerit in eis dispositio repugnans ex affectu maximo, quem ad vitia contraria doctrinæ Christi habebant, ex eo videtur conuinci, quod aliàs periret energia exprobrationis Christi, quæ valde stringit duritiem Bethsamitarum exemplo credulitatis eorum, quę minus ab hominibus sperari posset, & maiorem induceret nouitatem, vt grauiùs reprehendat eorum rebelles, & incredulos animos.

Objicies secundò, propter futuram 8
pœnitentiam Tyriorum: est mitiùs agendum in iudicio cum illis, quàm cum Bethsamitis, vt testatur ipse Christus Dominus; ergo talis pœnitentia non solùm erat verisimiliter futura, attenta dispositione voluntatis eorum, sed erat futura certò, & infallibiliter posita conditione. Probatur consequentia, quia sola verisimilitudo futuræ pœnitentiæ non erat satis, vt cum eis remissiùs ageretur de facto in iudicio; quod ex eo constat, quod stante illa verisimilitudi-

litudine fieri poterat, vt visis Christi miraculis adhuc non pœniterent, sed ipsis non pœnitentibus manerent in eadem damnatione cum Bethsamitis; ergo propter solam verisimilitudinem, cui falsum subesse poterat, non agetur cum illis benigniùs de facto.

Et confirmatur vrgendo similia verba Christi. Matth. 12. & Luc. 11. *Viri Niniuitæ surgent in iudicio cum generatione ista, & condemnabunt eam, quia pœnitentiam egerunt in prædicatione Ionæ, & ecce plusquam Ionas hic.* Et idem dicitur de Regina Austri. Ex quo fit argumentor. Niniuitæ non surgerent in iudicio contra Pharisæos, nisi cum effectu egissent pœnitentiam ad prędicationem Ionæ: ergo Tyrij non meliùs haberent in iudicio, nisi visis Christi miraculis infallibiliter, & in effectu egissent pœnitentiam. Antecedens patet ex illa causali, *Quia pœnitentiam egerunt in prædicatione Ionæ.* Et consequētia videtur certa ex paritate rationis, nā idē videtur cōdemnare aliquem in iudicio, & meliorem partem habere in illo; nam Niniuitę non sunt condemnaturi Pharisæos, vt iudices, quia ad hoc non deberent surgere, sed sedere, iuxta illud Matth. 19. *Sedebitis super sedes duodecim iudicantes.* Sed sunt condemnaturi eos, vt accusatores, & hoc non verbo, sed opere, & exemplo dissimili: vt igitur Tyrijs melius sit in iudicio, oporteret excederent Bethsamitas opere, & exemplo, non solùm probabili coniectura, sed infallibili veritate, quod non esset, nisi visis miraculis forent infallibiliter credituri.

Mat. 12 Luc. 11. Mat. 19

86 Respondetur ad primam obiectionem, negando antecedens quantum ad vtramque partem, & ad probationem primæ falsum est antecedens, quia vt constat, Matth. 15. apud Tyrios & Sidonios creuerat Christi fama; & ad probationem secundæ partis nego sequelam, quia satis sufficienter saluatur energia prædictæ exprobrationis per hoc, quod Christus asseueraret futurū esse, vt ei adhiberent fidē illi homines, quibus nec erat promissus, nec verus Deus cognitus, sicut eodem modo increpauit vniuersos Iudæos, Matth. 8. vbi loquens de Centurione dixit: *Non inueni tantam fidem in Israel; dico autem vobis, quod multi ab Oriente, & Occidente venient, & recumbent cum Abraham in regno cœlorum, filij autem regni eijcientur in tenebras exteriores.*

Mat. 15 Math. 8.

Ad secundam obiectionem negatur antecedens, quia in die iudicij cum nullo est remissiùs agendum propter bona opera quæ fecit, data hac, vel illa hypothesi; sicuti nec est cum illo duriùs agendum propter mala opera, quę similiter fecisset, & non fecisset, quia conditio nō fuit posita, vt falsò putarunt Pelagiani; sed vel propter bona opera, quę de facto fecit, vel propter minora mala quæ commisit: nec Christus dixit remissiùs fore Tyrijs in die iudicij propter talem pœnitentiam futuram, sed propter prę-sentem dispositionem, qua eorum voluntas erat meliùs affecta, aut minus auersa, & quod non erant ita obcæcati, & indurati, sicut Bethsamitę; ac propterea peccatum infidelitatis erat in eis minus graue ratione minoris repugnantię ad fidem, & pœnitentiam, quantum erat ex parte sui affectus, vt expressè testatur D. August. lib. 2. de bono perseuerantię, cap. 14. his verbis: *Non erant sic excæcati oculi, nec sic induratum cor Tyriorum, & Sidoniorum, quoniam credidissent, si qualia viderunt isti signa, vidissent.* Ratione cuius maioris indurationis duriùs agendum esse cum Bethsamitis affirmat Christus.

August.

Et iuxta hanc doctrinam respondetur ad cōfirmationem esse discrimen, quod Tyrijs non est meliùs habendum in iudicio propter conuersionem, quam non habuerunt, haberent tamen posita conditione, sed propter meliorem dispositionem, aut minora peccata, quæ de facto habuerunt, & ita concesso antecedenti, neganda est consequentia. Ad cuius probationem respondetur, Tyrios, & Sidonios excessisse Bethsamitas in causa, propter quam est mitiùs agendum cum illis, nempe in minori infidelitate, & repugnantia ad conuersionem, & ad Christi fidem suscipiendam, quam de facto habuerunt, & qua Bethsamitæ caruerunt.

Tertiò potest responderi argumento principali, admittendo Christum Dominum certò, & infallibiliter cognouisse futuram esse pœnitentiam Tyriorum, si illa conditio poneretur, & similiter Deū cognos-

cognoscere illa omnia futura sub conditione, quæ in sacra Scriptura reuelauit, eò quod apud se statuit ea fore, si talis cōditio poneretur, neque ex hoc licet inferre, quod cognoscat vniuersaliter omnia alia futura sub conditione, quia dicendum est iuxta nostram cōclusionem de illis non habuisse decreta, vt forent posita conditione, sed de illis duntaxat, quæ per Prophetas prædixit.

Verù n hæc solutio graues excitat difficultates, quibus satisfaciemus infra in speciali dubio de decretis Dei conditionatis.

87 *Suar.* *Curiel.* Arguitur tertiò ex testimoniis Sanctorum, quos referunt Suarez libr. 2. de scientia conditionatorum, cap. 2. num. 1. & 2. & Curiel controuersia 7. artic. 2. nu. 2. 3. & 4. qui, vt respondeant illi quęstioni hęreticorum, cur Deus creauerit eos, quos præsciuit peccaturos, & quare elegerit Iudam, quem pręsciebat futurū proditorem, admittunt in Deo huiusmodi pręscientiam, sed in illa interrogatione erat quęstio de scientia conditionata, ergo.

Et confirmatur testimonijs Sanctorum Patrum, qui affirmant sępe contingere, vt Deus prematura morte rapiat aliquos, ne cōmittant peccata, quę Deus pręsciuit facturos, si in vita perseuerarent, quorum testimonia referunt Suarez loco citato, num. 3. & Curiel, num. 6. inter quę vrgenda sunt verba D. *August.* August. lib. de correctione, & gratia, cap. 8. vbi ita inquit: *Respondeant cur prius quā peccarent non rapuit illos Deus, an quia non potuit? vel quia illorum mala non præsciuit? nihil horum, nisi peruersissimè, & insanissimè dicitur.* In quibus verbis tam indubitatum est apud August. Deū pręscire mala sub conditione futura, quam posse auferre illos de vita.

Nec valet dicere D. August. loqui de pręscientia futurorum absolutorū, quia si de illis loqueretur, non diceret Deum posse eripere de vita eos, quos pręsciuit lapsuros; nam supposita scientia futurorum absolutorum non posset Deus eos homines de vita eripere antequam illa peccata committerent, quia futura absoluta infalibiliter erunt.

Confirmatur secundò testimonijs D. August. nam primò lib. de dono perseuerantię, cap. 9. & epist. 49. quęst. 2. explicans cur Deus factus sit homo in illo tempore potius quàm pręcedente, aut subsequente: respondet ideo fuisse, quia pręsciuit tunc plures fuisse credituros, & antea, vel post, paucos. Secundò, quia sermone 7. de verbis Domini, cap. 1. quęrens quare Christus, Matth. 8. & Luc. 9. noluit acceptare quendam, qui se illi offerebat in discipulum, dixit rationē fuisse, quod cum Christus futura pręuideret, sciuit istum, quæ sua erant quæsiturum, si illum acceptaret, & non quæ Christi.

Tertiò, quia lib. de prædestinatione Sanctorum, cap. 12. & alibi sæpe referēs errorem illorum, qui dicebant eos, qui in infantili ætate moriuntur saluari, aut damnari propter merita, aut demerita, quæ haberent, si diu viuerent, non refutat illum negando cognitionem horum futurorum, quod erat facilius, sed quia propter futura, quę de facto non existēt, qualia sunt illa opera, nemo est pręmiādus, nec puniendus.

Confirmatur tertiò duobus expresis testimonijs D. Chrysost. altero Homil. 31. in Matth. in principio, vbi quærens cur Christus non vocauit Matthæum, quando vocauit Petrum, & Ioannem, & cæteros Apostolos? respondet his verbis: *Certe quemadmodum illos vocauit, quando obtemperaturos sciebat, sic Matthæum quoque tunc vocauit, quando miraculorum fama perdomitum minimè reluctaturum sciebat.* Et idem dicit de vocatione Pauli, & concludit: *Nam qui corda scrutatur, & occulta mentium perspicit, is etiam quando vnusquisque ad obediendum paratus erat, non ignorauit, propterea non continuò quando durior fuit, sed post mille miracula aptiorem iam ad obtemperandum vocauit.* Altero Homiliæ 65. in eundem ad medium, ubi explicans parabolam de operarijs, cum quæreret, cur pater familias non statim omnes simul conduxit? Respondet ideo diuersis horis fuisse vocatos, quia tunc obtemperaturi erant: & loquens statim de vocatione Pauli ita inquit: *Nam ipse, scilicet Deus, à primis incunabulis eum vocare voluisset, sed quia illum renisurum sciebat, tunc voluit, cum animum illius penetraturam vocationem non ignorabat.* Et addit: *Sic & latronem cum postea vocauit, potuisset antea ipsum vocasse, sed vocatus ille non paruisset.* *Chrysost.*

Denique

D. Tho. August. Denique confirmatur difficili testimonio Diu. Thomæ, qui 3. part. quæst. 1. artic. 5. ad 2. ex Diu. August. docet ex multis, quos Deus præsciuit credituros, si apud eos miracula fecisset, subuenisse quibus voluit, alijs autem non subuenisse: ergo iuxta doctrinam D. Thomæ & August. antecedenter ad decreta Dei efficacia præcessit in ipso scientia futurorum sub conditione.

88 *Curiel.* Respondetur cum Curiel loco citato, num. 44. & sequentibus, sanctos Patres ibi non loqui de præscientia conditionata, qua Deus ante voluntatem creandi Dæmones, & Adamum, præsciret certò, & infallibiliter lapsum illorum, sed intelligi de præsciẽtia absoluta eiusdem lapsus post efficacem voluntatem creandi illos, & ante executionem creationis illorum: quod autem ita sint intelligendi, conuincitur euidenter ex testimonio Diu. Damasceni supra à nobis allegato pro conclusione huius dubij in dialogo contra Manichæos; nam ibi expressé affirmat non posse dici Deum habuisse præscientiam futuri lapsus Dæmonum, si eos de facto non creasset, quod non potest verificari de præscientia conditionata, sed de absoluta.

Ad primam confirmationem (sicut supra dixi) respondetur ex D. Augustino sanctos Patres intelligendos esse non de cognitione certa certitudine infallibilitatis, sed de cognitione certa maxima certitudine morali, quantum erat ex parte dispositionis, & inclinationis voluntatis, & occurrentia omnium circunstantiarum, & tentationum; & eodem modo interpretandus est Diu. Augustinus, qua ratione saluantur illa duo, scilicet Deum potuisse antequam peccaret, rapere eũ, quem peccaturum præsciuit, & similiter eius peccata præsciuisse, non quidem quia peccata essent certò committenda, sed quia tentationes, & occasiones vrgentissimæ peccandi essent certó futuræ.

D. Tho. Ad secundam confirmationem, & ad primum testimonium D. Augustini respondeo primò cum D. Thom. 3. part. quæst. 1. artic. 5. ad 2. D. Augustinũ eam rationem tradidisse in libro de sex quæstionibus Paganorum, quæst. 2. & eam reprobasse in dicto loco de bono perseuerantiæ.

Vel secundò respondetur Diu. Augustinum loqui non de scientia certa, & infallibili, sed de coniecturali, quæ haberi poterat ratione dispositionis, quam ad credendum haberet ante illud tempus.

Ad secundum testimonium respondeo eodem modo, sensum esse Christum præsciuisse quod ille homo esset facturus, si eum in discipulum admitteret, nõ quidem omnino certò, & infallibiliter, certitudine se tenente ex parte ipsius futuri præcogniti, sed certò moraliter, & quantum erat ex parte inclinationis, quam tunc habebat.

Ad tertium testimonium dico cum Curiel loco citato Diu. Augustinum, quoties agit contra Massilienses, non admittere scientiam futurorum sub conditione ex propria sententia, sed ex quadam concessione, vt clariùs eos conuincat, & eius sensus sit, etiam si, vt vos dicitis, Deus cognosceret merita, & demerita, quæ isti pueri essent habituri, si viuerẽt, adhuc dici non potest, quod propter illa saluentur, vel damnentur. *Curiel.*

Ad tertiam confirmationem ex duobus testimonijs D. Chrysostomi respondetur ad vtrumque ita esse, quod Deus certò, & infallibiliter cognouit Matthæũ & Paulum consensuros vocationi, si eo tempore, quo vocati sunt, vocarentur, & non antea, aut pòst: quia cognouit suum decretum efficax, quo statuit eos tali tempore vocare, & non in alio; huiusmodi autem cognitio non est futurorum sub conditione habente connexionem fallibilem cum effectu, de qua duntaxat loquimur hic, sed est cognitio futuri habentis cõnexionem infallibilem cum conditione, de quo latiùs dubijs sequentibus.

Ad vltimam confirmationem dicendum est D. Thomam in prædicto loco intelligi de præscientia, quantum erat ex dispositione, & inclinatione causarum, quæ respectu ipsorum effectuum non est infallibilis, sed tantùm moraliter certa, vt sæpe dictum est. 89

Arguitur quartò ratione in huiusmodi futuris conditionatis, altera pars est determinatè vera, & altera determinatè falsa; ergo Deus cognoscit vnam per assensum, & alteram per dissensum; consequentia patet, aliàs in Deo esset ignorantia alicuius veritatis; & antecedens

probatur; quia purificata conditione, altera pars est distinctè vera, & altera distinctè falsa, vt suppono, quia iam essent futura absoluta; ergo ante purificationem conditionis altera pars erat sub conditione vera, & altera erat sub eadem conditione falsa: probatur ista consequentia, quia eadem veritas, quæ purificata conditione redditur absoluta, præcesserat conditionalis; nam licèt conditio suspendat euentum, non tamen mutat veritatem; vnde si factis miraculis in Tyro, & Sidone esset distinctè, & determinatè vera hæc pars (*Tyrij conuertentur*) ante facta miracula, verùm etiam esset, quod conuerterentur, si fierent, nec est possibile, quod vna veritas ab altera separetur, cum sit vna, & eadem veritas, licèt in diuerso statu propter solum aduentum conditionis.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem negando consequentiam; quia est discrimen inter propositionem absolutam de futuro absoluto, & propositionem conditionalem de futuro conditionato, quod illa est determinatæ veritatis; secus verò ista: & ratio discriminis est, quod in contradictione de futuro absoluto, verbi gratia, D. Petrus negabit, vel non negabit Christum, cum neque vtraque pars contradictionis esset absolutè futura, nec neutra, sed altera tantùm, illaque non sub disjunctione, scilicet hæc, vel illa, sed determinata, nimirum negatio Christi non poterat voluntas Petri esse suspensa ad fore, vel non fore suæ negationis: at verò in contradictione conditionali, vt si Dauid maneret apud Zeilam, traderetur, vel non traderetur Sauli, potest voluntas Zeilitarum esse suspensa ad fore, vel non fore traditionis, quia cum nihil re ipsa futurum sit, non est vnde sumatur determinatio, atque ita in huiusmodi propositione illud solùm verum est, si Dauid maneret, traderetur, vel non traderetur, quia hæc est veritas necessaria, non tamen est verum, quod traderetur determinatè; neque quod non traderetur determinatè, quia neutra pars erit aliquando præsens, ac proinde ex ipso fore rei conditionato non tollitur voluntatis suspensio.

90 Sed hanc solutionem impugnat difficilis obiectio, nam ideo in contradictionibus de futuro absoluto, altera pars est determinatè vera, & altera determinatè falsa, quia inter propositiones contradictorias non potest excogitari medium; sed eadem contradictio, quæ est in propositionibus de futuro absoluto, est in propositionibus de futuro conditionato: ergo eadem ratione, qua voluntas non potest esse suspensa ad fore, vel non fore absolutum, non potest esse suspensa ad fore, vel non fore conditionatum. Maior patet, & minor probatur, quia istæ sunt contradictoriæ, si Cæsar vocaretur à Christo, responderet; non si Cæsar vocaretur à Christo, responderet: ergo non potest vna pars, & alia esse suspensa, & indifferens ad verum, vel falsum, quia inter affirmationem, & negationem non est excogitabile medium.

Confirmatur, quia in futuris absolutis inde sumitur determinatio, quod cum repugnet vtramque partem simul fore, & neutram, consequens est, vt altera tantùm sit, sed eadem repugnantia reperitur in conditionalibus, nam purificata conditione repugnat vtramque partem simul fore, & neutram, & ita ante purificatam conditionem verum est determinatè, si conditio poneretur, hæc pars esset futura, & non illa.

Confirmatur secundò, quia si pars, verbi gratia, affirmatiua non est determinatè vera, sed disiunctim vera, vel falsa; ergo qui ita loqueretur, si Dauid maneret apud Zeilam, traderetur Sauli, non diceret verum determinatè, ergo diceret falsum determinatè, quod est cõtra fidem. Vtraque consequentia videtur euidens, quia enuntiat rem aliter quàm se habet: *Ab eo autem quod res est, vel non est, propositio dicitur vera, vel falsa*: Antecedens verò probatur, quia quod non est determinatè futurum, sed futurum, vel non futurum vagè, si determinatè affirmetur fore, aliter enuntiatur quàm erit; verbi gratia, si Rex dicat, dabo episcopatum Petro, aut Paulo, qui determinatè affirmaret Petrum futurum esse Episcopum, falsum diceret, quia limitaret latitudinem futuri; nam si Rex promisisset determinatè Petrum fore Episcopum, non posset sine infidelitate dare illum Paulo, sed facta promissione disiunctim potest dare episcopatũ cui maluerit, salua suæ promissionis fidelitate: ergo longè

diuersa

diuersa propositio est, Petrus erit Episcopus, & Petrus, vel Paulus erit Episcopus, & similiter alia est, Petrus erit, vel non erit, & alia Petrus erit; nam hæc posterior est veritas necessaria, prior autem est contingens: qui ergo affirmat determinatè fore id, de quo solùm est verum fore, vel non fore, non affirmat eam sicuti est in se, & consequenter affirmat falsum: tunc sic hæc pars est determinatè falsa; ergo sua contradictoria est determinatè vera, quia inter esse, vel non esse non potest dari medium etiam de potentia absoluta.

91 Huic tamen obiectioni respondetur ex doctrina tradita disputatione præcedenti, dubio quarto, concessa maiori negando minorem, & ad probationem dico contradictionem de futuro conditionato non esse veram contradictionem pro illo statu conditionatorum, quia antecedenter ad decreta libera nihil est determinatè, & immutabiliter futurum, vel non futurum, etiam sub conditione; atque ita etiam conditione posita esset voluntas humana suspensa ad fore, vel non fore sui actus, & consequenter neutra pars est futura, vel non futura determinatè: vnde est dispar ratio inter contradictionem de futuro absoluto, & contradictionem de futuro conditionato, quod in priori cum voluntas Dei præsupponatur determinata ad fore, vel nõ fore mei actus, non potest voluntas mea esse suspensa respectu illius, sed iam supponitur determinata ad eam partem, quam Deus voluit, secus verò in posteriori contradictione de futuro conditionato.

Ad primam confirmationem negatur maior, quia licèt ex præcisa ratione contradictionis oriatur, quod vna pars sit vera, & altera falsa vagè, & indeterminatè, eò quod non potest vtraque esse vera, aut falsa simul: cæterùm determinatio veritatis ad vnam partem, potiùs quàm ad alteram non potest ab ipsa præcisa ratione contradictionis prouenire; nempe quod fore, verbi gratia, sit determinatè verum, potiùs quàm non fore, aut è contra; siquidem quantum est ex parte contradictionis præcise non sit maior ratio vnius, quàm alterius; quandoquidem æquè bene saluetur contradictio, siue ipsum fore sit verum, & non fore falsum, siue è conuerso: sed contradictio desumitur ex diuino decreto libero, quo Deus determinatè voluit fore huius partis contradictionis, & non fore alterius.

Ad secundam confirmationem distinguendum est antecedens, & vtrumque consequens, nam si particula, *determinatè*, posita in antecedenti, & prima consequentia sit modus veritatis, & significet illam propositionem affirmatiuam, si Dauid maneret apud Zeilitas, traderetur Sauli, habere veritatem determinatam; hoc est, ita infallibilem, ac certam, vt ei non possit ex natura rei subesse falsum, concedendum est antecedens, & vtraque consequentia, quia illa propositio non erat vera, & certa veritate, ac certitudine determinata, hoc est, infallibili, vt supra dictum est, neque eadem infallibilitate, ac certitudine erat falsa, sed ex natura rei erat indifferens ad veritatem, vel falsitatem infallibilem, & ita falsum diceret, qui eam vt infallibiliter veram affirmaret: neque hoc est contra fidem, quia Deus non prædixit illam in illo sensu, hoc est, vt infallibilem, sed vt veram, ac certam veritate, ac certitudine maxima morali duntaxat, & ita non enuntiauit rem aliter quàm erat, sed potius eam prædixit sicut erat, quia solùm affirmauit traditionem esse futuram, quantum erat ex vi causarum secundarum impedibilium.

Si autem particula, *determinatè*, sit modus propositionis, negandum est antecedens, & prima consequentia, quia ex his duabus propositionibus, Dauid traderetur, Dauid non traderetur, affirmatiua determinatè, vt distincta à negatiua, est vera, & ab ipso Deo affirmata: & ita falsò supponitur in antecedenti huiusmodi propositionem non esse determinatè veram, sed disiunctim veram, vel falsam, nam admittimus in hoc sensu esse determinatè veram, & oppositam esse determinatè falsam.

Ad probationem verò antecedentis dico falsum enuntiare illum, qui affirmat fore determinatè, & infallibiliter id, de quo solùm est verum quod erit, vel non erit sub disiunctione; quia non affirmat rem sicuti est in se, vt optimè ibi ostenditur, non tamen dicere falsum, si affirmet determinatè, hoc est,

certò moraliter futurum id, de quo solùm verificatur infallibiliter fore, vel non fore sub disiunctione, quia bene stat quod neutra pars seorsum, & determinatè sit infallibiliter futura, & quod altera sit futura certò moraliter.

92 Arguitur quintò vrgendo argumentum præcedens, istæ sunt duæ contradictoriæ, si Petrus iret Romam, esset Episcopus, non si Petrus iret Romam, esset Episcopus; ergo in re aliqua earum erit determinatè vera, & consequenter scibilis à Deo: antecedens patet, & consequentia probatur, quia ex lege contradictoriarum debent pugnare in veritate, & falsitate, ergo licèt neutra sit determinatè vera, vel falsa pro quolibet signo rationis, vt dictum est supra, disputatione præcedenti, dubio quarto; in re tamen semper vna earum debet esse determinatè vera, & altera determinatè falsa, quidquid sit de radice, & causa, vnde proueniat talis determinatio.

Et confirmatur, quia quælibet istarum propositionum seorsum sumpta non est quasi suspensa, & indifferens ad veritatem, & falsitatem, ita vt careat vtraque; ergo determinatè habet alteram, nimirum veritatem, aut falsitatem. Consequentia est euidens, quia cum habeat significationem, nec significet actu vtramque partem, sed alteram, à fortiori debet esse conformis vni parti, & alteri diformis, & consequènter vera, vel falsa determinatè: & antecedens probatur, quia quælibet ex his duabus propositionibus non est suspensa, & indifferens ad significandum, vel non significandum, sed actu significat, ergo non est suspensa, & indifferens ad veritatem, vel falsitatem: patet consequentia, quia si eius significatio fuerit conformis rei significatæ, erit vera; si autem fuerit diformis; erit falsa.

Huic argumento satis diffusè responsum est supra, disputatione præcedenti, dubio quarto, ex doctrina Magistri Curiel controuersia 7. articulo 3. numero 49. & sequentibus: ideo in præsenti breuiter resoluemus quæ ibi dicta sunt; & primò respondetur antecedens supponere falsum, quia illæ non sunt contradictoriæ, imò nec propositiones, defectu significationis terminorum, cum antecedenter ad decreta libera Dei nihil sit determinatè futurum, vel non futurum, sed vtrumque sit precisè possibile, vt ostensum est.

Secundò respondetur, admittendo illas esse propositiones contradictorias, negando consequentiam, & ad probationem dico illas propositiones pugnare in veritate, & falsitate indeterminatè, hoc est, non immutabili, ac infallibili, sed fallibili, & contingenti modo, quia licèt vna earum determinatè, nempe affirmatiua, sit ex suppositione vera, & altera, nimirum negatiua, sit falsa, neutra tamen earum habet veritatem, & falsitatem determinatam, hoc est, immutabilem, ac infallibilem, vt dictum est; & ita neutra potest esse obiectum cognitionis scientificæ, ac infallibilis.

Ad confirmationem concesso antecedenti distinguo consequens, & concedo illud, si per habere determinatè veritatem, aut falsitatem, intelligatur habere actu alteram earum; si tamen intelligatur ipsam veritatem, aut falsitatem esse determinatam, hoc est, immutabilem, ita vt propositio, quæ habet illam non possit reddi falsa, aut è conuerso neganda est consequentia, & ad probationem dicendum solùm conuincere neutram ex illis propositionibus actu carere veritate, vel falsitate, sed eam habere, non tamen probat habere eam determinatè, hoc est, immutabiliter.

Sed objicies, quælibet istarum propositionum seorsum habet determinatam, ac immutabilem significationem, ergo habet determinatam, ac immutabilem veritatem, vel falsitatem: antecedens patet, quia neutra potest non significare semper idem ipsum, quod semel significauit; & consequentia probatur, quia significatio est fundamentum veritatis, vel falsitatis, ergo significatio determinata, ac immutabilis, est fundamentum determinatæ, ac immutabilis veritatis, vel falsitatis.

Respondetur concesso antecedenti negando consequentiam, quia licèt significatio sit fundamentum, saltem remotum veritatis, vel falsitatis, variato tamen

tamen termino significationis, qui est ipsa res significata, mutari potest in ipsa significatione respectus conformitatis, vel deformitatis, in quo veritas, vel falsitas consistit: & ita bene stat quod significatio propositioni conueniat immutabiliter, ac necessario, & nihilominus quod veritas, vel falsitas conueniat ei mutabiliter, & contingenter, ita vt nulla facta variatione in ipsa significatione mutetur veritas, vel falsitas, quæ in ea fundatur propter solam mutationem obiecti, seu rei significatæ, vt patet euidenter in hac propositione, Petrus loquitur, quæ eandem semper habet significationem, siue Petrus loquatur, siue non loquatur, & tamen Petro loquente est vera, & tacente est falsa.

93 Et si vrgeas, si Deus interrogaretur, quænam illarum duarum contradictoriarum habeat veritatem immutabilem, necessariò videtur dicendum Deum ad talem interrogationem respondere posse: ergo illa, quam Deus diceret esse veram, haberet veritatem immutabilem: consequentia patet, quia non ideo esset vera, quia Deus sic iudicaret, aut reuelaret, sed potius è conuerso: ideo Deus diceret esse veram, quia ipsa esset vera; & antecedens probatur, quia aliàs cogeremur ponere in intellectu diuino imperfectionem nescientiæ, & ignorantiæ, aut suspensionis.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem, quod licèt ignorantia priuatiua, & similiter suspensio intellectualis sit imperfectio, quia est nescientia eius quod sciri potest, & hac ratione non sit concedenda in Deo, ignorantia verò negatiua, hoc est, non scire id, quod non est scibile, non est imperfectio, quia hæc ignorantia non prouenit ex defectu virtutis cognoscitiuæ, sed ex incognoscibilitate ipsius obiecti, sicuti si Deus interrogaretur, quæ harum propositionum esset vera, & quæ falsa, partes proportionales huius continui sunt pares; partes proportionales huius continui non sunt pares: non posset respondere, nec id est imperfectio, quia cum partes proportionales continui cuiusuis sint infinitæ, ita vt non sit dari vltima, sed quacunque data adhuc superest alia, & alia in infinitum, nec sunt pares, nec impares.

Vnde de prædictis propositionibus, si Petrus iret Romam, esset Episcopus, non si Petrus iret Romam, esset Episcopus, Deus certò, ac infallibiliter sciret id, quod de se est scibile, nempe alteram illarum, verbi gratia, affirmatiuam esse veram veritate contingenti, ac fallibili, si videret voluntatem Pontificis ad talem effectum inclinatam, quia id duntaxat erat certò cognoscibile; non tamen videret illam esse veram veritate immutabili, ac infallibili, quia id non erat cognoscibile.

Et si contra hoc objicias, ergo diuina cognitio est fallax; probatur consequentia, quia non implicat ex naturâ rei, adhuc posita in Deo tali cognitione de futuro episcopatu Petri, si iret Romam, quod talis effectus non sequatur, etiam adimpleta conditione, nempe quod Romam iret; ergo talis cognitiò est fallax: probatur antecedens, quia vt dictum est, illa cognitio tantùm est certa certitudine morali, cui non repugnat subesse falsum.

Respondetur negando consequentiam, quia Deus per huiusmodi cognitionem non iudicat illum effectum esse determinatè, ac infallibiliter futurum posita conditione, sed solùm iudicat esse futurum cum hac limitatione, videlicet quantum est ex parte dispositionis causarum, & remotionis impedimentorum, quæ à causis secundis prouenire poterant, quod iudicium semper est verum, quamuis effectus, qui hoc modo cognoscitur, nunquam de facto existat, etiam posita conditione: vnde hæc cognitio diuina semper est certa, & infallibilis certitudine se tenente ex parte ipsius cognitionis, non tamen certitudine se tenente ex parte ipsius obiecti materialis.

DVBIVM III.

Vtrùm probabilius sit Deum certò, & infallibiliter cognoscere huiusmodi futura.

94 ONCLVSIO est affirmatiua, & iam ferè communis etiam inter discipulos D. Thomæ, abstrahendo à medio, in quo cognoscuntur, de quo est præcipua controuersia huius disputationis, & quidem probabilius esse Deum habere certam, & infallibilem cognitionem horum futurorum certitudine se tenente etiam ex parte ipsius obiecti materialis, satis efficaciter conueniunt testimonia sacræ Scripturæ, ac sanctorum Patrum, & rationes adductæ contra conclusionem dubij præcedentis, quibus licet ibi probabiliter satisfactum sit, adhuc tamen vrgent, si ponderentur ad probandam scientiam horum futurorum, præscindendo à medio, in quo cognoscuntur, & maximè in casu, quo in Deo ponantur decreta libera circa futuritionem conditionatam illorum, de quo infra redibit sermo.

Ratio autem conclusionis est, quia dabilis est modus, quo Deus certò, & infallibiliter cognoscat hæc futura conditionata, nullam habens euidentem repugnantiam, imò maximam probabilitatem, qui modus ostenditur dubijs sequentibus, ergo non potest sine iniuria denegari Deo hæc scientia: probatur consequentia, quia scire huiusmodi futura est magna perfectio, & per se valde optabilis, & quæ maximè exaltat perfectionem diuinæ sapientiæ, & quæ videtur propria solius Dei, vnde Deum ista certò, & infallibiliter cognoscere, nec circa ea posse falli, & consequenter de illis quoties imminet necessitas, consulendum esse, vt apud Gentiles oracula Deorum sæpissimè de his consulta fuere, naturaliter est insitum in omnium hominum animis.

Solùm superest satisfaciamus rationibus, quæ contra illam possunt objici in fauorem conclusionis dubij præcedentis, abstrahendo à medio, in quo cognoscantur, de quo infra, vbi præcipuæ difficultates sunt enodandæ.

Arguitur primò contra conclusionem, futura contingentia conditionata non habent determinatum suum fore, ergo non possunt certò sciri: consequentia est euidens; quia sicut res non futura non est cognoscibilis vt futura, ita quæ non est futura determinatè, non potest cognosci vt futura determinatè; antecedens verò probatur, quia aut habent determinationem ad fore in suis causis, aut in se ipsis, nec possunt in alio statu considerari, iuxta doctrinam D. Thomæ in hoc articulo, sed non habent esse determinatum in suis causis, quia istæ sunt liberæ, & indifferentes ad fore, vel non fore effectus, nec habent illam in se ipsis, quia repugnat eundem effectum secundum se, seu in se ipso esse simul determinatè, & contingenter futurum; cum de ratione contingentiæ sit indeterminatio. Cum igitur futurum contingens conditionatum, quomodocumque sumatur, siue vt est in causa, siue vt est in se ipso, sit contingenter futurum, alias non esset futurum contingens, sequitur quod non possit esse futurum determinatè.

Respondeo negando antecedens, ad cuius probationem dico huiusmodi futura in nostra sententia habere determinatum esse futuri in vtroque statu, videlicet in suis causis, & etiam quodam modo in se ipsis; in suis causis, nempe in causa prima determinata per decretum conditionatum ad illorum futuritionem; & in causis secundis proximis, hoc est, in voluntate creata considerata non secundum se, nec ratione alicuius inclinationis internæ, aut prædeterminationis actualiter in ea existentis, sed vt substat tali decreto diuinæ voluntatis (vt suo loco explicabimus) in se ipsis, quia semel posito tali decreto, iam illorum fore est infallibile, si conditio ponatur, nec hoc genus determinationis conditionatæ, ex quo effectus non necessariò, sed infallibiliter

biliter sequitur, destruit contingentiam simpliciter, sed potius eam adstruit, & firmat, vt de futuris contingentibus absolutis diximus disputatione præcedenti, dubio vltimo, & penultimo.

95 Sed objicies, huiusmodi futura nullam habent de facto existentiam in se ipsis, nec in aliquo tempore, nec in æternitate, in qua possit fundari talis determinatio, ergo licèt habeant determinationem in causa, tamen in se ipsis nullam habent determinationem.

Respondetur distinguendo consequens, ergo nullam habent determinatam futuritionem absolutam, concedo, quia non sunt habitura existentiam de facto in aliqua temporis differentia, ergo nullam habent determinatam futuritionem conditionatam, nego, quia habitura sunt existentiam re vera, si conditio ponatur; & sicut determinata futuritio absoluta fundatur proximè in existentia habenda absolutè, ita determinata futuritio conditionata fundatur in existentia habenda sub aliqua conditione.

Et si vrgeas, hæc determinatio est aliquod accidens reale, ergo necessariò petit subiectum reale, cum in nihilo, aut in ente ficto nequeat accidens reale recipi: tunc sic, sed si huiusmodi futura nunquam sunt habitura de facto, & in exercitio existentiam, sunt actu non entia, siue nihil; ergo non potest in eis recipi huiusmodi determinatio, & consequenter non habent esse determinatum.

Respondetur negando antecedens; quia hæc determinatio non est accidens superadditum entitati futuri conditionati, sed est ipsamet entitas ipsius futuri vt habitura existentiam, si conditio ponatur, ad eum modum quo relatio transcendentalis non est accidens superadditum ipsi relatiuo, sed propria ipsa entitas relatiui, neque ex eo quod hæc futura non sint de facto habitura existentiam defectu conditionis, quæ nunquam ponetur, sequitur esse actu nihil, aut non entia, quæ re vera sunt entia realia, non quidem vt ens reale dicitur id, quod actu existit à parte rei pro aliqua temporis differentia, sed vt ens reale distinguitur ab ente rationis, seu ficto, & dicit essentiam realem.

Sed objicies, ergo propositio, qua de aliquo futuro contingenti conditionato affirmatur esse futurum, est perpetuæ veritatis, verbi gratia, ista propositio, conuersio Petri est futura, si audiat concionem Ioannis, sed consequens est falsum, ergo: falsitas consequentis probatur, quia propositio perpetuæ veritatis est in materia necessaria, cui ex natura rei repugnat falsitas: propositiones verò de huiusmodi futuris sunt in materia contingenti, cui falsitas potest subesse, & repugnat rem esse simul necessario, & contingenter futuram; sequela verò probatur, quia ideo ista est perpetuæ veritatis, homo est rationalis, quia rationalitas, quæ de homine prædicatur, est illi intrinseca per omnimodam identitatem, abstrahendo ab actuali existentia; sed determinatum fore, quod affirmatur de effectu contingenti conditionato, nempe certa, & determinata futuritio conuersionis Petri est ipsi conuersioni intrinseca per omnimodam entitatem, abstrahendo ab existentia actu exercita, vt dicitur in solutione argumenti, ergo propositio, quæ affirmat fore talis conuersionis, est perpetuæ veritatis.

Respondetur negando sequelam, & ad probationem esse discrimen, quia prædicatum essentiale identificatur cum subiecto per essentiam, abstrahendo ab omni temporis differentia, & ab omni decreto Dei libero; at verò determinatio futuritionis effectus contingentis conditionati non identificatur cum entitate ipsius effectus per essentiam, ac præscindendo ab omni actu libero Dei, & ab omni temporis differentia; sed identificatur cum illa exsuppositione decreti liberi Dei, quo volita est futuritio conditionata talis effectus, vt suo loco explicabimus, & in ordine ad existentiam in differentia temporis importati per copulam, si conditio impleatur; ideo propositio, qua affirmatur fore huius effectus, non est perpetuæ veritatis simpliciter, & absolutè, sicut propositiones, quarum extrema habent ex natura rei necessariam connexionem, sed dicuntur perpetuæ veritatis solùm ex suppositione suæ futuritionis, quia in illis futuritio, quæ est prædicatum,

non coniungitur cum subiecto, hoc est, cum re, quæ dicitur futura ex natura rei, & essentialiter; aliàs futura hæc essent per essentiam futura, sed coniungitur prædicatum cum subiecto ex libera Dei voluntate.

96 Arguitur secundò, impugnando huiusmodi determinationem futurorum conditionatorum in se ipsis; nam futurum contingens conditionatum, quandiu est futurum, nullum habet esse in se ipso, ergo nullam habet determinationem: consequentia patet, quia contingentia, & determinatio sunt modi habendi esse, atque ita quod nullum habet esse in se ipso, nec potest habere in se ipso contingentiam, nec determinationem; antecedens verò probatur, quia si quandiu est futurum haberet aliquod esse in se ipso, iam non esset futurum, sed præsens.

Respondetur, quod licèt huiusmodi futurum quandiu est futurum nullum habeat in se ipso esse reale à parte rei exercitum, seu existens, quia nihil entitatis ipsius futuri, quandiu futurum est, existit à parte rei, aliàs iam non esset futurum, sed præsens, vt conuincit argumentum, & ita quandiu futurum est, non habeat determinationem, quæ sit modus rei existentis ad extra; habet tamen in se ipso esse reale, quod erit à parte rei existens, si conditio impleatur, & dici potest esse obiectiuum reale, in quo fundatur determinatio sufficiens ad determinandam significationem propositionis determinatæ veritatis, & ad determinandam similiter certam, ac infallibilem cognitionem.

Sed objicies, aut hoc esse reale obiectiuum determinatum, quod habent huiusmodi futura in se ipsis, conuenit eis ratione cognitionis, qua certò cognoscuntur, seu ratione significationis propositionis determinatæ veritatis, quam terminant, ita vt tale esse obiectiuum determinatum consistat in hoc, quod est actu terminare cognitionem certam, & infallibilem, aut actu terminare significationem propositionis determinatæ veritatis, vel conuenit illis antecedenter ad talem cognitionem, & terminationem. Primum dici non potest, tum quia cum huiusmodi cognitio sit purè speculatiua, debet præsupponere entitatem ipsius futuri, vt futurum est, & consequenter eius esse obiectiuum, atque ita non potest ei conuenire ratione cognitionis, cognitio enim non facit futurum determinatè futurum, sed supponit, & idem argumentum potest fieri de actuali terminatione significationis propositionis determinatæ veritatis, cum significatio propositionis formalis non sit causa veritatis determinatæ propositionis obiectiuæ, siue rei significatæ, sed eam supponat, tum etiam quia caretur circulus ineuitabilis in assignanda ratione determinationis horum futurorum, nam ipsa futura haberent esse determinatum, quia sunt obiectum cognitionis determinatæ, aut quia sunt terminus significationis propositionis determinatæ veritatis, & è conuerso ipsa cognitio, & ipsa significatio propositionis esset determinatæ, certæ, ac infallibilis veritatis, quia res ipsa futura, quæ est obiectum talis cognitionis, & terminus talis significationis, habet esse determinatum certum, & infallibile, siue talis determinatio sit ratio certitudinis scientiæ, & propositionis, siue sola conditio, sine qua non. Si verò dicas secundum, inquiro an huiusmodi esse reale obiectiuum conueniat ipsi futuro conditionato, vt est intra causas, vel vt est extra illas? si vt est intra; non distinguis futurum, vt est in se ipso, à futuro, vt est intra causas; si conuenit ei vt est extra, à fortiori debet hoc esse obiectiuum fundari in aliqua reali existentia, quia sine illa nec esse, nec intelligi potest aliquid habere esse determinatum in se ipso extra causas, præsertim quod cum tale esse sit reale ante operationem intellectus, & non sit esse essentiæ solùm, nam aliàs futurum ex sua essentia, & natura, esset futurum, debet esse etiam existétiæ.

Respondetur, hoc esse reale determinatum obiectiuè, quod habent futura conditionata in se ipsis, conuenire eis antecedenter ad cognitionem, qua à Deo cognoscuntur, & similiter ad terminationem actualem significationis propositionis formalis, qua affirmantur, & vt sunt quodammodo extra

tis [illegible], non quidem absolutè, sed conditionatè; qui modus determinationis obiectiuæ non exigit existentiam eorum absolutam, & aliquando in re de facto positam, in qua fundetur, sed satis est fundetur in entitate ipsorum futurorum, mediante existentia conditionali, quam haberent in illa differentia temporis, pro quo dicuntur futura, si conditio poneretur.

97 Arguitur tertiò ad idem, futurum contingens conditionatum nihil habet de præsenti, ratione cuius sit determinatè futurum sub conditione, ergo non est determinatè futurum, & consequenter nec certò, & infallibiliter cognoscibile: consequentia videtur certa, quia futurum antequam sit, est determinatè futurum: antecedens probatur, quia huiusmodi futurum, cum de facto nunquam existat à parte rei, nihil habet in se ipso de præsenti, ratione cuius sit determinatè futurum, nec id habet in suis causis, cum sint omnino indifferentes.

Respondetur concesso antecedenti negando consequentiam, & ad probationem, illam propositionem esse falsam, videlicet futurum antequam sit, est determinatè futurum, quia futuritio rei nihil est de præsenti, eò quod integratur ex duobus, nempe ex existentia rei, quæ dicitur futura, & ex negatione talis existentiæ tempore antecedenti, atque ita implicat futuritionem rei esse de præsenti, quia simul esset existentia rei, & negatio talis existētiæ.

Verùm hæc solutio displicet, quia prius est rem esse actu futuram, quàm existentem, ergo futuritio rei antecedit existentiam illius: consequentia est euidens, antecedens probatur, quia quando res existit, non est futura, sed præsens, sed res aliquando est futura, ergo actualis futuritio antecedit existentiam, & consequenter non potest esse determinatè futurum id, quod quando futurum est, non habet præsentem suam futuritionem, seu aliquod, ratione cuius dicatur futurum.

Confirmatur, quia licèt res sit futura, eius tamen futuritio non est futura, sed præsens, sicut licèt res sit præterita, eius tamen præteritio non est præterita, sed præsens, nam modo in hoc nunc temporis præsentis istæ sunt veræ etiam in futuris absolutis, Antichristus est futurus, Adam est præteritus, istæ autem sunt falsæ, futuritio Antichristi est futura, & præteritio Adæ, est præterita.

Confirmatur secundo, quia in futuris etiam absolutis hæc causalis est vera, iudicium vniuersale erit, quia futurum est, ergo existentia iudicij in suo tempore supponit eius actualem futuritionem antecedenter.

Dices illam non esse causalem, quia in rigore sermonis falsò dicitur iudicium vniuersale esse futurum, cum hoc genus locutionis inuoluat contradictionem in terminis, nam verbum, *est*, pugnat cum nomine, *futurum*, eò quod per verbum, *est*, significatur tempus præsens, & per *futurum*, negatur tempus præsens, vnde non est dicendum, nisi iudicium vniuersale erit.

Sed contrà, quia sensus huius propositionis iudicium finale est futurum, solùm est futuritionem iudicij vniuersalis esse modò præsentem, non autem iudicium ipsum secundùm suam actualem existentiam, & certè durissimum est affirmare hoc genus loquutionis esse improprium, & abusiuum, & propositiones esse in rigore falsas, & implicatorias in terminis, cum sit frequens, & vsitatum in sacra Scriptura: nam Genes. 41. loquens Ioseph de septem annis futuræ fertilitatis, inquit: *Qui iam nunc futuri sunt.* Et Matthæi. 2. inquit Angelus ad Ioseph: *Futurum est, vt Herodes quærat puerum ad perdendum.* Et Lucæ 9. inquit. *Filius enim hominis Christus futurum est vt tradatur in manus hominū.* Et 1. Corinth. 15. *Non corpus, quod futurum est seminas, sed nudum granum.* Gen. 41. Matth. 2 Luc. 9. 1. Cor. 15.

Confirmatur, quia saltem hæc causalis est vera, quia res est ab æterno determinatè, ac certò futura, cognoscitur à Deo certò, & infallibiliter, ergo talis cognitio supponit actualem futuritionem rei. & licèt non sit propriè causalis, quia certitudo, & infallibilitas diuinæ scientiæ, nec pendet, nec sumitur ab obiectis secundarijs, tamen si formetur per modum conditionalis, est vera; vt si dicas, si res, vt obijcitur diuinæ cognitio-

ni, non sit determinatè certò, ac infallibiliter futura, nec ipsa cognitio, qua à Deo cognoscitur vt talis, erit certa, & infallibilis; nam licèt determinatio, & infallibilitas obiecti, non sit causa certitudinis diuinæ scientiæ, est tamen conditio præuia, & antecedenter requisita, quia scientia Dei speculatiua futurorum non facit ipsa futura, sed supponit, vt dictum est in solutione ad secundum.

Denique confirmatur, quia hodie est verum, iudicium finale esse futurum in fine seculi, ergo vel illud esse futurum est aliquid fictum à nostro intellectu, vel est aliquid reale independens ab intellectu; non primum, quia si esset sola fictio, sicut fingimus esse futurum, ita possemus fingere non esse futurum, ergo dicendum est secundum: cum igitur nullum ens reale extra Deum sit à partè rei existens, consequens est, vt talis futuritio sit ipsum Dei decretum, & entitas ipsius futuri in esse obiectiuo.

Quare meliùs respondetur ad tertium principale, negando antecedens, quia futurum contingens conditionatum an-
98 te aduentum temporis, in quo erat futurum, si conditio poneretur, habet de præsenti suam futuritionem, quæ consistit partim in actuali determinatione primæ causæ ratione decreti conditionati, quo Deus voluit de facto talem effectum fore, si conditio ponatur, partim in determinatione obiectiua ipsiusmet futuri, vt supra explicuimus.

Nec obstat, si objicias, modus essendi supponit rem esse, sed futuritio est modus essendi, ergo futuritio supponit rem esse. Non, inquam, obstat, quia satis est quod futuritio supponat rem esse in suis causis determinatis, & in se ipsa obiectiuè, vt dictum est.

Arguitur quartò, omnis propositio conditionalis, in qua enuntiatur aliquod futurum contingens conditionatum, est falsa, ergo etiam ipsum obiectum, seu res significata, quæ est ipsum futurum conditionatum, caret veritate obiectiua, ergo non est scibile. Vtraque consequentia est euidens: prima, quia veritas, vel falsitas propositionis formalis sumitur ex veritate, vel falsitate obiectiua rei significatæ. Secunda verò, quia Arist. primo post cap. 2. ait: *Quod non est, non scitur*. Antecedens autem probatur, quia idem est propositionem conditionalem esse veram, quod esse bonam consequentiam, seu bonam illationem, nam veritas, vel falsitas conditionalis præscindit à veritate, vel falsitate antecedentis, & consequentis, & consistit in sola illatione consequentis ex antecedenti, siue antecedens, & consequens sint possibilia, siue impossibilia: quare vulgò dicitur, *Conditionalem nihil ponere in esse*, vt apertè dicit Diu. Thom. infra quæst. 25. artic. 3. ad 2. & quæst. 44. artic. 1. ad 2. & quæst. 1. de potentia, artic. 6. ad 3. Ergo vbi non est bona consequentia, propositio conditionalis est falsa: tunc sic, sed nulla propositio conditionalis de huiusmodi futuris est bona consequentia, ergo nulla est vera: probatur ista minor, quia vt esset bona consequentia, deberet esse necessaria, ita vt consequens habeat necessariam connexionem cum antecedenti, aliàs in bona consequentia posset dari antecedens verum, & consequens falsum, quod admitti non debet, sed huiusmodi futura etiam supposita conditione euenirent contingenter, & liberè, aliàs non essent futura contingentia, ergo propositio conditionalis, quæ de illis enuntiat futuritionem, etiam si cõditio ponatur, est falsa. *D.Tho.*

Huic argumento Vazquez disput. 67. cap. 4. num. 24. in solutione ad secundũ admittit omnem propositionem conditionalem, quæ non est bona consequentia, esse falsam; dicit tamen in omnibus propositionibus de huiusmodi futuris conditionatis, quæ Deus certò scit, esse bonam consequentiam, licèt non sit necessaria, verbi gratia, si Dauid maneret in Zeilàm, traderetur; si Tyrij vocarentur, responderent, & in cæteris etiam non reuelatis, dũmodo futura prædicta sint ex illis, quæ à Deo cognoscuntur vt talia: nam aliud est, quod consequentia sit bona, & aliud quod sit necessaria; ad primum sufficit, quod consequens semper ex antecedenti inferatur, licèt posit non sequi; ad secundum verò requiritur, quod consequens habeat necessariam connexionem cum antecedenti, ita vt non posit non sequi ex illo. Propositiones ergo conditionales, de quibus est sermo, sunt bonæ consequentiæ, 99 *Vazquez*

tiæ, primo modo, quod satis est, vt sint veræ, & à Deo certò cognitæ, licèt non sint bonæ consequentiæ: secundo modo, quod si neutro modo fuerint bonæ consequentiæ, nec erunt veræ, neque à Deo cognitæ, vt certæ, & infallibiles.

Sed hæc solutio communiter displicet, quia in bona consequentia non potest dari antecedens verum, & consequens falsum, quod tanquam primum principium supponunt Dialectici; sed si consequens non habeat necessariam connexionem, sed contingentem cum antecedenti, non potest bene inferri per bonam consequentiam, ergo: probatur minor, quia si talis connexio est contingens, potest consequens non sequi ex antecedenti, in quo casu antecedens esset verum, & consequens falsum.

Dices cum eodem Auctore loco citato, num. 25. illam regulam Dialecticorum esse intelligendam de bona consequentia, in qua seruatur forma, & figura syllogistica; vbi propositio vniuersalis assumitur, ex qua necessariò infertur singularis vera, non autem esse intelligendam de consequentia, in qua non seruatur prædicta forma, & vbi ex vna propositione singulari infertur aliquid tanquam ex causa; nam vt huiusmodi consequentia sit bona, satis est, si consequẽs habeat connexionem aliquam cum antecedenti, & ex eo semper sequatur: & quia ex vocatione Tyriorum sequeretur pœnitentia, licèt non necessariò, sed contingenter, & liberè, ideo propositio conditionalis, qua id affirmatur, est bona consequentia.

Sed contra hoc solet objici, quod impossibile videtur aliquam esse bonam consequentiam, quæ actu, vel virtute non seruat formam syllogisticam, & assumit propositionem vniuersalem, cum ex pluribus particularibus nihil sequatur: quare si illa propositio, si Tyrij vocarentur, responderent, esset bona, consequẽtia ideo esset, quia inniteretur huic vniuersali, nulla vocatio Dei fraudatur effectu, sed hæc est falsa, vt patet, ergo illa altera, ex qua infertur.

Confirmatur, quia si est bona consequentia, reduci debet ad formam syllogisticam, subsumendo aliquam minorẽ, vt cum dicitur, si Sol lucet, dies est, sed Sol lucet, ergo dies est; eodem modo, si Tyrij vocarentur prædicatione, & miraculis Christi, converterentur, sed illi vocantur, ergo conuertentur, ac proinde impossibile est ratione formæ, siue sit syllogismus ex præmissis vniuersalibus, siue sit enthymema ex antecedenti singulari, quod illatio non sit necessaria.

Dices cum eodem Auctore, ex his solùm conuinci has consequentias, de quibus loquimur, non esse bonas secundo modo, hoc est, necessarias, ratione formæ, seu ratione connexionis consequentis cum antecedenti; non tamẽ conuinci non esse bonas primo modo, ratione materiæ; nam vt ita sint bonæ, satis est, quod de facto nunquam ponatur antecedens, quin simul ponatur consequens, licèt inter vtrumque non sit necessaria connexio.

Sed contra hoc objicitur, quod quando consequens, & antecedens sunt in materia disparata reddunt falsam conditionalem etiam vtroque existente, verbi gratia, si Petrus dormiret Salmanticæ, Rex Philippus nuberet Matriti, falsa est propositio, etiam dormiente Petro, & nubente Philippo, vt fatetur idem Vazquez ibidem, & nos diximus supra dub. 1. huius disputationis: ergo si non est necessaria connexio inter antecedens, & consequens, nempe inter hoc, quod est, Tyrios taliter vocari, & ipsos conuerti, nec consequentia erit bona adhuc ratione materiæ, seu primo modo, etiam dato quod Tyrij vocentur, & pœniteant.

Dices vltimò cum eodem Auctore esse disparem rationem, quia in conditionali disparata inter antecedens, & consequens nulla est connexio, nec illationis, nec causalitatis, & ita neutro modo est bona consequentia, & consequenter nec à Deo scibilis; in conditionali verò, de qua loquimur, licèt non sit connexio illationis necessariæ, est tamen aliqua connexio causalitatis, nam cum dupliciter possit vnum sequi ex alio; primò illatione, secundò causalitate: fieri potest; vt hæc conditionalis, si Tyrij vocentur, respondebunt, sit vera: quia effectus in consequente sequutus est ex causa in antecedenti assumpta, causalitate, non illatione; & ita consequentia illa ex maiori simul sumpta, verbi gratia, si Tyrij vocarentur, ergo responderent, est mala ratione formæ, quia

quia consequens non sequitur necessariò ex antecedenti, erit tamen vera ratione materiæ, quia ex tali causa, nempe ex tali vocatione, semper sequetur de facto effectus, nempe conuersionis, licèt posset non sequi.

Sed adhuc contra hanc solutionem vrget, ex hac doctrina sequi regulam Dialecticorum esse falsam, quæ affirmat veritatem conditionalis esse veritatem consequentiæ, quod in omni materia debet verificari: quid tamen sentiendum sit de doctrina huius solutionis, quam veram existimo, si bene intelligatur, & in alio sensu, quàm à suo Auctore tradita est, dicam statim.

Curiel. Ideo alij respondent cum Curiel controuersia 7. artic. 3. num. 17. propositiones de huiusmodi futuris non esse verè conditionales, quia particula, *si*, non significat illationem consequentis ex antecedenti, sed concomitantiam, & coexistentiam conditionatam vtriusque pro eadem duratione, atque ita esse veras, licèt non sint bonæ consequentiæ, quia earum veritas non fundatur in illatione, sed in conformitate cum re significata, & quia ita se res habet, quod posita tali conditione, nempe vocatione Tyriorum poneretur concomitanter ille effectus conditionatus, videlicet eorum conuersio, & pœnitentia; ideo propositio, qua id affirmatur, est vera.

Verùm hæc solutio satis impugnata est dubio primo huius disputationis: tum quia si particula conditionalis, *si*, non dicat causalitatem, ac illationem, sed puram concomitantiam, ineptè dicerentur conditionata ista futura, & similiter propositiones, quibus affirmantur. Tum secundò, quia non magis antecedens esset dicendum causa, seu conditio consequentis, quam è conuerso consequens conditio antecedentis, vt ibi latè ostensum est, ita vt sibi mutuò essent conditiones essendi.

Quare tertiò respondetur meliùs consequenter ad nostram sententiam, negando antecedens, & ad probationem huiusmodi propositiones non esse bonas consequentias, & necessarias; quia re vera sunt tales, non quidem simpliciter, & absolutè, sed ex suppositione decreti diuini circa futuritionem rei significatæ, seu ex suppositione futuritionis ipsius ex vi decreti, quo talis futuritio est volita conditionatè.

Et si objicias, hæc necessitas ex suppositione non tollit contingentiam, ac libertatem simpliciter, vt dictum est supra de futuris absolutis, & de istis conditionatis dicemus infra: ergo non tollit potentiam ad oppositum, licèt tollat existentiam actus necessarij, ergo consequens non habet necessariam connexionem cum antecedenti simpliciter, & absolutè, ergo potest ex illo non sequi, sed si non sequatur, dabitur de facto antecedens verum, & consequens falsum, ergo in bona consequentia potest dari antecedens verum, & consequens falsum, quamuis res ita se habeat, vt nunquam de facto detur. 101

Respondetur concesso antecedenti, & omnibus consequentijs intermedijs, negando vltimam consequentiam, quia fit argumentum à sensu diuiso ad compositum, nam sicut propter hunc defectum non valet ista, futurum contingēs cognitum à Deo vt tale potest non esse, seu si de facto non esset, quod Deus cognoscit futurum, frustraretur sciētia Dei, ergo scientia Dei potest frustrari: eodem modò non valet consequens huius bonæ consequentiæ, si Tyrij vocentur, responderent, potest non sequi ex antecedenti; sed si non sequatur, dabitur antecedens verum, & consequens falsum, ergo in bona consequentia potest dari antecedens verum, & consequens falsum: cuius ratio est, quod cum ratione diuini decreti consequens habeat infallibilem connexionem cum antecedenti, hoc ipso quod ponatur antecedens, est infallibiliter ponendum consequens de facto ex vi antecedentis, vt subest diuinæ prædiffinitioni conditionatæ, & ita licèt in sensu diuiso, seu simpliciter, & absolutè loquendo possit consequens non poni, quia non sequitur necessario, & naturaliter ex antecedenti, sed contingenter, & liberè: in sensu tamen composito dicendum est necessario sequi, quia nō stat Deum velle efficaciter quod sequatur, & ipsum de facto non sequi, vt alibi latiùs explicandum est. In hoc sensu intellecta prima solutio est vera, iuxta quam dicendum est, hanc esse bonam consequentiam, non quidem ratione formæ precisè, & secluso decreto diuino, quia in simili

ſimili forma poteſt eſſe, niſi in alijs propoſitionibus de futuris conditionatis, in quibus non ſit prædefinita conditionatè à Deo illatio conſequentis ex antecedenti, ſed tantùm ratione materiæ, có quod in propoſitionibus de huiuſmodi futuris à Deo cognitis, prædefinitum eſt à Deo illorum fore dependenter à conditione, & ita conſequentia illa, ſi Tyrij vocentur, reſpondebunt, eſt bona, tum cauſalitate, & ratione materię, vt dictum eſt, tum etiam illatione, non quidem ſimpliciter, & abſolutè ratione ſolius formæ, ſed ex ſuppoſitione decreti diuini, quia hæc eſt bona conſequentia, ſi Deus vult aliquid eſſe, erit.

Arguitur vltimò, Deus non cognoſcit futura conditionata, quæ pendent immediatè à ſua voluntate, ergo neque ea quæ pendent à cauſa libera creata. Conſequentia videtur certa ex paritate rationis, & antecedens, præterquam quod admittitur á Molina, de cuius opinione agemus infra: probatur, quia licèt Deus antecedenter ad omnem actum liberũ ſuę voluntatis cognoſcat, quid poteſt velle, non tamen cognoſcit quid eſt voliturus de facto, vt oſtendimus ſupra, diſputatione præcedenti; dubio ſecundo; ſed futura conditionata, quæ pendent immediatè à ſola voluntate diuina, antecedunt omnem actum diuinæ voluntatis, ergo.

Reſpondetur negando antecedens, quia, vt videbimus infra, Deus non ſolùm habet decreta conditionata circa ea quę pẽdent à cauſa ſecunda, ſed etiã circa ea, quę pendent à ſua propria voluntate, verbi gratia, habet iſtud decretum conditionatum, ſi creaſſem alium mundum, producerem tot Angelos, & tot homines, & prædeſtinarem hos, vel illos: & ad probationem conceſſa maiori diſtinguenda eſt minor, & concedenda de actu libero abſoluto, neganda tamen de actu libero conditionato: vt autem conuinceret contra nos, opus erat probare illa futura antecedere omnem actum liberum Dei, etiam conditionatum.

DVBIVM IIII.

Vtrùm cognoſcat ea antecedenter ad omnem actualem determinationem liberam, etiam conditionatam ſuæ voluntatis?



CONCLVSIO eſt negatiua, & communis inter diſcipulos Diu. Thomæ, & meo iudicio certa; cuius ratio eſt, quia antecedenter ad determinationem, & decretum conditionatum diuinæ voluntatis nihil eſt determinatè futurum ſub conditione, ergo antecedenter ad tale decretum nihil eſt cognoſcibile vt determinatè futurum ſub conditione: conſequentia eſt euidens, quia huiuſmodi ſcientia, vt etiam admittunt Auctores oppoſitæ ſententiæ, ſupponit ſuum obiectum, & conſequenter debet ſupponere quidquid neceſſarium eſt ad conſtitutionem illius, quorum præcipuum eſt diuinum decretum de illius futuritione; & antecedens probatur, nihil eſt futurum abſolutè ante decretum Dei abſolutum, vt latè oſtendimus ſupra, diſputatione præcedenti, dubio primo; ergo nihil eſt futurum conditionatum ante decretum Dei conditionatum, quo velit illud fieri, ſi adimpleatur conditio: conſequentia eſt euidens ex paritate rationis, quia eodem modo ſe habet decretum conditionatum ad futurum conditionatum, ſicut decretum abſolutum ad futurum abſolutum. 102

Et confirmatur, quia nihil habet eſſe, aut modum eſſendi, niſi dependenter à voluntate diuina, tanquam à cauſa, vel efficiente in bonis, vel permittente in malis, vt docet D. Auguſt. in Enchiridio ad Laurentium, cap. 95. dicens: *Non ergo ſit aliquid, niſi Omnipotens fieri velit, vel ſinendo vt fiat, vel ipſa faciendo*: ergo nihil habet eſſe futurum, niſi dependenter à diuina voluntate, tanquam à cauſa ſuæ August.

suæ futuritionis; ergo priùs ratione, quã intelligatur futura sub conditione, debet necessariò præsupponi decretũ aliquod liberum actu existens in diuina voluntate, quo illius fore sit determinatè volitum sub conditione.

Et confirmatur secundò, quia existentia conditionata non conuenit conuersioni Tyriorum, & Sidoniorum ex propria natura ipsius conuersionis, & à se ipsa; aliàs id haberent per essentiã, quod repugnat creaturæ, ergo conuenit ei à causa efficiente extrinseca: tunc sic, sed non conuenit ei ex causalitate diuinæ voluntatis, cum talis causalitas intelligi nequeat ante actũ diuinę voluntatis, nec possit ei conuenire ex sola causalitate voluntatis creatæ ipsorum Tyriorum, cum causalitas, ac determinatio causæ secundæ sit effectus causalitatis, ac determinationis causæ primæ; siquidem est aliquid creatum extra Deum; ergo antecedenter ad actum, & ad determinationem liberam diuinæ voluntatis, qua talis conuersio sit volita sub conditione non potest ei conuenire existentia sub conditione; & consequenter non potest esse certò, & infallibiliter cognita, vt futura conditionata: patet consequentia, quia non est excogitabilis alia causa, à qua possit habere talem existentiam.

103 Dices cum Auctoribus oppositæ sententiæ, huiusmodi futura conditionata non esse talia determinatè sine decreto Dei cooperatiuo conditionato, non quidem actu existente pro statu conditionato, sed quod existeret data illa conditione, esse tamen talia sine decreto prędeterminatiuo, seu præuio ad futuritionem; nec hoc est contra vniuersalẽ causalitatem Dei, quia effectus, qui sub conditione cognoscitur futurus à voluntate creata, non cognoscitur futurus ab illa sola, sed ab illa simul cum concursu Dei, & ideo in illa conditione, quæ ad talem effectum supponitur, includitur concursus Dei; verbi gratia, quando dicitur Deum cognoscere, quod si Tyrij in tali occasione, nempe visis miraculis Christi vocarentur, pœniterent, in illa conditione præsupposita debet includi voluntas Dei concurrendi cum illis ad pœnitendum, vt sit sensus, si vocarentur, & Deus vellet concurrere cum illis, pœniterent: atque adeo in illa conditione obiectiuè, & conditionaliter includitur decretum Dei, non quidem prædefinitiuum, ac prędeterminatiuum, sed præcisè concomitans.

Sed contrà, quia decretum conditionatum concurrendi cum causa libera creata, si ipsa voluerit ex parte sua cooperari, non est causa efficiens concursus ipsius voluntatis creatæ, vt exijt ab ipsa, & vt condistinguitur à concursu Dei, sed ipsam voluntatem velle, & præstare suum proprium concursum; est aliquid creatum extra Deum; ergo hoc ipsum debet esse causatum à Deo per aliud decretum præuium ad talem volitionem, & concursum: consequentia cum minori patet, aliàs voluntas creata esset prima causa sui proprij concursus; siquidem ille non esset causatus à Deo, sed ab ipsa voluntate creata tantùm. Maior probatur, quia concursus Dei actualis in actu secundo, & extra ipsum Deum, non est causa efficiens concursus ipsius voluntatis creatæ, vt fatentur etiam Auctores oppositæ sententiæ: tum quia tenet se ex parte conditionis requisitæ, vt dicitur in præcedenti solutione, & non tenet se ex parte principij elicitiui: tum etiam, quia aliàs distingueretur realiter ab illo, sicut res à re, cum inter causam efficientem, & effectum non sufficiat distinctio formalis: vnde actualis concursus causæ secundæ liberæ non pendet à concursu actuali Dei, vt à causa efficiente sui, sed vt à necessario cooperante; ergo nec voluntas diuina concurrendi simul cum voluntate creata est causa concursus eiusdem voluntatis creatæ, sed solum erit causa proprij concursus diuini temporalis ad extra exhibiti in actu secundo, sicut ipsa voluntas creata est causa sui proprij concursus, vt distincti à concursu Dei. Probatur ista consequentia, quia voluntas Dei concurrendi cum causa secũda nihil efficit ad extra, nisi mediante ipso concursu temporaliter exhibito in actu secundo, vt de se patet, sed iste non est causa efficiens concursus causæ secundæ liberę prout exijt ab ipsa, vt ostensum est; ergo nec voluntas concurrendi est causa efficiens illius.

Et confirmatur, quia per voluntatem concomitantem conditionatam concurrendi cum voluntate creata, si ipsa voluerit, non est determinatè volitus concur-

concursus proprius ipsius voluntatis, sed solùm est volitus concursus Dei, dato quod voluntas velit ex parte sua concursum suum præstare; ergo cum ipse peculiaris concursus voluntatis creatæ, qua ratione distinguitur à concursu Dei, sit aliquid creatum, debet esse effectus diuinæ voluntatis; tunc sic, sed omnis effectus supponit suam causam efficientem vt priorem natura, & causalitate: ergo non satis est præsupponat voluntatem Dei concomitantem, & omnino simultaneam, sed necessariò debet supponere voluntatem Dei præuiam prædefinientem, qua non solùm sit volitus concursus illius temporalis ad extra exhibendus, sed qua sit determinatè volita tota ipsa operatio voluntatis creatæ adæquatè constans ex concursu Dei, & ex ipso concursu voluntatis creatæ.

Et confirmatur secundò, quia illud decretum conditionatum dandi concursum voluntati creatæ Tyriorum, si ipsa se determinauerit ad conuersionem; videtur inuoluere repugnantiam in terminis, ergo non debet admitti: probatur antecedens, quia implicat promitti conditionaliter id, sine quo totalis conditio poni non potest, seu impleri, sed voluntas creata non potest velle operari, aut determinare se ad operandum sine actuali concursu Dei; ergo concursus Dei actualis non potest promitti sub conditione, si velimus operari. Discursus est legitimus, minor patet, quia ipsum velle operari, seu ipsa determinatio voluntatis ad operandum est operatio, quæ sine actuali Dei concursu nequit fieri: maior verò probatur, quia hæc promissio, si videris hoc obiectum, dabo tibi lucem necessariam, qua illud videas; aut si operaberis, dabo tibi existentiam, sine qua operari non poteris, est omnino illusoria, eò præcisè, quia illuminatio obiecti est conditio, sine qua non potest obiectum videri, & similiter existentia est cōditio, sine qua nemo potest operari.

104 Ideo dices secundò, verum esse requiri decretum Dei prædefiniens, & prædeterminans, quod terminetur non solùad concursū Dei, sed quod terminetur simul ad concursum ipsius voluntatis creatę, vt ab ea egreditur, ita vt tota ipsa operatio voluntatis sit à Deo volita. Cæterū hoc decretum non debere necessariò præsupponi, vt actu exercitum, & vt à parte rei existens in diuina voluntate antecedenter ad talem futuritionem actus voluntatis creatæ, & ad cognitionem illius; sed solùm debere præsupponi vt futurum, si conditio ponatur, aut præsens duntaxat obiectiuè, in hoc sensu, quod licèt tale decretum conditionatum non pręcesserit de facto, & re ipsa futuritionē conditionatam effectus, erit tamen futurum præuiè ad futuritionem illius absolutā, vel ad eius actualem existentiam, si conditio ponatur.

Sed hanc solutionem duo impugnant satis efficaciter. Primum est, quod futuritio rei etiam conditionata est effectus diuinæ voluntatis in genere causæ efficientis, ergo implicat rem esse conditionatè futuram antecedenter ad exercitium diuinę voluntatis actu existens à parte rei: antecedens patet, quia res possibilis non habet à se quod sit futura, vt supra ostendimus disputatione præcedenti, dubio 1. sed id habet à Deo, qui ex possibilibus voluit, vt hæc potius forent, quàm alia: consequentia verò probatur, quia implicat effectum præsupponi simpliciter ad suam causam efficientem; sed causa efficiens futuritionis siue absolutæ, siue conditionatæ, quæ est in hoc signo, verbi gratia, non potest esse decretum Dei futurum habendū in posteriori signo, sed habitum in priori signo, aut in eodem: ergo non potest esse res conditionatè futura antecedenter ad decretum actu existens; probatur ista minor, quia existentia actualis est ita necessaria ad agendum, vt etiam de potētia absoluta implicet rē operari efficienter pro duratione, aut signo, in quo non intelligitur existere, quā uis statim sit extitura, & hæc est ratio, propter quā Theologi, cum D. Thoma 3. par. quæst. 52. art. 6. docent passionem Christi Domini futuram non iustificasse effectiuè physicè antiquos Patres veteris testamenti: ergo decretum Dei futurum, seu habendum in posteriori signo non potest esse causa efficiens futuritionis rei, quæ est, aut intelligitur futura in signo priori, sicut non potest intelligi, quod lux creata à Deo in prima die sit effectus causatus efficienter à Sole, qui creatus fuit quarto die; & sicut implicat rem esse productam hodie per productionem, & causam, quę futura est pro signo sequēti. D.Tho.

Alterum

Alterum est, quod (vt ostendimus supra disputatione præcedenti, dubio 2. etiam consentientibus Vazquez, & Molina) Deus non potest cognoscere sua decreta vt futura; ergo si decreta Dei præuia requiruntur necessariò, vt res sint determinatæ futuræ sub conditione, & vt cognoscantur vt tales, à fortiori est dicendum, vel Deum prædicta futura non cognoscere, vel si ea cognoscit, cognoscere etiam pro eodem signo sua decreta vt actu existentia, siquidem non potest ea cognoscere vt futura.

105 Secunda ratio conclusionis est, quia antecedenter ad diuinam voluntatem non est ratio, quare Deus cognoscat huiusmodi futura, verbi gratia, voluntatem Petri in tali occasione hoc determinatè fuisse facturam, potiùs etiàm oppositum; ergo id non est certò, & infallibiliter cognoscibile à Deo: consequentia patet, & antecedens probatur discurrendo per omnes; & in primis certum est non posse ea cognoscere in attestante, & per reuelationem; tum, quia hoc genus cognitionis inuoluit imperfectionem Deo repugnantem: tum etiam, quia Deus non habet superiorem, à quo discat, & cui fidem adhibeat, nec ea cognoscit in aliquo effectu ipsorum futurorum: tum, quia cognoscere rem in suo effectu est cognitio à posteriori, & imperfecta, quæ Deo repugnat; tum etiam, quia res futura, antequam sit, non habet effectum, in quo possit cognosci.

Et si dicas satis esse habere effectum futurum; tunc reddit eadem difficultas, quomodo possit iste effectus cognosci, cum sit etiam futurus contingenter sub conditione; nec possunt cognosci in se ipsis, cum nunquam sint habitura existentiam, neque in tempore, neque in æternitate; nec possunt cognosci in rationibus idealibus, quia Deus non habet ideas horum futurorum, vt futura sunt; quia nunquam erunt, neque in decreto diuinæ voluntatis, cum nondum sit, neque intelligatur esse tale decretum, neque in causis proximis, quia vt supponimus, nulla est determinata ad effectum, neque in connexione extremorum, nam propositiones, quæ de his futuris formantur, non sunt per se notæ, neque in ipsa conditione, cum (vt supponimus) non habeat necessariam connexionem cum effectu, sed liberam, & contingentem; ergo nulla est ratio, aut modus ex parte obiecti, secundum quem hæc futura possint terminare certam, & infallibilem cognitionem Dei.

Dices primò cum Molina cognosci in supercomprehensione causarum secundarum, seu ipsius voluntatis creatæ. *Molina.*

Verùm hæc solutio satis impugnata est disputatione præcedenti, dubio 3. & certè duo dicit iste Auctor, quæ inuoluunt repugnantiam. Alterum est, Deum non posse cognoscere sua propria decreta libera vt futura sub conditione. Alterum est cognoscere de facto operationes voluntatis creatæ futuras sub conditione, nam cum voluntas creata operari nõ possit, nisi Deo volente cum illa operari, implicat cognoscere quid sit voluntas creata de futuro operatura, nisi cognoscat quid sit operatura propria voluntas diuina.

Confirmatur, quia Deus iuxta oppositam sententiam necessariò habiturus erat decretum de illis futuris, si præuideret conditionem poni in esse, quia res nõ potest esse futura, etiam posita conditione sine voluntate Dei; verbi gratia, habiturus erat decretum, quo eligeret plures homines ad gloriam, si præuideret Adamum non peccasse, & similiter quo vellet aliquos homines esse, qui nunquã fuerunt, neque erunt, si Abel diutiùs viueret, & vxorem duceret; ergo Deus necessariò deberet cognoscere de sua voluntate, quod esset habitura talia decreta ex præuisione conditionis positæ. Probatur ista consequentia, quia si Adamus non peccaret, plures saluarentur, quàm saluantur de facto; & si Abel diutiùs viueret, generaret filios; & hoc, ac illud sciret Deus (vt iste Auctor fatetur) sed neutrum posset esse sine actu diuinæ voluntatis, quo esset volitum: ergo dicendum est, Deum vel vtrumque cognoscere, vel vtrumque ignorare.

Dices secundò cum Vazquez hic, disput.67.cap.4.num.22.circa finẽ, & disput.98.cap.6.num.36.& latiùs.1.2.disput.189. cap.14. nu.115.& 116. Deum cognoscere huiusmodi futura conditionata contingentia in congruentia reperta inter voluntatem creatam, & auxilium datum illi in tali occasione, in qua sunt 106 *Vazquez*

sunt ablata impedimenta intrinseca, & extrinseca, seu quod idem est, cognoscere illa in causa proxima, nempè in volũtate creata, nõ quidem nudè sumpta, sed vt affecta auxilio congruo.

Sed certè hæc solutio partim coincidit cum solutione Molinæ, & est falsa, quia voluntas creata, vt affecta hoc auxilio congruo, quo de facto est operatura in statu conditionatorum, si consideretur prius natura, quam operetur, est simpliciter libera, neque ex tali auxilio sequitur infallibiliter effectus, sed mere contingenter, vt etiam fatetur ipse Vazquez, ergo in voluntate sic affecta nõ potest, vt in causa certò cognosci, quid sit operatura: probatur consequentia, quia cognosci in voluntate, vt in causa, est cognosci in ea pro illa prioritate, quę antecedit ipsum effectum, seu operationẽ, ergo si pro illa prioritate est omnino indifferens ad vtramque partem, videlicèt ad operandum, & non operandum, non potest in ea, vt in causa, altera pars determinatè cognosci, vt suprà ostendidimus cõtra Molinam disputatione precedenti dub.3.

Confirmatur specialiùs, quia congruentia auxilij iuxta sententiam huius Auctoris, pro illo statu conditionatorum non est antecedẽs operationem futurã, sed concomitans, ergo implicat dicere futuritionem operationis cognosci in ipsa congruitate auxilij, tanquam in causa, cum causa debeat esse prior natura, & comparetur ad effectum; seu ad ipsam operationem futuram, vt ad quid posteriùs.

Confirmatur secundò, quia etiam est falsa, & implicatoria quatenus dicit Deum cognoscere hæc futura incongruẽtia voluntatis ad hoc auxilium in ea occasione, in qua ablata sunt omnia impedimenta, tàm intrinseca, quàm extrinseca; nam vnum ex huiusmodi impedimẽtis, & præcipuum est resistentia voluntatis creatæ, ergo necesse est scire hoc impedimentũ intrinsecum non esse ponendũ, tunc sic, sed non potest cognosci antecedẽter in causa, quia hoc impedimẽtũ non est antecedens, sed concomitans ipsum vsum libertatis, ergò in toto illo; quod antecedit hunc vsum, non potest infallibiliter cognosci, quod si illud ponatur, ponetur concursus.

Dices tertiò, cognoscere illa in propositionibus contradictorijs, quæ de istis futuris formantur; quarum altera à fortiori debet esse vera.

Sed neque ista solutio est vera, neque assignat primam rationem, & radicem, vndè oriatur ista futura posse certò, & determinatè cognosci.

Primum probatur, quia, vt latè diximus disputatione præcedenti, dub.4. in solutionibus argumentorum, antecedenter ad decreta libera Dei nullæ propositiones de futuro sunt contradictoriæ, neque veræ aut falsæ formaliter, cùm pro tũc non sint significatiuæ. Secundũ verò sic ostendo, veritas propositionis est posterior, quam ipsum esse obiectiuum rei significatæ, & determinata veritas propositionis, quã determinatum esse rei significatæ, ergo determinata veritas propositionis de futuro contingenti conditionato non potest esse prima ratio cognoscendi determinatum esse ipsius rei futuræ: consequentia patet, quia sicut res se habet ad esse, ita ad cognosci; ac proinde prius debet esse cognoscibilis determinata futuritio, quam veritas propositionis, qua id affirmatur, & cõsequenter debet esse cognoscibilis in alio medio priori: antecedens verò probatur, quia esse rei est mensura, & causa veritatis propositionis, & determinatum esse rei est causa determinata veritatis iuxtà illud Arist. *Ab eo quod res est, vel non est, propositio dicitur vera, vel falsa*: ergo priùs est rẽ habere esse, & determinatũ esse, quam propositionẽ habere determinatã veritatẽ. *Arist.*

107 Ideò dices vltimò cũ Suarez, lib.2. de scientia futurorũ, cap.7. num.15. hæc futura cognosci à Deo in se ipsis, seù in ipsorũ veritate obiectiua præsenti intellectui diuino; & idẽ est, quod docet Lesius lib. de auxilijs. c.20. n.8. dicens, cognosci in præsentia, quã habẽt in ęternitate, nõ quidẽ secũdũ esse reale existẽs, sicut futura absoluta, sed secundũ esse obiectiuũ. *Suarez.* *Lesius.*

Hæc tamen præsentia futurorũ conditionatorũ latissimè est à nobis impugnata supra disput. præcedenti, dub.4. & satis efficaciter improbatur omnibus rationibus, quibus probatur conclusio huius dubij, quatenus intẽdunt nihil posse esse determinatè futurum, etiam obiectiuè, nisi ratione diuinæ voluntatis antecedentis, & causantis suum fore.

Tertia ratio conclusionis est, quod ex opposita sententia sequeretur primam radicem futuritionis conditionatæ nostri actus liberi, etiam boni, verbi gratia, conuersionis Tyriorum, si Christus eis prædicaret, non esse refundendam in Deum, sed in voluntatem creatam ipsorum, & consequenter quod conuersio illorum in statu conditionato non deberetur Deo, vt primo Auctori, sed propriæ illorum voluntati; quorum vtrumque est absurdum, & aufert à Deo rationem primæ causæ respectu actuum liberorum, rationemque Auctoris gratiæ; sequela verò probatur, quia ei debetur conuersio illa, vt primo Auctori, à quo primò orta est in executione, sed si sit futura antecedenter ad diuinam voluntatem, non est primò orta à Deo eius futuritio, sed à propria illorum voluntate, ergo.

Dices cũ Auctoribus oppositæ sententiæ, Deũ esse primam radicẽ, & Auctorẽ talis futuritionis, nõ quidẽ ratione alicuius decreti cõditionati efficacis actu existentis, quo talis conuersio sit volita sub conditione, sed ratione decreti diuini, quod obiectiuè præcedit dandi auxiliũ illis hominibus sufficiens, quo possint cõuerti, & concurrendi cum voluntate illorum, si ipsa conuerti voluerit.

Sed contrà, quia ratione illius decreti non est magis volita conuersio Tyriorũ, quam non cõuersio, ergo ratione illius decreti præcisè non potest Deo tribui, quod sit prima radix, & primus Auctor determinati fore illius cõuersionis; consequẽtia videtur certa, & antecedẽs, probatur, quia per illud decretũ solùm vult Deus cõcurrere cum voluntate illorum hominum ad cõuersionem, vel ad actũ, qui non sit conuersio, prout ipsi ex sua natiua libertate voluerint operari, ergo quantum est ex parte illius decreti non est magis futura conuersio, quam eius omissio, ergo quod de facto sit futura posita conditione, & auxilio, non potest refundi in diuinam voluntatem, tanquam in primam radicem, & primum Auctorem talis conuersionis.

Confirmatur, quia auxiliũ illud sufficiens datũ obiectiuè, quantũ est ex vi ipsius decreti, quo datũ est, prius ordine rationis, quàm Deus nostro modo intelligendi cognoscat, quod volũtas illorum hominũ esset cum tali auxilio volitura, nullo modo determinat eorum voluntatem ad conuersionẽ, sed eam omnino indifferentem relinquit ad vtramque contradictionis partem, vt fatẽtur Auctores oppositæ sententiæ, ergo quod volũtas Tyriorum antecedenter ad diuinam cognitionem determinatè eligat conuerti, non est tribuendum auxilio, vt primę radici talis electionis, & conuersionis, sed tribuendum est ipsi voluntati humanæ Tyriorum, quæ cum auxilio de se indifferẽti determinauit se ipsam ad alteram partem contradictionis.

Confirmatur secundò, quia illud auxilium pro illo statu conditionatorum tantùm dat posse conuerti, & non dat neque infert ex se ipsam conuersionem determinatè, cùm non sit ex se efficax iuxta doctrinam solutionis, quam impugnamus, ergo ratione illius non potest Deo tribui ipsa conuersio, vt primo Auctori; probatur consequentia ratione, qua vtitur D. Aug. lib. 2. de peccatorum meritis, cap. 18. contra Pelagianos qui dicabant, bonam voluntatem esse tribuendam Deo eo præcisè, quia dedit homini bonam voluntatem, qua possit bonum velle. *D. Aug.*

Ratio autem talis est, si ideò præcisè voluntas bona Tyriorum, seu actualis eorum conuersio est tribuenda Deo, quia dedit illis aliquid, quo possent bene velle, & conuerti, scilicet auxilium sufficiens, ergo eadem ratione esset illi tribuenda nostra mala voluntas, quia, scilicet, dat nobis liberum arbitrium, quo possumus male velle aliquid, igitur ampliùs facit Deus antecedenter ad concursum, quàm dare auxilium sufficiens.

Dices auxilium illud, quod daretur Tyrijs in tali occasione esse congruum, & ita conuersionem esse tribuendam Deo, qui dedit illud, vt primo Auctori.

Sed contra, quia auxiliũ illud pro illo signo rationis, quo præsupponitur in voluntate Tyriorum antecedenter ad scientiam, qua cognoscitur à Deo eorum conuersio, vt determinatè futura, non potest dici congruum per se, & quantum est ex vi decreti, quo datum est, sed solùm dicitur congruum accidentaliter, & ab effectu, ergo præcisè ratione illius, vt ita dati, non potest talis conuersio tribui Deo, vt primo Auctori; consequentia

tia negari non potest; & antecedens probatur, quia pro illo priori, quo in statu conditionatorum intelligimus Deum offerre Tyrijs tale auxilium, nondum scit, sed potius ignorat (si sic est fas loqui) quid sit eorum voluntas cum eo operatura, quousque in posteriori rationis videt eorum operationes, aliàs illam cognosceret in causa omnino indifferenti, ergo pro priori, quo offert illud auxiliũ antecedenter ad illam scientiam, nondùm scit, an sit futurum congruum, vel incongruum, sed id scit in posteriori signo, quando videt habuisse effectum, ergo non habet rationem auxilij congrui ex vi decreti diuini, quo datum est, neque vt est cognitum à Deo, quatenus per modum actus primi præcedit natura ipsam conuersionem.

108 Quarta ratio conclusionis est, quia antecedenter ad decretum efficax Dei, non est maior ratio ex parte obiecti, quare Deus cognoscat voluntatem creatam in tali occasione facturam hoc potius quã oppositum; verbi gratia, voluntatẽ Tyriorum ex hypothesi, quod Christus illis prædicaret, consensuram vocationi, potiùs quam non consensuram, ergo neutrum cognoscit Deus certò, & infallibiliter, patet cõsequentia, & antecedens probatur, quia non est maior ratio vnius, quam alterius.

Dices, rationem sumendã esse ex ipso successu, & euentu; nempè, quia de facto ita eueniret, quod conuerterentur; atque adeò Deum scire illorum voluntatẽ esse emoliendam prædicatione Christi, & consensuram, non quia ipse Deus id antecedenter determinatè voluerit, sed quia voluntas ipsa Tyriorum erat consensura pro sua voluntate.

Sed contrà, quia ex hac cõclusione sequuntur duo inconuenientia, scilicet huiusmodi conuersionẽ esse futuram à casu respectu Dei, & quod adueniat illi ab aliquo extrinseco, quod admitti nõ debet: probatur sequela, quia eueniret prẹter intẽtionẽ ipsius, quod sic ostendo: nã quãtũ est ex parte Dei ista conuersio nõ est magis volita, quã eius omissio, vt supponunt oppositæ sententiæ Auctores, ergo quod posita conditione sit determinatè futura, & de facto eueniat potiùs, quàm eius omisio, est præter intentionẽ Dei. Alterum est, quod posita hypothesi prædicationis Christi, Deus non esset illorũ Saluator, sed solũ testis, & inspector suæ conuersionis, & quod Christus non esset eorũ Redemptor, sed tãtùm prædicator, quod nefas est concedere; sequela verò ex eo videtur probari, quia licèt quod Christus eis prædicaret, esset gratia extrinseca à Deo illis collata, & similiter quod eis daret auxilium internum, quo possint si velint cõuerti, tamen quod de facto conuertantur, non esset noua gratia distincta à priori concessa illis ex Christi meritis, nec nouum beneficium, pro quo debeant nouas gratias agere, si quidem talis conuersio actualis non fuit à Deo determinatè volita ex Christi meritis, vndè licèt à Deo, & à Christo esset sufficientia conuersionis, & redemptionis, efficatia tamen non esset ab illis, sed à nobis, & consequenter nobis esse tribuẽdum, quod præcipuum est in nostra conuersione, quod esset blasphemum.

Et potest conuinci eodem argumento quo vtitur D. Aug. lib. 2. de peccatorum meritis, cap. 18. *Si nostra libera voluntas quæ adhuc potest esse bona, vel mala est ex Deo, bona verò voluntas est ex nobis, melius est id, quod à nobis, quam id, quod à Deo est*; ita in simili forma, si auxilium, quo Tyrij possent conuerti, & non conuerti est à Deo, actualis verò conuersio est à voluntate Tyriorum, quia id faciunt ex sua innata libertate, ergo meliùs est, quod est à Tyrijs, quam quod est à Deo. *D. Aug.*

Nec satis est dicere, Deum de facto cõcurrisse cum illis ad conuersionẽ, fuisse nouum beneficium, & nouam gratiam eis factam, pro qua debent gratias agere, & ratione cuius simul cum auxilio sufficienti dicetur Deus eorum Saluator, & Redemptor.

Non, inquam, valet; quia talis concursus est debitus tali auxilio, si voluntas eo velit vti, ergo non est nouum beneficiũ, atque ita non deberent Tyrij agere gratias Deo Saluatori pro eo, & pro bono sui arbitrij vsu, distinctas ab illis, quas ei agere debent, vt Auctori gratię, quia dedit eis auxilium præcisè sufficiens; & vt Creatori, seu Auctori naturæ, quia dedit eis liberum arbitrium, quo tali auxilio vti voluerunt.

Quinta ratio conclusionis est, quia ex duobus, æquali auxilio præuentis, in statucon-

tu conditionatorum, neuter est de facto consensurus antecedenter ad decretum Dei, quo sit volita talis conuersio, ergo talis conuersio non est certò cognoscibilis, vt futura subconditione: consequẽtia patet, & antecedens probatur, quia si alter est consensurus, quia vult, alter non consensurus, quia non vult, & ideò Deus cognoscit conuersionẽ vnius, vt futurã, & non conuersionẽ alterius, vt dicũt Autores oppositę sententię, sequitur quod pro illo statu conditionatorũ, conuersio sit reducenda in voluntatẽ eius, qui conuertitur, & consequenter, quòd pro illo statu ipse se discerneret ab altero, qui nõ conuertitur, & posit contra eum de sua cõuersione gloriari, quod cũ non plus acceperit à Deo, quam ille, ipse pro sua voluntate cõuersus sit, & nõ alter, quę omnia sunt contra illud D. Pauli. 1. ad Corinthios. 4. *Ne vnus contra alterũ infletur, quis enim te discernit? quid habes quod non accepisti, si autẽ accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Sequela probatur, quia nõ potest reduci in auxiliũ (cum sit ęquale in vtroque) & fortè maius in illo, qui non conuertitur, & minus in eo, qui cõuertitur, quia fuit congruũ respectu illius, (vt fatẽtur Auctores oppositę sentẽtiæ) neque in diuinã voluntatẽ, cum ex suppositione, in qua loquimur, nulla pręcesserit talis voluntas Dei, qua determinatè voluerit vnũ conuerti, & permisserit alterum non conuerti, & si aliqua Dei voluntas supponitur præcedere, siue realiter, siue solùm obiectiuè, nõ est de se efficax, neque est maior erga eũ, qui cõuertitur, sed ęqualis erga vtrumque, imò fortè minor respectu eius, qui conuertitur, cum ratione illius sit ei datum minus auxilium (vt admittunt Auctores oppositæ sententię) ergo reducenda est illa discretio in solam voluntatem eius, qui conuertitur, quæ pro sua innata libertate voluit vti eodem auxilio, quo alter vti noluit, & fortè minori.

1. Cor. 4.

Dices sequelam esse falsam, quia cum ille non discernat se ex suis proprijs viribus, sed ex auxilio gratiæ, non est tribuẽda ei discretio, sed Deo, qui tribuit auxilium, atque ita non potest gloriari aduersus alterum, quia hoc ipsum, quod est consensisse accepit à Deo per auxilium.

Sed contrà, quia qui conuertitur non accipit à Deo maius auxilium, neque extrinsecum, neque intrinsecum, neque phisicum, neque morale, imò fortè accepit minus, nec pro illo statu conditionatorum præuio ad scientiam mediam, antecedenter ad actualẽ cõuersionem, debet magis Deo, quam alter, qui non conuertitur, ergo non distinguitur ab illo ratione auxilij in actu primo, sed præcisè ratione consensus in actu secundo, ergo discretio, seu hoc quod est vnum conuerti, & alterum non conuerti, non potest refundi in ipsum auxilium, in quo est omnimoda æqualitas, sed in voluntatem vniuscuiusque, in qua est inæqualitas, & diuersitas, probatur vtraque consequentia, quia quando duo conueniunt in aliquo vtrique communi, & aliàs distinguuntur, ratio distinctionis nequit desumi ex eo, in quo conueniunt, & est commune vtrique, sed ex aliquo alio, quod vnus habeat, & non alius.

Confirmatur ratione, qua D. Aug. libro de prædestinatione Sanctorum, cap. 5. vtitur contra Pelagianos dicentes, vnum ab altero discerni per sua naturalia; nam, inquit, Augustinus: *Nunquid enim per hæc dona, quæ hominibus communia sunt, discernuntur homines ab hominibus?* Quasi dicat, minimè, sicut ergo per ipsum liberum arbitrium discerni non possunt iuxtà doctrinam Augustini, eo præcisè, quia omnibus est commune, sequitur quod in nostro casu discerni non possunt ratione auxilij vtrique æqualiter communis, & paulò infrà explicans illud 1. Corinthior. 3. *Qui gloriatur in Domino glorietur*, inquit, *nihil autẽ huic sensui tam contrarium est, quam de suis meritis quemquam gloriari, tanquam ipse sibi ea fecerit, non gratia Dei, sed gratia, quæ bonos discernit à malis, non quæ communis est bonis, & malis.* Cùm igitur auxilium illud commune sit vtrique ex illis duobus, quorum vnus conuertitur, altero in suo peccato manente, non potest in illud talis discretio refundi, si argumentum Augustini efficax est ratione formæ.

D. Aug.

1. Cor. 3.

110 Dices negandam esse secundam consequentiam impugnationis principalis quia consensus eius, qui conuertitur non est à libero arbitrio illius præcisè per vires proprias, sed à libero arbitrio, & auxilio simul, vt ab vna causa totali: quare licèt isti duo homines distinguantur

tur in solo consensu, vt benè infertur in prima consequentia, non tamen distinguuntur in illo, vt præcisè est à libero arbitrio, vt bene infertur in secunda consequentia, sed vt est simul ab auxilio.

Sed contra, quia aut tota ista discretio est tribuenda soli auxilio, aut soli libero arbitrio creato, vt condistinguitur ab auxilio, aut partim vni, & partim alteri, nõ primum, cum supponamus auxilium esse æquale in vtroque & fortè minus in eo, qui conuertitur, & ex parte Dei non sit maior affectus ad conuersionẽ vnius, quã alterius, sed omnino æqualis, & fortè minor erga eum, qui conuertitur. Secundum non potest cõcedi, etiam in doctrina contrariæ sententię, quia sequeretur liberum arbitrium se totaliter discernere per vires proprias non acceptas ab auxilio. Si vero dicas tertium cum Molina, idem etiam videtur à fortiori admittendum, quia illa partialis efficatia arbitrij, vt præcisè correspõdet ipsi arbitrio, tanquã parti vnius integræ causæ ipsius consensus, & discretionis, nõ est ab auxilio, sed ab ipsa natura liberi arbitrij, ergo qui conuertitur, discernit se ex proprijs, non acceptis à Deo per gratiam, sed per creationem.

Dices per consensum, vt præcisè est à libero arbitrio, non discernere se adæquatè, sed in adæquatè, quod nõ videtur inconueniens, nam adæquatè discernitur per ipsum consensum, vt est simul ab vtroque, videlicet auxilio, & libero arbitrio, iuxta illud Pauli 1. Corinth. 15. nõ autem ego, sed gratia Dei mecum. *1. Ad Corinth. 15*

Sed cõtrà, nàm admisso hoc modo loquendi de causalitate partiali potentiæ, & auxilij, quem alibi latè impugnaui, adhuc non soluitur argumentũ, quia quod auxilium eius, qui conuertitur, concurrat partialiter ad consensum, & discretionem, prouenit ex partiali concursu arbitrij, ergo semper refunditur in ipsum liberum arbitrium discretio vnius ab alio, tanquam in vnicam causam; consequentia patet, & antecedens, præter quamquòd debet admitti ab Auctoribus huius solutionis, probatur, quia auxilium, quod de se non est efficax, quale est hoc, de quo loquimur, non magis postulat ex vi, & natura sua concurrere actualiter ad consensum, quam non concurrere, & maximè cum hoc auxilium datum sit, & concursus promissus ad vtrumlibet, ergo quod actu concurrat ad consensum, & discretionem non est tribuendum etiam partialiter ipsi auxilio, sed totaliter libero arbitrio.

Et confirmatur vrgentiùs ęgregio testimonio D. Augustini in Enchiridio. cap. 32. vbi expræsse hanc solutionem impugnat, cuius verba sunt: *Si propterea dixit Paulus ad Romanos. 9. non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis, quia ex vtroque fit, scilicet, ex voluntatẽ hominis, & misericordia Dei, & sic dictum accipiamus, non volentis, nec currentis, sed Dei miserentis; tanquam si diceretur, non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei, non ergo sufficit misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis, ac per hoc si rectè dicendum est, non volentis hominis, sed miserentis est Dei, quia id voluntas hominis sola non implet, cúr non è contrario rectè dicitur non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, quia id misericordia Dei sola non implet, porrò si nullus Christianus dicere audebit, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, ne Apostolo apertissimè cõtradicat restat, vt propterea rectè dictum intelligatur, non volentis, nec currentis, sed miserentis est Dei, vt totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam, & præparat adiuuandam & adiuuat præparandam.* Hactenùs Augustinus. Et eodẽ modo intelligẽdi sunt D. Gregorius Nazianzenus, oratione, 31. & Anastasius, Nisenus, libro quęst. sacræ Scripturæ, q. 59. qui habetur in principio tomi primi Bibliothecæ antiquorum Patrum, ex quo in simili forma sic argumẽtor; si propterea dicit Paulus: *Nè vnus aduersus alterum inflctur, quis te discernit? quid habes quod non accepisti? &c.* quia ex vtroque fit discretio, nempè ex libero arbitrio, & ex gratia, seu auxilio Dei cùm neutrum sufficiat sine altero, ac per hoc dicit Paulus, *quis te discernit?* quia non id facit sola voluntas, sed necessaria est gratia Dei, ergo è contra non potest etiam dici hominem se discernere, quia id non facit sola gratia, sed requiritur liberum arbitrium, cum igitur nullus audeat dicere hominem se ipsum discernere, & non discerni à Deo, ne contradicat Apostolo, superst dicamus totã discretionem vnius ab altero à solo Deo prouenire, &

D. Aug.

D. Greg. Anastas. Nisen.

re,& vim in casu,de quo loquimur,non posit totaliter prouenire ab eo,ratione illius auxilij gratiæ æqualiter vtrique collati,vt ostensum est,necessariò fateri debet prouenire ab aliquo alio, videlicet,à diuino decreto antecedēti, quo voluntas eius,qui conuertitur sit efficaciter præparata posita conditione, vt videtur colligi ex testimonio D.Augustini, & dicemus dubio sequenti.

111 Dices vltimò,illum, qui conuertitur magis accepisse à Deo, quia accepit à Deo concursum,quem non accepit alter,& ita non posse aduersus illum gloriari,sed hæc solutio est insufficiens,quia quod hic,qui conuertitur,acceperit gratiam concomitantem, seu concursum supernaturalem ad conuersionem, non prouenit ex aliqua specialitate ipsius auxilij antecedentis, quam habeat auxiliū ei datum, & qua careat auxilium datum alteri, neque prouenit ex maiori affectu præuio Dei erga illum, vt sæpè ostensum est,& admittitur ab Auctoribus oppositæ sententiæ,ergo prouenit ex libero arbitrio eius,qui conuertitur, probatur consequentia,quia non est aliud vnde posit prouenire.

Confirmatur, quia si antequàm Deus sciat,vt ita loquar,talem discretionē, vt futuram,præsupponitur discretus, quandoquidem hæc scientia media,seu cognitio ipsorum futurorum supponit ipsa futura,cum sit speculatiua,& non sit causa illorum,ergo nō potest vlla ratione tribui talis discretio diuinæ voluntati;probatur efficaciter,quia voluntas non potest ferri in incognitum.

Confirmatur secundò, ex testimonio celebri D. Aug. libr. de prædestinatione Sanctorum,cap.6.quo efficaciter impugnatur prædicta solutio,inquit enim August. *Multi audiunt verbum veritatis,sed alij credunt,& alij contradicunt; volunt ergò isti credere,nolunt autē illi,quis hoc ignoret? quis hoc neget? sed cum alijs præparetur, alijs non præparetur voluntas à Domino,discernendum est vtique quid veniat de misericordia eius, quid de iudicio,* D. Aug. eccè vbi iuxta sententiam Augustini discretio credentis à non credēte prouenit à gratia Dei,qua præparatur voluntas ad credendum, ergo non potest prouenire à gratia concomitante, sed à sola præueniente.

Denique confirmatur, quia ratione concursus non potest Deo tribui operatio,aliàs ei etiam esset tribuendum peccatum,quia concurrit ad actionem peccaminosam.

Sexta ratio conclusionis est,quod admissa opposita sententia, sequeretur dari 112
causam, aut saltèm cōditionem præuiā, sine qua non,prędestinationis adultorū, sed consequens est falsum(vt suppono) ergo:probatur cōsequentia,quia si Deus per hanc scientiam conditionatorum, quæ antecedit sua decreta libera,cognosceret, quod in quibuscunque occasionibus Petrus poneretur, nunquam est benè operaturus;non posset illum prædestinare,ergo præscire, quod si in talibus occasionibus, & cum talibus auxilijs ponatur, erit aliquando bene operaturus, erit ratio,vel saltem conditio, sine qua nō,prædestinationis illius, antecedēs patet, consequentia probatur, quia,*quando negatio est causa adæquata negationis, affirmatio est causa affirmationis.*

Confirmatur, quia iuxta oppositam sententiam prius est pro aliquo signo rationis, quod Petrus positus in tali rerum ordine, & cum talibus auxilijs sit consensurus,ac vsquè in finem vitæ perseueraturus, quam quod prædestinetur, siquidem prædestinatio est actus liber,& scientia horum futurorum præcedit omnem actum liberum Dei,ergo prædestinatio Petri pendet ex futuro eius consensu,& finali perseuerantia cognitis a Deo antecedenter,vt futuris per illam scientiam conditionatorum, tanquam à ratione,aut conditione, sine qua illum nō prædestinaret.

Dices primò, casum positum in antecedenti esse imposibilem. Sed cōtra, tùm quia cum liberum sit voluntati Petri consentire,vel non consentire, perseuerare finaliter, vel non perseuerare, & auxilium quo pro statu conditionatorum præuenitur,non sit de se efficax inferens infallibiliter effectum,& perseuerantiā,non repugnat ex natura rei quod nunquam,etiam data Hypothesi, cōsentiat, neque cum tali auxilio semper de facto coniungatur dissensus,tùm etiā,quia licet admittamus casum esse imposibilem,siuè moraliter,siuè ex natura rei,adhuc manet difficultas in sua vi,quia consequentia est conditionalis,& bona,ergo siuè

go siuè casus positus in antecedenti sit possibilis, siuè non, eandem vim habet, vt suprà dictum est.

Dices secundò, negandam esse consequentiam, quia sicut Deus præuidit merita Petri futura, si poneretur in illo ordine rerum, ità etiam præuidit demerita illius futura, si poneretur in alio ordine, & tùnc non est signabilis ratio, & causa, quæ Deum mouerit ex parte obiecti, quare potiùs constituerit Petrum in illo ordine rerum, in quo erat habiturus merita quà, in eo in quo, erat habiturus demerita, sed hoc refundendum est in solam Dei voluntatem, præsertim cum opera præuisa, vt futura sub conditione non possent habere ratione meriti, nec demeriti, in conspectu Dei magis, quam opera considerata præcise, vt possibilia, vt D. Aug. docet D. Aug. lib. 1. de anima, & eius origine, cap. 12. & lib. 10. de Genesi ad literam, cap. 16. & lib. 2. de bono perseuerátiæ, cap. 9. & 10. & alibi sæpè contra semiPelagianos.

Sed contra, tùm primo, quia in hac solutione non satisfit axiomati Aristotelico, quo probata est consequentia, nempè: *Quandò negatio est causa adæquata negationis, affirmatio est causa affirmationis.* Tùm secundo, quia licèt non detur causa, nec ratio præter diuinam volútatem, quare Deus ex infinitis rerum ordinibus, & occasionibus, in quibus potuit collocare Petrum, elegerit potius istũ, in quo est bene vsurus auxilijs, quam alterũ, in quo est male vsurus, cæterum quod, post quam elegit hunc ordinem, in quo præuidit talem bonum vsum, prædestinet ipsum ad gratiam, & gloriam, & eius bona opera prædefiniat, pendet à tali præscientia, seu à tali bono vsu præcognito, vel tanquàm à ratione, vel tanquam à conditione, sine qua non esset talis prædestinatio.

Nec valet si dicas, etiam in vera sententia, prædestinationem pendere à consensu liberi arbitrij ipsius prædestinati non inquam, valet: quia est dispar ratio, nam in senẽtia vera pendet prædestinatio à libero consensu ipsius prædestinati tanquam ab effectu infallibili ipsius prædestinationis, & ita liber consensus est posterior ipsa prædestinatione, & consequenter non potest esse causa, vel conditio præuiè requisita ad illam, at verò iuxta sentẽtiam, quam impugnamus, prædestinatio non pendet a libero consensu, tanquam ab effectu ipsius prædestinationis, cum talis consensus præsupponatur futurus & præcognitus, vt talis antecedenter ad ipsam prædestinationem, & cum aliàs sit ad ipsam necessario requisitus, cõsequens est, vt sit eius ratio, vel necessaria conditio præuia. Tùm tertio impugnatur prędicta solutio, quia iuxtà doctrinam oppositæ sententiæ, merita D. Petri etiam cõsiderata, verbi gratia, pro illo statu conditionatorum, hoc est, pro signo rationis præuio ad decreta libera Dei, & ad prædestinationem ipsius D. Petri, sunt futura non tantum subconditione, sed etiam absolute, & simpliciter, quia iuxta hanc sententiam, ad hoc satis est, quod in posteriori signo sit futurum Dei decretum absolutum circa illorum futuritionem (vt diximus disputatione præcedenti), ergo si absolute futura habent rationem meriti, sequitur dari causam meritoriam prædestinationis; probatur consequentia, quia etiam pro illo signo conditionatorum antecedenter ad decreta libera, & ad ipsam prædestinationem admittunt Auctores oppositæ sententiæ esse absolute futuram.

113 Dices tertio, consequentiam principalis argumenti non valere, quia idem argumentum potest fieri de meritis prętuisis, vt possibilibus, nam Deus nullum adultum potest eligere efficaciter ad gloriam, vt coronam, nisi præuideat illum posse habere merita, & sicut non sequitur, eligit illum propter merita possibilia tanquam propter causam motiuam diuinæ voluntatis ad talem electionem faciendam, sed solùm sequitur quod nisi præuideret hæc media esse possibilia non eligeret, ità etiam non sequitur in nostro casu, quòd Deus non potest eligere Petrum, nisi præsciat aliquãdo bene operaturum ex suppositione, quod in tali, vel tali occasione ponatur, & cum talibus auxilijs, ergo eligit ipsum propter illa bona opera tanquam propter causam.

Sed contra hanc solutionem vrget ratio vltimo loco facta contra præcedentem ex disparitate reperta inter merita possibilia, & futura; quod possibilia non possunt mouere diuinam voluntatem, bene tamen futura.

Dices vltimò, idem inconueniens sequi in nostra sententia, quia cum admittamus Deum cognoscere huiusmodi futura in decreto efficaci conditionato, & in auxilio prædeterminante voluntatem humanam ante decretum absolutum, poterunt prædicta merita ita cognita esse ratio, vel conditio, sinè qua nō prædestinationis, quæ fit postea per decretum absolutum.

Sed contra, quia licet hoc inconueniens sequatur in opposita sentētia, non tamen sequitur in nostra, quod ita ostenditur, nam merita Diui Petri, quæ Deus præsciuit futura ex hypothesi, quod ipse Deus illum efficaciter conuertere vellet, & ei auxilia de se efficacia, & prædeterminantia dare purificata conditione, & posita in esse tali hypothesi, tamen illa merita Petri reducuntur in diuinam voluntatem, & prædestinationem conditionatam iam factam absolutam, tanquam in causam per se efficientem, & ita semper illa merita sunt effectus prædestinationis, & non causa, aut cōditio præuia, at verò iuxtà oppositam sententiam merita illa D. Petri, quæ antecedenter ad decreta libera Dei dicerentur futura ex hypothesi, quod poneretur in istis vel illis occasionibus, & adiuuaretur istis, vel illis auxilijs non essent effectus alicuius actus diuinæ voluntatis, quo determinatè, & efficaciter sint volita antecedenter ad determinationem voluntatis Petri, cum voluntas Dei, quæ antecedit, sit de se indifferens, & non faciat efficaciter, quod voluntas Petri operetur, (vt ostensum est) atque ita talia merita non valent refundi in ipsum Deum, vt in primam causam efficientem, sed reduci debent in liberum arbitrium ipsius Petri, quod pro sua libertate, se determinauit ad opus, ad quod relictus erat à Deo indifferens.

114 Septima ratio conclusionis est, quod ex opposita sententia videtur sequi, quod Deus tantum sit prima causa huius, vel illius ordinis rerum, in quo iste, aut ille actus & effectus liberi ex se futuri sunt; ipsorum tamen actuum, & effectuum liberorum quo ad substantiam, & circumstantias non ita sit prima causa, quin prius essent ab ipsa creata voluntate profecturi, si in tali rerum ordine à Deo poneretur.

Ex quo rursus sequitur, Deum non esse causam prædictorum effectuum quātum ad substantiam ex propria intentione, & motiuo, cum antecedenter ad diuinam voluntatem ipsi erant futuri.

Dices, satis esse quod ex sua libera voluntate, nulla cuiuscunque extra se habita ratione, hunc rerum ordinem, qui modo est inter alios ex innumerabilibus, quos potuisset producere, elegerit, & cōdiderit ad hoc, vt dicatur prima causa illorum effectuum, ad quos etiam ipse præsupponitur concurrisse.

Sed contra, quia ideò dicitur prima causa huius ordinis quia illum condidit independenter ab aliquo extrinseco ex sola sua voluntate, nulla habita, & inspecta ratione, aut conditione extra se, sed nō est hoc modo causa illorum effectuum, ergo non est prima causa respectu illorum; consequentia patet, quia oppositæ rationes, seu causæ oppositos habent effectus, minor verò probatur, quia eodem prorsus actu, quo in statu conditionatorum præsupponitur obiectiuè volitus à Deo, operatio & effectus liber voluntatis creatæ, verbi gratia, conuersio Diui Petri, eodem debet esse volita postea quando talis volitio diuina ponitur existens à parte rei, cum res ad extrà existens sit illa eadem, quæ antea erat futura, sed in statu conditionatorum actus, quo dicitur Deus voluisse effectus liberos, & contingentes conditionatos, verbi gratia, conuersio Diui Petri in tali occasione, & idem est de alijs omnibus non fuit independens ab extrinseco, sed dependens ab ipsa voluntate Petri, & eius consensu, vt à conditione, sine qua non præuiè antecedenti, aut concomitante (vt suprà ostensum est) quia non fuit actus ex se efficax adhuc posita conditione, & auxilio præuio, sed fuit affectus simplex, & indifferens de se ad vtrumque, prout humana voluntas, se determinauerit, ergo non eodem modo est Deus causa huius ordinis rerum, sicut est causa actuum liberorum huius ordinis, & ex consequenti non est prima causa vtriusque, sed ordinis rerum duntaxat.

Confirmatur, quia in statu conditionatorum non videbat Deus hos, aut illos actus à voluntate creata futuros, quia ipse determinaret, & moueret efficaciter

ter ad illos, sed quia ipsa voluntas creata esset pro sua innata libertate eos elicitura, ergo ex eo præcisæ, quod Deus hunc ordinem rerum considerit; non sequitur quod primò, & idependenter fuerit causa ipsorum actuũ liberorum suarum creaturarum, quas de facto produxit.

Confirmatur secundò, quia licèt Deus potuerit pro sua libertate non condere hũc ordinem rerum, quem de facto creauit, sed alterum; tamen in illo non potuit facere, nisi illa eadem, quæ prius per istam scientiam inuenit facta in se ipsis obiectiuè à voluntate creata, siquidem horum futurorum scientia antecedit actum liberum diuinæ voluntatis, adeò vt non fuerit in Dei potestate alia scire, quam sciuit posita hypothesi antecedẽter ad futuritionem conditionatam, ergo respectu istorum effectuum non potest habere rationem primæ causæ operantis ex suo motiuo, & à sola sua libertate, independenter à quacunque alia causa secunda, tanquam à conditione præuie requisita.

Nec satis est si dicas, esse disparem rationem inter effectus, qui pendent à sola voluntate Dei, quales sunt, quod iste, vel ille ordo rerum, hoc, aut illud vniuersum producatur; & effectus, qui simul pendent à voluntate Dei, & à voluntate creata, quales sunt omnes actus, & effectus liberi creati; quorũ effectuum primi generis est Deus causa prima nulla habita ratione extra se, quæ illũ moueat, aut quæ requiratur, vt necessaria cõditio, effectuum verò secundi generis, videlicet, actuum liberorũ nõ potest aliter esse prima causa, nisi dependenter à concursu, & consensu ipsius voluntatis creatę.

Non, inquam, satisfacit, quia (vt suprà dictum est) aliud est esse causam actus liberi creati, dependenter à consensu voluntatis creatæ tanquam ab effectu infallibiliter sequuto posterius causalitate: Aliud verò est esse causam illius, dependenter ab ipso consensu creato tanquam à conditione præuiè requisita, & licèt primum non sit contrà rationem primæ causæ, benè tamen secundum; cum ad ipsam Dei voluntatem præsupponatur talis conditio, nempè consensus ipse voluntatis.

115 Vltima ratio conclusionis est, quia etiam videtur sequi ex opposita sententia, quod Deus discat ex euentu id, quod antea non certò sciebat, sed consequens non debet admitti, aliàs in Deo esset ponenda scientia experimentalis, quod inuoluit imperfectionem Deo repugnantem, ergo: probatur sequela, quia quando in statu conditionatorum Deus dat auxilia, imponit præcepta, inspirat, & illustrat voluntatem, & intellectum suarum causarum, permittit has, vel illas tẽtationes, noscit certò quid inde est euenturum mediatè libertate creata, sed tùnc id certò cognoscit, quando postea videt effectum, quem libera voluntas pro sua innata libertate cum talibus auxilijs fecit, sed hoc est discere ex euentu, & per experiẽtiam, ergo; maior patet, quia iuxta oppositam sententiam in ipso auxilio, aut voluntate, qua datum est, vt per modum actus primi præsupponitur ad consensum voluntatis creatæ, non cognoscit Deus istum euentum, cum iuxta sentẽtiam istam nõ inferat eum infallibiliter, sed cognoscit illum Deus in se ipso, vt in actu secundo procedit à voluntate creata, & auxilio de se indifferenti, & minor probatur exemplo desumpto ex humanis; nam qui persuadet alteri vt currat, & in persuasione ipsa considerata in actu primo non cognoscit cursum certò futurum, sed tantum ipsum cognoscit quando ipsum cursum videt in se ipso, verè dicitur scire illum effectum ex euentu, sed hoc ipsum in Deo contingit respectu cognitionis ipsorũ futurorum, si verum est ea cognoscere ante sua decreta libera (vt ostensum est) ergò.

Dices etiam præscientia absoluta futurorum; quæ de facto erunt, pendet ex euentu, & tamen non propterea dicemus Deum ea discere ex euentu, neque habere scientiam illorum experimentalem.

Sed contrà, quia discere ex euentu, non est cognitionem pendere ex euentu tanquam ex obiecto, ad quod ipsa cognitio terminatur, sed est prius ignorare, aut nescire veritatem in causis, & postea scire illam ex visione ipsius euentus, sed Deus prius quam videret scientia visionis effectum futurum in se ipso, & vt existens in ęternitate, cognoscit illum certò & infallibiliter in suis causis, seu in suo efficaci decreto, vel effectiuo, vel permissiuo (vt ostendimus disputatione præcedenti)

denti) ideò nihil potest discere de nouo ex euentu rei absolutæ futuræ: cũ autem non admittant Auctores oppositæ sententiæ aliquod Dei decretum conditionatum antecedenter ad euentum conditionatum, in quo possit talis euentus priùs cognosci, sed illum cognoscat postea sequuto euentu, sequitur quod ex euentu discat, & cognoscat id, quod antea nesciebat.

116 Oppositam sententiam docent omnes Auctores scientiæ mediæ, quos referemus infra dubio vltimo huius disputationis; qui docent Deũ cognoscere huiusmodi futura antecedenter ad omnem actum liberum Dei, quamuis in hoc differant, nam Molina (qui fuit primus Auctor huius scientiæ) affirmat illam præsupponi ad actum liberum Dei sub omni ratione, hoc est, ad actum liberum habitum, & habendum; quia, inquit, Deum non cognoscere suos actus liberos, vt futuros. Suarez verò, & Vazquez dicunt huiusmodi scientiam futurorum conditionatorum præcedere omnem actum liberum Dei de facto habitum, supponere tamen actum liberum, vt habendum; seu, vt futurum (vt explicabimus dubio vltimo) cuius sententiæ fundamenta reducuntur ad duo capita. Alterum est quod huiusmodi futura conditionata sunt certò, & infallibiliter cognoscibilia antecedenter ad quodlibet decretum Dei liberum.

Molina.

Suarez. Vazquez.

Sed huic fundamento, iam satisfecimus tota disputatione præcedẽti, vbi per plura dubia ostendimus futura etiam absoluta, quæ antecedenter ad decreta libera erant futura conditionata, vt productio huius vniuersi, pro illo signo præuio ad libera Dei decreta, non habuisse determinatum esse, nec potuisse certò cognosci, quod æqualiter, imò multo vrgentius militat in futuris purè conditionatis, quæ nunquam sunt habitura esse.

Alterum est, quod sine huiusmodi scientia conditionatorum ante actus liberos Dei, non potest saluari efficacia auxilij, & prædestinationis diuinæ, nec perfecta prouidẽtia, nam intentio efficax finis, vt sit prudens debet supponere sciẽtiam, & cognitionem mediorum, quibus talis finis possit certò, & infallibiliter assequi, ergo vt Deus prudenter intendat dare hominibus auxilia efficacia ad gloriam efficacier consequendam, debet prius habere notitiam mediorum, quibus id consequetur, si illa applicare voluerit, hæc autem est scientia ista futurorum sub conditione, antecedenter ad decreta libera; cõsequentia videtur certa, antecedens probatur, tùm quia aliàs illa intentio esset temeraria; tùm etiam ex illo Lucæ 14. *Quis volens turrim ædificare, non prius computat sumptus qui necessarij sunt? &c.*

Luc. 14.

Respondeo, hoc argumento solum conuinci ad volitionem efficacem, inclusam in prædestinatione, & prouidentia, siuè per modum intẽtionis, siuè per modum electionis nessariò præsupponi cognitionem efficacitatis mediorum, saltim vt possibilem per scientiam simplicis intelligentiæ, nam vt Deus possit prudenter intendere efficaciter dare gloriam hominibus, satis est, præcedat in eo cognitio mediorum, quibus id iudicauit sibi possibile facere.

Et si objicias, media non sunt exequẽda à solo ipso Deo, qui intendit finem, sed etiam à voluntate nostra, quia sunt actus liberi nostri, ergo non sufficit præuia cognitio solius possibilitatis illorum; antecedens patet, consequẽtia probatur, quia licet quando executio mediorum fit ab illo solùm, qui intendit finem, sufficiat ad infallibilitatem, & efficatiam intentionis, quod media sint præcognita, vt possibilia exequi ab ipso, qui intendit finem; cæterum hoc non videtur esse satis, quando media sunt exequanda etiam ab alio, sed requiritur præscientia futuritionis talis exequutionis, quod explico exemplo Episcopi, qui vult dare beneficium digniori, & simul desiderat dare familiari illud, tùnc tale desiderium (si iustum est) non potest esse efficax, quousque prius videat familiarem, præmisso examine, esse digniorem, eo quod iusta beneficij consequutio non solùm pendet ex collatione Episcopi, sed ex industria oppositoris; eodem igitùr modo non potest Deus velle efficaciter darè gloriam, vt præmium, & coronam, nisi præsciat ipsa merita futura sub conditione antecedenter ad talem volitionem.

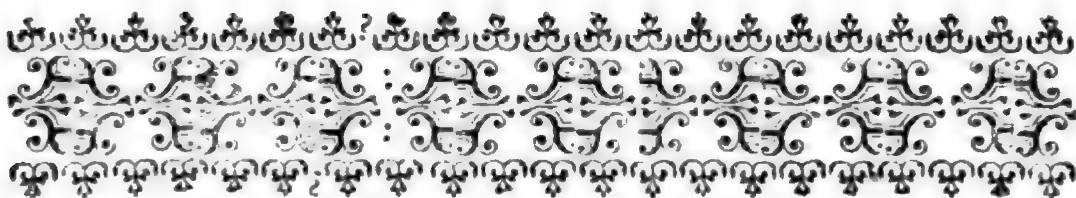
Respondeo negando cõsequentiam, cuius probatio solùm procedit apud creaturas rationales, quarum vna non habet

habet vim supra volitionem alterius, (vt in eodem exemplo patet) quia cùm non sit in potestate Episcopi, quod eius familiaris sit dignior, & melius satisfaciat examini, non potest absolutè, & efficaciter velle illud ei vt digniori, quousque videat ipsius merita: at verò cum in Dei potestate sit facere homines dignos gloria, poterit velle dare eam, vt præmium dignis, antequam præsciat eorum dignitatem, vel futuram etiam subconditione, nam quamuis mea dignitas pendeat ex volitione etiam mea, non est minus situm in potestate Dei, quod mea voluntas exequatur media libera ad consequendum finem liberè, quam quod quæuis alia potentia exequatur alia media ad consequendum finem naturaliter, de quo latè agemus in hac prima parte, quæstione, 19. & quæstione 22. & tractatu de auxilijs.

Hìc iussus est mori, cùm instar oloris cecinit: nos tanti Magistri verbis nec quicquam addere nitimur, nec ab illis demere præsumimus.



TRA-



TRACTATVS SECVNDVS.

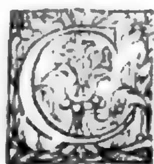
DE PRAEDESTINATIONE, CIRca quæstionem. 23. ex prima parte S. Thomæ.

1 ATERIA hæc adeò ardua, & difficilis est, vt inter theologicas vix sit alius labyrintus inexplicabilior, & ad mores periculosior: quare in concionibus ad populum aliqua tacenda esse propter incapaces consulit August. lib. 2. de bono perseuerantiæ, cap. 6. in scholis cautè, & modestè tractari debet; nec tam proprio discursu, ac iudicio, quam sacrarum Scripturarum, & Conciliorum, & Sanctorum Patrum, testimonijs, nam cur Deus elegerit hos, & non illos, iudicium Dei est profundissimum, & inscrutabile; quod vt Augustin. dixit Epistola 105. non aperit, sed clausum miratur Apostolus clamans: *O Altitudo diuitiarum Sapientiæ, & scientiæ Dei, quam incompræhensibilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius quis enim cognouit sensum Domini? aut quis consilia rius eius fuit?* nè igitur opprimamur à gloria, aut in tanti Misterij elucidatione, eueniat nobis quod in lerneo certamine Herculi, vt pro vno capite Hydriæ, ab ipso protinùs alia plura subpullulent, inuocandum est diuinum auxilium.

D. Aug. | Idem. | D.Paul.

ARTICVLVS I.

Vtrùm homines prædestinentur à Deo?

ONCLVSIO est affirmatiua, & de fide, ex illo ad Ephesios 1. prædestinauit nos in adoptionem filiorũ per Iesum Christum; & ad Romanos, 8. quos præsciuit, & prædestinauit, ratio autem D. Thomæ est, quod cum gloria excedat facultatem creaturæ rationalis, non potest homo eam consequi, nisi à Deo sit ad illam efficaciter ordinatus, & quasi transmissus; sicut quia attingere scopum superat facultatem sagittæ, opus est vt à motore extrinseco transmittatur, talis autem transmissio, & ordinatio ad gloriam considerata per modum intentionis est prędestinatio, vt patet ex ipsa nominis ethimologia, ergo cum aliqui homines de facto consequantur gloriam, dicẽdum est esse à Deo prædestinatos.

Ad Eph. | Rom. 8.

Vbi nota, quod nomine prædestinationis intelligimus actum quendam immanentem diuinũ quomodo Deus apud se, & ordine intentionis ordinauit aliquos homines, & Angelos ad gloriam consequẽdam re ipsa. Vtrum autem particula *præ* dicat solum ordinem dignitatis, ita vt illi duntaxàt prædestinati dicãtur, qui ad eximium quẽdam gradum gratiæ, & gloriæ sint ordinati (vt falsò putauit Ambrosius Catherinus, opusculo de prædestinatione) vel solã antecessionem æternitatis ad tempus, vt inde tantum dicantur prædestinati, quia antequam essent creati in tempore, iam erant

Catheri.

erant ab æterno ordinati ad gloriam, vt
Durād. Durandus docuit in 1.distinctione, 40.
quæst. 1. vel deniquè àn cum hac simul
antecessione dicat etiam prioritatem ad
visionem, & coexistentam meritorum
dicendum est infrà art.4. & 5.

DISPVTATIO VNICA.

De essentia prædestinationis?

DVBIVM. I.

Vtrum prædestinatio sit actus intellectus, vel voluntatis?

2 PRO decisione notandum est, prædestinationem posse dupliciter considerari, vno modo præcisè, & formalitèr quoad suam essentiam, & alio modo quoad ea etiam, quæ illam per se antecedenter, & consequenter concomitantur, & quidem si hoc secundo modo consideretur, certum est consistere in actibus vtriusque potentiæ simul, nam vt Deus prædestinaret, verbi gratia, D. Petrum necessarium fuit nostro modo concipiendi, vt prius haberet voluntatem dandi illi gloriam, deinde, vt suo intellectu ordinaret media, quibus illam consequeretur, & tertiò, vt eius voluntas prædicta media acceptaret, & denique vt eorum executionem imponeret, vt videbimus infrà: quare quod vertitur in dubium est àn prædestinatio primo modo cōsiderata consistat præcisè in actu intellectus, vel voluntatis, vel in vtroque simul?

Conclusio, prædestinatio essentialiter sumpta est actus solius intellectus. Hæc est communior, & probabilior; quā tradit D. Thom. in corpore huius articuli, Caietan. & cæteri Expositores, Durandus in 1.distinctione 41.quæst.2.num.5 cujus ratio est, quia prædestinare, ex ipsa nominis ethymologia, & Theologorū vsu, idem est, quod præordinare in suum finem, ordinare autem vnum ad aliud, est actus solius intellectus, nam quamuis voluntas velit media propter finem, talis volitio mediorum non est ordinatio eorum ad finem, sed solum est volitio talis ordinationis, & rei antecedenter ordinatæ ab intellectu cognoscente proportionem mediorum ad finem.

D. Tho. Caiet. Durād.

Et confirmatur ex illo ad Roman. 8. *Quos præsciuit, & prædestinauit*, & cap. 11. *Non repulit Deus plebem suam, quam præsciuit.* Quibus locis sermo est de prædestinatione appellata ab Apostolo nomine præscientiæ, quæ ad intellectum pertinet, verum est tamen ex prædictis testimonijs non conuinci de fide, quod prædestinatio consistat in tali præscientia; nec quod ingrediatur rationem formalem prædestinationis, sed solum conuincitur Deum habere præscientiam prędestinationis, siuè talis prædestinatio in hac præscientia consistat, siuè non, sicut ex alijs testimonijs, quibus prædestinatio explicatur per actus pertinentes ad voluntatem, non conuincitur de fide quod consistat formaliter in illis, vt dicemus in solutione ad primum.

Rom. 8. & 11.

3 Oppositam sententiam satis probabilem, docet Scotus in 1.distinctione 40. quæst.1. D.Bonauentura, part.2. Aureolus, quæst.4. noster Ioannes de Bachon distinctione 41.quæst.1.art.1.lib.de prędestinatione, centuria 1.num.17. asserētes consistere essentialiter in actu voluntatis, Alexander Alensis 1.parte, quæst. 26.membro 2.& quæst.28. membro 1. art.2. Marsilius in 1.distinctione 41. artic.2.notabili,2.& Molina hic disputatione 2. dicentes consistere in actibus vtriusque potentiæ.

Scotus. D. Bonauent. Aureol. Bachon. Alensis. Marsil. Molina. Ephes. 1. Matth. 20. Rom. 8.

Pro quibus arguitur primo, ex sacra Scriptura, nam ad Ephesios, 1.& Matthæi 20. prædestinati dicuntur electi, & ad Rom. 8. *Prædestinatio est Dei propositum*, sed electio, & propositū sunt actus voluntatis, ergo, & prædestinatio.

Respondetur, quod licet ad integritatem; prædestinationis concurrant actus vtriusque potentiæ ad modum supra explicatum, interdum sacra Scriptura, & Sancti Patres nulla facta distinctione explicant, & definiunt, prædestinationem per actus voluntatis, non quidem tanquam per rationem formalem, sed tanquam per causam & connotatum, sicut don-

definitur ira, quando dicimus: *Esse ascensionem sanguinis supra cor.* Cùm tamen certum sit formaliter esse appetitum vindictæ atque ita, quia ex amore, quo Deus prosequitur electos, prouenit eorũ prædestinatio, ideò optimè definiri potest per actum voluntatis.

D.Tho. Arguitur secũdò, ex D. Thom. art. 2. huius quæstionis in fine, dicentis: prædestinationem includere voluntatem conferendi gratiam, & gloriam, sicut reprobatio includit voluntatem permittendi culpam, & inferendi pœnam, ergo actus voluntatis saltèm includitur essentialiter in ratione formali prædestinationis.

Respondetur D. Thom. loqui de inclusione, quæ pertinet ad complementum, & integritatem accidentalem secundariò tantum requisitam, vel præsuppositam ad essentiam prædestinationis, non vero de inclusione pertinente ad rationem formalem.

Tertiò arguitur, prædestinatio est actus efficax (vt suppono ex infrà dicendis), ergo est actus voluntatis: patet consequentia, quia tota efficatia agentis liberi est à sola voluntate.

Respondetur negando consequentiam, & ad probationem, quod licèt efficatia operationis agentis liberi sit à sola voluntate, non inde sequitur, quod soli actus voluntatis sint efficaces, quia etiam actus aliarum potentiarum imperati à voluntate efficaces dicuntur, & satis est, ad rationẽ prædestinationis, quod sumpta secundum se, & præcisè quantum ad suam rationem formalem, sit extrinsecè efficax, hoc est efficacitate prouueniente ab actu voluntatis diuinæ, quo talis prędestinatio fuit volita ex quo solum potest conuinci, quod actus voluntatis pertineat aliquo modo ad essentiam prędestinationis, non quidem formaliter, & in rectò, sed vt quid necessariò præsuppositum in obliquo, & in cõnotato quod nos libenter fatemur.

4 Sed objicies, prædestinatio distinguitur per efficatiam à prouidentia, ergo per efficatiam cõstituitur in ratione prædestinationis atq; ita non potest esse illi extrinseca; cum nihil magis intrinsecum sit rei, quam proprium constitutiuum: & consequentia patet, quia idem est proprium constitutiuum, & distinctiuum: antecedens probatur, quia actus, quo Deus ordinauit Iudam ad gloriam, solùm distinguitur ab eo, quo ordinauit D. Petrum per efficatiam, quia vnus est efficax, & alter inefficax, & tamen prior est prouidentiæ supernaturalis, alter vero prædestinationis, ergo.

Respondetur, quod licet admittamus antecedens contra Caietanum, & Bañez 1. parte, quæst. 22. art. 1. neganda est consequentia, quia efficacitas non est distinctiuum formale, & essentiale prædestinationis à prouidentia, sed est vnum ex distinctiuis accidentalibus, vt videbimus suo loco; & quamuis admittamus pertinere ad constitutiuum, & distinctiuum essentiale prædestinationis, dicẽdum est consequenter pertinere solum, vt quid connotatum per prædestinationem, & non per prouidentiam; id autem quod distinguit, & constituit præcisè, vt quid connotatum, extrinsecum est, & non ingreditur in rectò rationem formalem constituti. *Caietan.* *Bañez.*

Arguitur quartò, si Deus vellet efficaciter dare gloriam Petro, illam de facto consequeretur, quamuis nostro modo cõcipiẽdi Deus nullũ alium actum exerceret circa illum, ergo talis volitio esset prædestinatio, ergo etiam modo; illa secunda consequentia patet, quia non esset maior ratio in vno, quam in alio, secunda probatur, quia nullus cõsequitur gloriam, quin sit prædestinatus.

Respondetur negando antecedens, tùm quia implicat dari actum voluntatis sine actu intellectus; tum etiam, quia adhuc admisso tali actu voluntatis per modum intentionis, non beatificaretur Petrus de facto, & in executione non datis alijs actibus, qui ad executionem ad extrà pertinent, seu requiruntur, post finis intentionem, inter quos sunt aliqui actus intellectus, vt videbimus dubijs sequentibus.

Sed objicies, illa voluntas beatificandi D. Petrum esset efficax, vt suppono; ergo esset potens ponere effectum ad extrà, atque ita illa sola sufficeret aliàs efficax non esset.

Respondetur illam efficacem esse in suo genere, hoc est, in prima radice efficatiæ, ad quod non requiritur, vt ipsa per se ponat effectum ad extrà immediatè, sed quod ex ipsa originentur aliqui

qui actus, à quibus, proximius, & immediatiùs effectus causetur, quod potest declarari exemplo infirmi, qui quantumuis efficaciter desideret sanitatem, tale desiderium præcisè, & seorsum sumptum, non valet ponere immediatè sanitatem in recto, nisi ponatur cognitio, & electio mediorum, & actualis applicatio medicinæ, qui actus etiam sunt nostro modo intelligendi simul explicandi, & distinguendi in Deo.

Sed adhuc objicies posito quocumque actu intellectus, & seclusa voluntate, non saluaretur de facto Petrus, cum nullus nisi Deo volente saluetur, ergo in ista voluntate consistit prædestinatio.

Respondetur admisso antecedenti negando consequentiam, quare solum sequitur talem voluntatem esse conditionem necessariam præsupposi:á, vt actus intellectus habeat rationem prædestinationis.

DVBIVM .II.

Vtrùm actus ille iudicij, quo intellectus diuinus proponit voluntati media eligenda, sit prædestinatio?

5 PRO decisione nota, quod quamuis de fide sit in intellectu diuino esse vnicum tātum, & simplicissimum actum, tamen ratione nostra non valente ob Dei infinitatem ea, quæ Dei sunt, vnico, & simplici conceptu intelligere, vt in ipso Deo existunt, istum actum diuini intellectus, re ipsa simplicissimum, in plures diuidimus, concipiēdo illum diuersis conceptibus inadæquatis in ordine ad eos actus, qui in nostro intellectu reperiuntur, seclusis imperfectionibus; & quia in nobis supposita intentione finis reperiuntur tres actus intellectus ante electionem, primus est cōsultatio, seu inquisitio dubia mediorum, quibus finis est consequendus; secundus est iudicium, quo media, per inquisitionem inuenta, iudicantur vtilia, aut inutilia, & iste actus fortè non distinguitur à primo realiter, sed includitur in illo. Tertius est, quo proponuntur voluntati media iudicata vtilia, & iste actus est realiter diuersus à duobus primis, & vocatur sententia rationis, seu conclusio consilij ita similiter in Deo distinguere debemus eos actus ex istis, qui imperfectionem non inuoluunt, & quia primus, qui est inquisitio mediorum includit dubietatem, & discursum, quæ procùl sunt à Deo; ideò post actum voluntatis, quo Deus vult efficaciter, & per modum intentionis dare gloriam aliquibus, solum distinguimus in eius intellectu duos actus circa agibilia ab ipso, in ordine ad talis finis consequtionem: vnus est iudicium, quo cognoscit, quæ media vtilia sunt, & quæ inutilia, & iudicium, quo ex medijs vtilibus proponit aliqua voluntati, vt ex eis eligat quæ maluerit: cum igitur certum sit prædestinationem consistere non posse in illo primo actu iudicij diuini, quo præcisè iudicat Deus quæ media vtilia sunt, & quæ inutilia ad beatificandos homines, cum iste actus non determinet media, quibus de facto, & in executione beatificantur, quod necessarium est ad rationem prædestinationis, videndum est an consistat in illo tertio actu, qui dicitur sententia.

Conclusio iste actus iudicij, quo proponuntur voluntati diuinæ media vtilia ad beatificandos homines, vt antecedit eorum electionem, nō potest habere rationem prædestinationis: hanc esse D. Thom. & communem contra Durandum in 1. distinctione 41. quæst. 1. dubio 2. in fine, ostendemus sequenti dubio, eius tamen ratio à priori est, quod prædestinatio est ordinatio æterna hominis ad gloriam per illa eadem media, quibus illam postea in tempore consequitur, vt nunc suppono, sed actus ille iudicij non est ordinatio eorumdem duntaxàt mediorum, ergo probatur minor, quia per istum actum non proponit intellectus diuinus voluntati ea sola media, quæ de facto eliguntur, & quæ postea in tempore mandantur executioni, sed plura alia, quæ intellectus iudicauit vtilia, & quæ possent esse efficatia, si diuina voluntas ea acceptaret, imò quæ fortè essent vtiliora, & efficatiora quam ea, 6 *D. Tho. Durandus.*

quæ

8 ONCLVSIO est negatiua, sed prædestinatio est actus præceptiuus distinctus ab hoc iuditio; ita Belarminus lib.2.de gratia, & libero arbitrio, cap.9.in fine, Carthagena, tractatu de prædestinatione, discursu 1.conclusione 4.& 5.& videtur expressa D.Tho. qui in hac quæst.art.4.in corpore docet, prædestinationem esse actũ præceptiuum, & 2.2.quæst.47.art.8.& quæst.51.art.3.docet istum actum præceptiuum esse distinctum à iudicio.

Belarm. *Cartha.* *D.Tho.*

Huius conclusionis ratio sumitur, ex Aristot.6.Ethicorum, c.10. distinguẽte prudentiam à sagacitate in hoc, quod prudentia est præceptiua; sagacitas vero est solum iudicatiua: ex quo sic probatur conclusio, prædestinatio est actus prudentiæ, cum sit quædam supernaturalis prouidẽtia circa electos, vt nunc suppono, sed actus prudentiæ, est distinctus à iudicio, quod est actus sagacitatis, vt patet ex Aristotele loco citato, ergo etiam prædestinatio.

Arist.

Huic argumento quatenus innititur auctoritate Arist. respõderi potest cum Vazquez 12. disputatione 49, cap. 5. num. 29. Aristotelem per præceptum non intelligere propriè actionem imperandi diuersam à iudicio practico agendorum, sed intelligere ipsummet iudicium practicum, quo intellectus præscribit voluntati, quid eligere debeat; atq; ita ex hoc colligi non posse prædestinationem esse actum distinctum à iudicio practico.

Vazquez

Sed certè hæc explicatio est insufficiens, & contra ipsum Aristotelem, quia quando Aristot. dixit sagacitatem esse solum iudicatiuam, non loquitur de iucio purè speculatiuo, cum sagacitas sit virtus intellectualis practica ad intellectum practicum pertinens, ergo loquitur de iudicio practico ordinato ad opus, ergo quando distinguit sagacitatem à prudentia in hoc, quod sagacitas est solum iudicatiua, & prudentia est præceptiua, non loquitur de præcepto idẽtificato cum iudicio practico, aliàs coinciderent prudentia, & sagacitas, & idem omnino esset actus vtriusque contra id, quod Aristoteles intẽdebat probare, sed loquitur de alio actu diuerso.

Sed adhuc responderi potest huic obiectioni cum eodẽ auctore ibidem num. 28. quamlibet ex his duabus virtutibus, prudentiam, scilicet & sagacitatem esse iudicatiuam practicè ante electionẽ, aliter tamen & aliter; nam prudentia iudicat directè de medijs inuentis per consiliũ, quę eorum eligẽda sint determinatè; atque ita eius actus dicitur quodãmodo imperium, quo voluntati præscribuntur media eligẽda. Sagacitas verò iudicat reflexè talẽ actum præceptiuũ prudẽtiæ rectũ fuisse, & hoc iudiciũ sagacitatis nõ dicitur imperiũ, cùm ratione illius nõ perscribatur voluntati quid eligere debeat, sicut præscribitur per actum antecedentẽ prudẽtiæ. Hæc autẽ doctrina quãuis pro se habeat aliquos Expositores Aristotelis, quos pro se refert Vazquez mihi videtur falsa, & contra mentem Aristotelis; quod sit falsa probatur, quia in intellectu speculatiuo præter actũ sciẽtiæ, fidei aut opinionis, quo assentimur alicui veritati, non requiritur necessario actus alius diuersus quo reflexè iudicemus nos rectè, scire credere, aut opinari, neque ad istũ actum exercendũ alius habitus speculatiuus distinctus ab habitibus scientiæ, fidei, & opinionis, ergo similiter in intellectu practico postquam iudicamus de agendis, superfluè multiplicatur alius actus, quo reflexe iudicemus nos recte iudicasse. Consequentia patet ex paritate rationis.

Quod autẽ doctrina huius solutionis sit contra mentẽ Arist. ex eo conuinci videtur quod Arist. loco citato in fine capitis affirmat sagacitatem deseruire ad bene iudicanda ea, de quibus est prudentia, ergo in sentẽtia Arist. obiectum, de quo sagacitas iudicat non est ipse actus prudentię, sed media ipsa per consilium inuenta, quæ postea per prudẽtiam executioni mandari præcipiuntur.

Accedit quod Arist. in 1. parte eiusdẽ capitis docet sagacitatem esse de his, circa quę prudẽtia versatur, quod verũ non esset si id, de quo sagacitas iudicat, non essent immediatè ipsa media, sed esset ipse actus prudentiæ, quare iuxta Arist. doctrinã tres isti actus reperiuntur in intellectu creato circa media supposita intentione finis, primus est inquisitio mediorũ, cui deseruit virtus quædã intellectualis practica, quæ Græcè dicitur Eubulia, hoc est, habitus bene consiliatiuus, secun-

præceptiuũ, quod supra ostẽsiuum addit impulsum, motionẽ, & applicationẽ potentiæ executricis ad ipsum opus, & designatur verbo imperatiui, *fac hoc.*

D.Tho. Et si cõtra hoc objicias locũ D. Tho. 2.2.q.83.art.1.ad 3.adductum in.1.solutione huius argumenti, vbi videtur cõcedere hunc actum imperij non pertinere ad aliquam ex tribus operationibus intellectus.

Responderi potest D.Tho.nõ negare imperium esse cognitionem quandã iudicatiuam, sed solũ negare quod sit pura cognitio; nam cũ vltra operationẽ intellectus cõcernat actũ voluntatis efficacis, cuius virtute applicat potentiã executiuam ad exercitiũ suæ operationis, ideò ait, non pertinere ad aliquam ex tribus operationibus intellectus præcisè.

10 *Molina. Vazquez* Molina vero, & Vazquez alia via procedunt, & ex eo impugnant actũ imperij, quod putãt illũ omnino superfluũ, existimantes, sufficere in nobis ad executionẽ, actum iudicij approbatum per electionem efficacem, sicut in brutis supposito iudicio sensus, & actu appetitus sensitiui non est necessarius ad executionem alius actus diuersus imperij, vt docet D. Thom. 1.2.quæst.17.art.2. D.Tho.

Sed respondetur hunc actũ imperij esse in nobis omnino necessariũ propter rationẽ adducendã dubio sequenti; nec est eadẽ ratio in brutis; nam cũ appetitus bruti sit natura sua determinatus ad vnũ, eò ipso quod semel inclinatur ad aliquod obiectũ in particulari, manet immutabiliter inclinatus, ita vt iam non sit in eius potestate à tali inclinatione cessare, sed ex ea naturaliter mouetur ad opus: at vero voluntas humana, etiam semel posita electione de se efficaci manet libera, vt possit ab ea desistere atque ita sicut indiguit directione intellectus, hoc est actu iudicij, vt rectè eligerit, ita similiter indiget directione eiusdem intellectus, hoc est actu imperij, vt à recta electione non desistat, sed eam exequatur.

Sed iterum objicies cũ eodẽ auctore efficatiùs, vt voluntas non desistat ab electione efficaci, sed applicet potẽtias executiuas ad opus, sufficit iudiciũ practicũ, quo intellectus iudicet talem applicationẽ esse conuenientẽ, ergo superfluit imperiũ distinctũ: probatur antecedẽs, quia aut imperium requiritur, vt moueat voluntatẽ quantũ ad exercitium, aut quantum ad specificationẽ, nõ primum, quia sola voluntas est primũ mouens quantũ ad exercitiũ, à qua cæteræ omnes potentiæ mouentur. Nec secundũ, quia quantũ ad specificationem sufficiẽter mouetur, voluntas à solo iudicio practico.

Respondetur, imperiũ requiri ad vtrũque secũdũ diuersas rationes; nam ex vi eius, quod imperiũ habet ab intellectu, à quo elicitur, mouet voluntatẽ quantum ad specificationẽ ad vsum actiuum, seu ad applicationem potentiarũ exequentiũ, ad quam nõ poterat sufficienter moueri à solo iudicio, quod antecedit electionem mediorũ, vt ostendemus dubio sequenti, & ex vi eius, quod participat à volũtate ratione electionis efficacis, quã supponit & connotat, mouet eamdem voluntatẽ quantũ ad exercitium prædictæ applicationis: ex quo fit vt nõ tollat ab ea rationẽ primi mouentis quantũ ad exercitiũ, cũ ab illa participet vim, quã habet mouendi eam, siuè ista vis sit aliquid intrinsecũ in ipso actu imperij, participatũ ex coniunctione imperij ad electionem efficacem, quam connotat, siue sit extrinsecum, & consistat solum in ipso actu electionis, vt connotato.

Sed adhuc supersunt duæ difficultates. Prima est, quod sequeretur volutatẽ posito actu imperij non manere liberam respectu actus, quo obedit imperio; quod esse falsum cõstat, tùm ex illo D. Aug. 8. confessionũ, c.19. *Imperat animus, vt velit animus, nec tamèn facit.* Tùm etiam quia talis actus obediẽtiæ potest esse meritorius, & demeritorius, & cõsequenter debet esse liber: consequẽtia vero probatur, quia imperiũ supponit electionẽ efficacem eiusdẽ obedientiæ, ergo supposito imperio necessitatur voluntas obedire; vt siquis imperet actũ eleemosynæ ex voluntate efficaci dandi illã, necessitatur volũtas applicare mẽbra externa ad dandã talẽ eleemosynam in ea quantitate, & cũ illis circunstantijs, quibus est imperata. 11 D. Aug.

Respondetur, quod licet voluntas posito imperio possit non obedire, & liberè obediat, quia illo etiam posito potest ab actu electionis desistere, & illud imperiũ inefficax reddere: cæterum supposito imperio & supposita simul voluntate perseuerandi in electione, necessitatur voluntas obedire.

Et ad primã impugnationem ex D. Aug. intelligendũ esse de imperio imperfecto, & indeterminato, quod contingit quando intellectus fluctuat in imperando, & mouet ad diuersa, vt patet in incõtinente, qui cum ex vna parte incitetur à passione ad bonũ delectabile, & ex alia parte à ratione ad bonũ honestũ, fluctuat in iudicio rei eligendę, & cõsequenter in imperio eius, quod debet fieri, interdum hoc, interdũ illud imperfectè imperando; nos autẽ in præsenti loquimur de imperio perfecto, quod sequitur iudiciũ absolutum, & electionẽ efficacẽ eius, quod agendũ est, & quod D. Aug. loquatur de prędicto imperio imperfecto, constat ex ratione, quam assignat, propter quã animus non facit id, quod imperatur, scilicet, quia non ex toto vult, nec ex toto imperat, nam in tantũ imperat, in quantum vult, in tantum non fit, quod imperat, in quantum non vult hoc esse efficaciter, & absolutè.

Ad secundã vero impugnationẽ dico, quod cũ tota necessitas huius actus obediẽdi proueniat ab ipsamet volũtate liberè perseuerante in tali electione, & liberè eligente, ita necessitari nõ tollitur ab eo ratio libertatis & meriti, aut demeriti.

Et si contra hoc vrgeas, ergo saltẽ sequitur in illo actu obedientiæ non esse nouũ, aut maius meritum, vel demeritũ distinctum ab eo, quod fuit in electione efficaci antecedenti, qua talis obedientia fuit liberè volita: probatur sequela, quia in tali actu obedientiæ, supposito imperio, & electione efficaci, non est noua libertas distincta à libertate electionis, ergo nec nouum meritum, aut demeritũ.

Respondetur negãdo cõsequentiam, ad cuius impugnationẽ dico, quod licèt in illo actu obedientiæ nõ sit noua libertas, quantũ ad substantiã actus, bene tamẽ quãtum ad circunstãtias intensionis, & durationis, nam quãuis posita electione efficaci, & imperio necessitetur volũtas obedire, & applicare potentias executiuas ad opus, manet nihilominus libera quantum ad intensionẽ, & durationem actus; atq; ita potest intensiùs, vel remissiùs obedire, & magis, aut minus durare in exercitio talis actus obediendi; quod sufficit, vt totus actus sit, vel non sit meritorius; quod si talis actus obedientiæ sit imperatus, non solum quãtum ad substantiã, sed etiam quãtum ad illas circunstãtias intẽsionis, & durationis, dicẽdũ est adhùc in tali obedientia reperiri nouum, vel maius meritũ, aut demeritum, quia licèt non habeat nouã libertatẽ quãtum ad substantiam, nec quãtum ad illas circunstãtias, satis est quod circunstantia materię, circa quam versatur, sit noua, & diuersa, scilicet, ipse actus exterior, vt executus in exercitio.

Secũda difficultas est, quia idẽ homo non potest orare seipsum, ergo nec imperare sibi ipsi: consequẽtia videtur certa ex paritate rationis, & antecedens probatur, quia oratio est actus religionis, quæ, cùm sit pars iustitiæ, est ad alterum: vnde qui orat petit aliquid ab altero, quod non est in potestate orantis, sed in potestate eius, ad quem oratio dirigitur.

Respondetur, concedo antecedens, & nego consequentiã, & ratio discriminis est, quod cum oratio sit inferioris ad superiorẽ, & sit actus intellectus, qui in eodẽ supposito superiorẽ non habet potentiã, non potest idem homo seipsum orare; cum verò è cõtra imperium sit superioris ad inferiorẽ, & intellectus habeat plures potentias inferiores in eodem homine, potest optimè idẽ homo imperare sibi ipsi, ita vt ratione intellectus imperet, & ratione aliarũ potẽtiarum obediat: & hinc est, quod prudentia cuius actus est imperare, sit nõ solùm ad alios, vt patet in prudentia politica, & œconomica, sed etiam sit ad se ipsam, vt patet in prudentia Monastica; religio verò, cuius actus est orare, sit ad alterum duntaxàt.

Secundũ fundamentũ huius sententiæ est, quod quãuis in nobis daretur iste actus imperij, adhùc non debet cõcedi in Deo, atq; ita non potest in eo prædestinatio consistere: quod autem in Deo nõ possit admitti talis actus, etiã secundum nostrã considerationẽ, probatur, quia de ratione imperij sunt ista duo, scilicet superioritas, & distinctio inter actum imperantẽ, & actum imperatum, sed inter actus diuinos nõ potest assignari superioritas, nec distinctio, ergo nec imperium. 12

Respondetur, in Deo posse assignari ista duo per operationẽ intellectus cum fundamento in re, secundum quã distinguimus actus intellectus, & voluntatis diuinæ, & cõcipimus actum intellectus, vt dirigentẽ, & regulantem actus voluntatis,

tatis, quod est concipere illum, vt quodã modo superiorem.

Sed objicies, si imperiũ datur in Deo à parte rei ante operationẽ nostri intellectus, ergo etiam debẽt dari ea, quæ sunt de ratione imperij; sed talis est superioritas, & distinctio, ergo non sufficit distinctio, vel superioritas per intellectum, vt imperium detur à parte rei.

Respondetur, quòd licèt ad rationem imperij creati, quo homo, vel Angelus imperat sibi ipsi requirantur illæ duæ cõditiones à parte rei existentes, scilicet distinctio, & superioritas realis inter actũ imperantem, & eum, qui imperatur, non tamen requiruntur ad rationem imperij, vt sic, de cuius essentia solũ est, quod sit intimatio, & applicatio efficax ad executionem eius, quod electũ est, quod totũ reperitur in actu illo, qui est prædestinatio, seu in actu diuini intellectus, applicãte voluntatẽ ad executionem eorũ mediorum, quæ elegit ad beatificandum dilectos; & satis est ad rationẽ imperij, vt sic, quod petat à parte rei aliqualẽ distinctionem, & superioritatem, siue actualẽ, siue virtualem iuxtà naturas suppositorum, in quibus tale imperium reperitur. Quare quod in homine, & Angelo actus imperans distinguatur realiter ab imperato non prouenit ex ratione imperij, sed ex conditione subiecti, quia scilicèt potentia creata imperans mouet realiter potentiam imperatam, & actus vnius est causa realis actus alterius; constat autèm realem motionem, & efficientiam non esse, nisi inter ea, quæ realiter distinguuntur, quod cessat in Deo, in quo vnus actus non est causa realis alterius, sed solum est ratio à priori.

Sed adhuc objicies voluntas diuina, etiam vt distincta ab intellectu, est Deus, ergo implicat concepi à nobis vt inferior, & consequenter vt obediens; patet consequentia, quia conciperetur cum cõditione repugnante deitati.

Respondetur, quod licet repugnet concipi, vt inferior simpliciter, non tamen repugnat quod concipiatur, vt dirigibilis, & regulabilis in suo actu à proprio intellectu Dei, quod est concipi quodam modo inferior ad regulam.

13 Tertium fundamentum huius sententiæ est, quod isti actui iudicij, vt approbato per electionem videtur definitio prædestinationis conuenire, nam cum ita consideratus solum se extendat ad ea media, quæ fuerunt electa, verificatur de illo, quod sit efficax ordinatio eorundem mediorum gratiæ, quibus hi in tempore consequuntur gloriam; imò supposita tali approbatione videtur habere rationem imperij, & mouere proximè ad executionem.

Et confirmatur, quia propositis ab intellectu diuino medijs, non potuit voluntas non eligere, ergo actus iudicij, quo proponuntur media, habet rationem ordinationis efficacis, & consequenter prædestinationis; nõ solum quatenus accedente electione aliquorũ mediorum manet approbatus, verum etiam vt antecedit ipsam electionem, vt volebat Durandus à nobis impugnatus dubio præcedenti, consequentia videtur certa ex his, quæ dicta sunt dubio præcedenti circa probationem conclusionis; & antecedens probatur, quia illud iudicium fuit comprehẽsiuum omnium mediorum possibilium, & sub omni ratione possibili vtilitatis; ita vt nulla alia media restarent, nec alius modus, quo proponi possent voluntati, ergo supposita intentione efficaci finis non potuit voluntas diuina non eligere. *Durãd.*

Respondetur definitionem prędestinationis non conuenire huic actui, etiam vt approbato per electionẽ efficacẽ, quia ordinatio mediorum, quæ est prędestinatio, debet esse ordinatio præceptiua, vt ostẽsum est, & tale iudiciũ non variatur in sua essentia ex tali approbatione.

Ad confirmationem dicitur, solum conuincere electionem mediorum in Deo, supposita intentione efficaci, non esse liberam quantum ad exercitium, seu libertate contradictionis, non tamen cõuincere, quod non sit libera libertate cõtrarietatis, seu quo ad specificationem; si quidem ex infinitis illis medijs, quæ intellectus diuinus proposuit, potuit volũtas eligere quodlibet alijs relictis; atque ita ille actus intellectus, vt antecedit electionem, non magis ordinabat homines ad gloriam per hæc, quam per illa media; & sic non potuit habere rationẽ prædestinationis. Et hoc modo debet intelligi, quod suprà diximus dubio præcedenti de libertate electionis, ex D. Thom. 1.2.q.13.art.9. quæ quãuis in nobis sit libera *D. Tho.*

 bera

bera vtraque libertate, in Deo tamen nō est libera, nisi sola libertate contrarietatis, sicut etiā contingeret in nobis, si essent duo tantū media, quę proponerētur voluntati secundū omnes rationes vtilitatis possibilis, nam in eo casu necessitaretur voluntas eligere aliquod ex illis in determinatè, maneret tamen libera respectu cuiusuis in particulari.

DVBIVM. IIII.

Vtrùm iste actus praeceptiuus, qui est prædestinatio, sit post electionem mediorum?

14 *Belarm.* *Carthg.* *D.Tho.* *Soto.*



CONCLVSIO est affirmatiua, quam docet Belarminus, & Carthagena locis citatis in conclusione dubij præcedentis, & est conformis doctrinæ D. Tho. 1.2.q. 17.art.3.ad 1. vbi expressè docet, imperiū esse post electionē, & ante vsum actiuum voluntatis, quod etiā docet Soto lib. 1. de iustitia, q.1.art.1. & cæteri Thomistæ.

Cuius ratio est, quod Monasticū imperiū in intellectu creato est post electionem, ergo etiam in intellectu diuino; cōsequentia patet, quia ex sola proportione ad nostros actus distinguimus actus Dei; & antecedens probatur, quia voluntas creata post electionē efficacem mediorū habet alium actū, qui dicitur vsus actiuus, quo applicat potentias executiuas, & mēbra externa ad opus, hoc est, ad executionē eorū mediorū, quę elegit, vt nūc suppono cum D.Tho. 1.2. q. 16. art. 1. & 4. & q. 17. art. 3. ad 1. quidquid in oppositū dicat Vazquez eisdē locis cōsequēter ad suam opinionem, qua negat dari imperium, ergo, vt voluntas eliceat hunc actum indiget actu præuio intellectus, quo talis applicatio, & executio illi proponatur, qui actus vocatur à nobis imperiū, quia cum iam supponat electionē efficacē eorundem mediorū, non habet rationē iudicij præcisè ostensiui, quid agendū est, sed rationem præcepti, & imperij: probatur consequentia, quia omnem actum voluntatis debet præcedere aliquis actus intellectus, cum nihil sit volitum, quin præcognitum. *D.Tho.* *Vazquez*

Dices sufficere iudiciū, quod antecessit electionē continuatū vsque ad ipsum vsum actiuum.

Sed contra, quia illud iudiciū solum dictat media esse eligenda, ergo etiā post electionem dictat idē, ergo vt voluntati proponatur exequutio mediorm, quæ eligit, & applicatio potentiarum, non sufficit iudicium dictans electionem, sed requiritur aliud iudicium diuersum dictans executionem.

Et confirmatur, quia in medijs vt eligēdis, & vt exequendis, reperitur diuersa ratio formalis obiectiua vtilitatis sufficiens specificare duos actus voluntatis, scilicet electionē, & vsum actiuū, vt docet D. Tho. 1.2.q.13.& 16. ergo reperitur similiter diuersa ratio formalis cognoscibilitatis obiectiuæ sufficiens specificare duos actus intellectus diuersos, scilicet, iudicium ostensiuum, & iudicium præceptiuum. *D. Tho.*

Dices vtrūque posse iudicare per idē iudiciū præuium ad electionem, scilicet, talia media esse immediatè eligēda, & deinde exequenda, & ita eūdem actū iudicij sufficere ad vtrumque actum voluntatis.

Sed contra hoc est, quod etiā hoc admisso adhuc post electionē, quādo instat ista realis executio mediorū occurrit noua difficultas, quæ retardat voluntatem creatā ab vsu actiuo, & executione eorū mediorū, quę elegit, vt patet experiētia, qua sępè videmus plures rectè elegisse, & tempore executionis retrocedere ob solā difficultatē, quæ reperitur in ipsa operis executione, ergo indiget voluntas nouo actu intellectus, quo, non obstāte tali difficultate proponatur ei vsus, & executio; probatur cōsequentia, quia ratione nouę difficultatis, quæ apparet in ipso opere tēpore executionis, apparet etiam discōueniens, & molesta talis executio, & incitatur voluntas, vt desistat ab ea, ergo nè desistat, sed vltra progrediatur, requiritur nouus actus intellectus, quo illi proponatur executio sub ratione boni conuenientis.

Nec valet si dicas, hoc idem fuisse iam iudicatū, & propositū voluntati ante electionē, quia non fuit iudicatū, nec propositū eo modo, vel sub ea ratione, prout requiritur ad actum vsus actiui, seu applicationis potentiarū exequentiū, nam noua illa difficultas, quæ occurrit tempore executionis, àliter proponitur quādo est à lon-

à longè,& ante ipsam realē executionē prçuidetur, ac apprehenditur vt futura per iudicium præcedens electionē, & aliter quandò instat proximè,& immediatè ipsa executio. Vnde quãuis ad hoc vt executio apprehensa,vt futura eligatur, sufficiat actus iudicij præuius ad electionem tamen vt actualiter, & in exercitio exequatur necessarius est alius actus intellectus, quo proponatur difficultas exercitij vt imminēs, & quasi præsens; & est instantia in ipsis actibus volũtatis,in quibus iuxta doctrinam D.Tho. cõstat, quod quãuis per electionem efficacē sit efficaciter volita ipsa executio,tamen accedente tēpore executionis propter nouã illam difficultatem,& nouam rationem obiectiuam,quæ est in ipsa actuali executione requiritur nouus actus voluntatis distinctus ab electione, quo talis executio sit proximè, & immediatè volita.

Totus autē iste discursus cõfirmari potest ex similitudine inter imperium hoc monasticũ,quo vnus,& idē homo imperat sibi ipsi,& imperium politicum,quo Princeps imperat subditis, quod certum est esse postquã Princeps elegit id,quod à subditis faciendũ est,nam Princeps,verbi gratia,priùs consulit,qui legati mittēdi sunt ex pluribus propositis, deinde eligit,postea imperat illis;vnde Aristot.6. *Arist.* Ethicor.c.8.dixit,decretum, seu imperium,quod est actus prudentiæ,venire in actionem,vt vltimum:quia scilicet primo fit consultatio, deinde electio, postea imperium,& demùm executio.

15 Sed adhuc potest alia via responderi huic argumento,scilicet imperiũ non solũ esse post electionem,sed etiam ante illam,eò quod huiusmodi actus imperij, sit præuiè requisitus in intellectu ad omnem actũ liberum voluntatis, vt docue- *Molina.* runt Medina 1.2.q.9.ar.1.& Gregorius *Greg. de Valētia.* de Valētia disput.2.q.4.puncto 1. §. *de 4.parte*,& q.12.puncto 1.

Hæc tamen doctrina intellecta de imperio propriè dicto, de quo loquimur, præter quã quod est contra D.Tho.locis supra citatis, impugnatur optimè à *Suarez.* Suarez dispu.19.metaph. sect.6.quia ex eã sequeretur euidens implicatio in adiecto,scilicet, quod nullus actus liber voluntatis sit liber,quod ità ostendit, nam semel posito imperio necessitatur voluntas elicere actum imperatũ, vt concedũt auctores oppsitę doctrinæ,quã impugnamus,ergo si imperiũ necessariò præsupponitur ad omnē actum liberũ voluntatis,sequitur nullum actũ liberum,esse liberũ,sed omnem esse necessariũ:probatur consequētia,quia aut illud imperiũ, quod necessariò præsupponitur ad actũ voluntatis,& quo posito volũtas necessariò operatur,est actus simpliciter necessarius,ita vt intellectus,aut ex vi obiecti, aut ex naturali determinatione exerceat illũ,vel est actus simpliciter liber; si dicas primum euidenter destruis libertatē voluntatis in omni suo actu,cũ iam ponas voluntatē determinari à causa naturali,& necessaria;qua posita non potest non operari,quod est contra naturã causæ liberæ,nec potest esse recursus ad sensum compositũ, quia iste nõ tollit libertatē,quãdo id,quod supponitur,est aliàs liberum,& liberè supponitur,aut quando id,quod supponitur attēperat se naturæ voluntatis, vt alibi explicabimus: huiusmodi autē imperium est actus omnino necessarius,vt tu dicis,nec attemperat se naturæ voluntatis,relinquendo eã in sua libertate, sed rapit illã necessariò.

Si vero dicas secundũ scilicet hoc imperiũ esse actũ simpliciter liberum, tunc sic,aut est liberum elicitiuè ex vi soliùs intellectus,à quo elicitur, aut imperatiuè ex vi alterius actus eliciti à voluntate, quo tale imperiũ sit formaliter volitum: primũ dici non potest, quia intellectus non est potentia formaliter libera,sed solum radicaliter,atque ita ipse nõ potest seipsum liberè determinare ad exercēdũ talē actũ,sed à fortiori est determinãdus à voluntate,in quã est formalis libertas.

Si verò dicatur secundũ,aut est dãdus processus in infinitũ,quia de illo actu voluntatis libero, quo illud imperium fuit volitum, erit quæstio, an præsupponat aliud imperiũ, & illud imperium alium actum liberũ,& sic in infinitũ,aut deueniendũ est ad aliquem actum liberũ volũtatis, quē nullum imperium præcedat.

Huic argumento variè respondēt Auctores oppositæ sententiæ; aliqui enim dicũt imperiũ illud esse liberũ, nõ quia prçcesserit aliquis actus voluntatis; quo fuerit directè volitũ,sed esse volitum indirectè,quia scilicet voluntas potuit liberè impedire illud, & non impediuit. 16

Sed hæc solutio displicet,primò,quia volũtas nõ poterat impedire illud impériũ,nisi habendo actum liberũ,quo dire-

ctè, vel indirectè vellet illud non exercere; ergo aut poterat habere talē actum impeditiuum, non præcedente alio imperio, aut ad hoc vt posset habere illū, erat necessarium præuium imperiū, si primū habemus intentū, si secundū redijt eadē difficultas procedendo in infinitum.

Tùm secūdò, quia vt illud imperiū dicatur voluntariū, & liberū indirectè, nō satis est, quod voluntas potuerit illud impedire, & non impedierit, sed vltra hoc requiritur obligatio impediendi, vt docet D. Tho. 1.2.q. 6. art. 3. hanc tamen obligationē non habet voluntas, vt constat, ergo ex sola negatione actus impeditiui non potest dici tale imperium voluntarium, & liberum.

D. Tho.

Ideò alij alia via respōdent dicēdo illud imperiū esse liberum, non quidē directè ratione alicuius actus volitionis liberæ, quæ realiter antecedat ipsum imperiū, vt optimè conuincit argumentū principale, nec indirectè ratione alicuius volitionis liberę quā voluntas potuit habere, vt impediret illud, vt dicebat prima solutio, sed esse liberum directè ratione eiusdē actus voluntatis, qui consequitur ipsum imperiū, ita vt voluntas determinet intellectū ad imperandū eodemmet actu voluntatis imperato, & voluntas determinetur ab intellectu ad eundem actum liberum per idemmet imperium.

Nec obstat, inquiūt auctores huius solutionis, illos duos actus esse sibi inuicē causas, & mutuo se antecedere, & subsequi, quia hoc est in diuersis generibus causarū, cū intellectus determinet volūtatē ad actum liberū amoris in genere causæ finalis in quo præcedit talē amorē, volūtas vero suo amore libero determinat intellectum ad habendum imperiū in genere causæ efficientis, in quo genere imperium est posterius ipso amore libero.

Verùm hæc solutio falsa est, & ferè inintelligibilis, quia vt agēs creatum agat, supponit necessariò materiā, & obiectū circa quod agit sibi applicatū, & consequēter supponit actionē ipsam, per quā applicatur, ita vt per eādē actionē nō applicet sibi materiā, & agat in illā; sed iudiciū imperatiuū requiritur ad actū volūtatis liberū, vt applicans materiam, circa quā est voluntas operatura, ergo tale iudicium imperatiuum non potest prouenire effectiuè ab eodē actu volūtatis, sed debet omnino præsupponi ad ipsum; minor cōceditur etiā ab auctoribus contrariæ sentētiæ, maior præter quā cōstat inductione facta per actiones omnium potentiarū vitaliū, in quibus est euidens applicationē obiecti non prouenire effectiuè ab illo eodem actu, ad quem ordinatur, sed ab alio distincto prorsùs antecedente probatur ratione vniuersali, quia agens creatum non potest agere, nisi in materiam sibi applicatam intra spheram suæ actiuitatis, ergo implicat quod per illam eandem suam actionem applicet effectiuè sibi materiam, & agat circa illā, sed omnino debet præsupponere eam applicatam, vt in illam agat; patet consequentia, quia aliàs talis actio, vt applicatiua materiæ, non versaretur circa illam, vt applicatam, sed vt distantem.

Et cōfirmatur, quia voluntas nō potest applicare directè intellectū ad exercitium talis imperij, nisi volendo illud, à quo ergo mouetur voluntas ad talē volitionē? nam aut mouetur ab alio imperio priori, aut ab eodē imperio volito, si ab alio priori, ruit ista solutio, si ab eodē imperio volito, sequitur quod illud imperium per modū obiecti moueat volūtatē, antequàm vllo modo existat in intellectu, quod omnino implicat.

Et confirmatur secundò, quia ex prædicta solutione sequitur posse dici primū actum intellectus esse liberum, quod est contra omnium sententiā, probatur consequētia, quia etiam possumus dicere de primo actu intellectus, quod est volitus per actū liberū volūtatis subsequentē, & quod isti duo actus sunt sibi ipsis mutuò causæ in diuersis generibus.

Ex dictis in hoc dubio, & præcedentibus infero, hunc esse ordinē actuum diuini intellectus, & voluntatis, qui cōcurrūt ad prędestinationē immediatiùs, alijs remotioribus omissis, de quibus infra. Primus est actus volūtatis quo Deus per modum intētionis voluit saluare quosdam homines, & Angelos, qui actus etiā appellatur electio personarū. Secundus est actus intellectus, quo excogitauit media proportionatā, & ea proposuit volūtati eligēda. Tertiùs est actus voluntatis quo elegit ea media, quibus homines, & Angeli de facto saluātur, & iste dicitur electio mediorū. Quartus denique est actus intellectus, quo disposuit, & quodā modo nostro intelligēdi imperauit, vt ita fieret sicut elegit, & in hoc vltimo actu cō

sistit

sistit formalis ratio, & essentia prædestinationis.

17 Sed aduersus conclusionẽ huius dubij sunt quatuor difficultates, ex quibus duę priores impugnãt imperiũ esse in nobis post electionẽ, duæ verò posteriores specialiter impugnant posse esse in Deo. Prima difficultas est, in qua fundatur opinio Medinæ, & Greg. de Valẽtia, quod volũtas posito iudicio solum ostẽsiuo vtilitatis mediorum, aut etiã maioris vtilitatis vnius, quã alterius est indifferens vt hoc, aut illud eligat, ergo vt determinetur ad hoc potiùs quã ad aliud, indiget imperio intellectus: patet consequẽtia, quia à causa indifferenti, vt indifferens est, non potest prouenire effectus determinatus.

Respondetur negando consequentiã, sed volũtas, supposito concursu, & motione ex parte primæ causę, de qua alibi, determinat se ipsam effectiuè pro sua libertate ad eligendũ cùm hæc sit natura causæ liberæ, vt positis omnibus requisitis ad agẽdum, quorũ vnum est cognitio intellectus, possit pro suo libito agere, aut nõ agere: hoc, vel illud operari, vel non operari, ad probationem consequẽtiæ dico falsam esse de causa indifferenti libera habente plenũ dominiũ, & sui actus, & suæ determinationis ad agẽdum, quia huiusmodi potẽtia vtrumq; habet, scilicet esse ex se indifferentẽ per modũ actus primi, & etiã re ipsa, se ipsam determinare ad actum secundum pro suo beneplacito.

Sed objicies, volũtas est cæca, ita vt nihil agat, nisi præuia cognitione cõueniẽtiæ eius quod agẽdum est, ergo vt determinatio voluntatis nõ sit casualis, & fortuita, opus est vt priùs ab intellectu sit cognita, & iudicata conueniens, atque adeò imperata: vnde D. Bernardus lib. de gratia, & libero arbitrio dixit, voluntatẽ habere semper cognatã rationem, quæ licèt nõ semper ex ratione, nunquã tamẽ absq; ratione mouetur, ergo, vt voluntas terminet se ipsam effectiuè ad alterã partẽ, debet etiã ex parte intellectus assignari ratio motiua, & determinatiua obiectiuè, quare potius ad vnã partẽ, quam ad alterã se determinauerit, nè dicamus illam determinationẽ esse factam sine ratione, atque adeò casualiter, & fortuitò. D.Bern.

Sed respõdetur, ex eo quod voluntas sit cęca solum conuinci, quod ad omnẽ actũ illius debeat præcedere cognitio ostensiua bonitatis obiecti amandi, nõ tamẽ conuincitur hãc cognitionẽ debere esse præceptiuã, & determinatiuam volũtatis ad vnam partẽ, quia lęderetur libertas motu volũtatis, vt ostẽsum est: quod non obscurè docuit Bernardus loco citato dicẽs, rationẽ datam esse voluntati, vt instruat non vt destruat illam, destrueret autẽ si necessitatẽ vllam imponeret, quo minus pro arbitrio suo sese volueret, hactenus D. Bern. quare ad argumentũ dicendũ est, satis esse vt determinatio voluntatis ad vnã partẽ non fuerit casualis, & fortuita néc sine ratione, quod antecedẽter sit cognita, & iudicata cõueniens, quamuis non sit efficaciter imperata.

Sed objicies, si intellectus nõ dicit voluntati hoc faciendum est, nescit voluntas quid sibi facere expediat, ergo non sufficit purum iudicium iudicatiuum, & ostensiuum de conuenientia obiecti, sed vltrà hoc requiritur imperium.

Cõfirmatur, quia iudicium hoc, secluso imperio, non magis incitat vt voluntas amet, quam vt cesset ab amore, ergo secluso imperio nõ datur ex parte intellectus ratio, quare potiùs faciat hoc, quã illud; atque adeò quidquid voluntas fecerit, erit casuale, & fortuitum.

Respondetur primò, negando antecedẽs, quia iam per illud iudicium de conuenientia obiecti, præsupponitur sufficiens notitia eius, quod agendum est, & sic opus nõ est speciali dictamine intellectus dicentis quid sit determinatè agẽdũ.

Vel secundò, quod etiam si admittamus non solùm præcedere in intellectu actum iudicij de conuenientia obiecti amandi, sed etiã debere necessariò præcedere actũ, quo intellectus dicat volũtati, hoc derminatè amandũ esse, adhuc iste actus nõ habet vim impellẽdi volũtatẽ, cũ nõ præsupponat aliũ actũ voluntatis; quo sit volitus efficaciter, quod erat necessariũ, vt haberet rationem imperij, & iuxta vtrãquẽ solutionẽ respondetur ad cõfirmationẽ negando antecedens, quia cũ actus ille intellectus determinatè iudicet obiectũ hoc esse dignius amore, practicè inuitat voluntatẽ quantũ est ex se ad amorem, & sic ex parte intellectus est assignabilis ratio sufficiens, quare voluntas amet.

Sed deniq; objicies, cęcus nõ solum in-

19 Tertia difficultas est, quod electio diuina immediatè per se ipsam est efficax eorũ, quę vult, iuxtà illud Psal. 121. *Omnia quæcũque voluit fecit*, ergo illa posita non est necessarius alius actus ad executionem.

Psa. 121

Respõdetur, quod quãuis electio diuina re ipsa, & secũdũ se sit immediata causa effectus ad extrà, quia nullo alio actu realiter distincto ab ea producit effectũ; tamen nostro modo cõcipiendi solũ causat illũ mediatè, & remotè, scilicet mediante alio actu ratione distincto, qui dicitur vsus actiuus, quo applicatur potẽtia Dei executiua ad operandũ ad extrà, siue talis potentia executiua sit ratione distincta ab intellectu, & voluntate, siue sit eadem voluntas, & intellectus, de quo vide D. Tho. 1. p. q. 25. art. 1. ad 4.

D. Tho.

Sed objicies, posita in Deo electione efficaci, nõ est noua difficultas ad executionẽ, nec potest dari in eo aliqua inconstãtia, vt ab electione desistat, ergò non est opus nouo actu nec intellectus, nec voluntatis.

Respondetur satis esse, vt in ipsis medijs, vt exequibilibus, sit diuersa ratio formalis obiectiua, tàm ex parte intellectus, quã ex parte voluntatis ab ea, quæ est in eisdem vt eligibilibus, ad hoc vt in Deo ponamus post iudiciũ, & electionem nouum actũ intellectus, & voluntatis; & vt cõcipiamus Deum per actũ, quo apud se elegit ista media, nõ applicasse volũtatẽ exequentem ad productionem illorum, sed per alium actum diuersum.

Sed adhuc objicies, nõ potest poni in Deo nouus actus liber circa creaturam, nisi posita in creatura noua mutatione reali, sed quod media de eligibilibus fiant exequibilia, nõ est aliqua realis mutatio in ipsis, cũ vtrũq; cõueniat eis ante illorũ productionẽ ad extrà, & mutatio realis supponit à parte rei subiectũ existens, ergo posita electione efficaci mediorũ, implicat ponere alium actũ liberum circa eadẽ media: probatur maior, quia per nouum actũ liberum Dei erga creaturã habet Deus nouum respectũ rationis ad illam, sed nouus respectus interdum haberi non potest sine noua mutatione alterius, ergo cum Deus ipse mutari non possit, opus est vt creatura mutetur.

Respondetur negãdo maiorem, & ad probationẽ quod vt concipiamus nouũ respectũ inter actum liberũ Dei, & creaturã satis est cõcipiamus in creatura mutationem aliquã saltem obiectiuã; vnde quia creatura, antequam Deus haberet nostro modo concipiendi decretũ liberũ creandi illã, solum erat possibilis, & post illum decretũ est iam futura absque vlla alia reali mutatione ab æterno facta in ipsa creatura, sufficit vt concipiamus in Deo actum liberum creandi, & quia media, quatenus sunt obiectũ electionis, non sunt exequibilia proximè, bene tamen quatenùs sunt obiectũ vsus actiui; ideo hæc sola mutatio obiectiua valet fundare diuersum respectum rationis ad nouum actum liberum Dei.

Et si deniq; objicias, imperium & executio actiua sunt simul cum ipsa executione passiua mediorum ad extrà, sed hæc est temporalis, prædestinatio verò est æterna, ergo non potest prædestinatio in tali imperio consistere.

Respõdetur maiorẽ esse falsam in diuinis actionibus productiuis, quæ quamuis sint ab æterno, earũ tamẽ effectus nõ ponuntur ad extrà, nisi in tempore, quia in hoc cõsistit virtus diuinæ actionis, vt nõ solùm producat effectum ex nihilo, sed etiam producat illũ tempore, & loco distina voluntate dispositis, vt docet D. Thom. 1. p. q. 46. ar. 1. ad 9. & 10. *D. Tho.*

Quarta difficultas est, quia sequitur prædestinationẽ pertinere ad scientiã visionis cùm supponat electionẽ efficacem mediorũ, quæ est voluntas absoluta futuritionis eorũ, sed consequẽs est falsum, ergo probatur minor, quia scientia visionis, nõ est causa obiecti, sed supponit illud existere, prædestinatio vero non supponit media existere, sed potius est causa, vt existant. 20

Pro solutione supponendũ est, nõ solã electionẽ esse adæquatã causam futuritionis eorũ mediorum, quæ Deus elegit ad saluandos homines, sed causam adæquatã esse ipsam electionem simul cũ imperio, seu prędestinatione, & actu volũtatis exequentis, quæ omnia cõcurrunt suo modo, & secũndum diuersas rationes ad talem futuritionem, nam per electionem sunt nostro modo intelligendi futura, quasi inchoatiuè, & radicaliter, per imperium vero, seu prædestinationem, & per voluntatem exequentem sunt futura proximè & immediatè, vnde quando

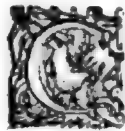
quando Deus in tempore confert dona gratiæ prædestinatis, quæ sunt media ad eorum salutem, non dat illa ex vi solius electionis, sed ex vi etiam prædestinationis, & voluntatis exequentis, quæ nostro modo intelligendi attingunt eorum productioné immediatiùs, quã ipsa electio.

Quo posito respondetur admittendo prædestinationem pertinere ad scientiã visionis, cum sit actus quidam liber intellectus, scientia vero simplicis intelligentiæ sit actus necessarius.

Et ad impugnationem dico, scientiã visionis in Deo posse duobus modis cõsiderari: primo, vt est purè speculatiua, & hoc modo respicit obiectũ, vt quid præsuppositũ, seu supponit illud adæquatè, & simpliciter futurum, & consequenter supponit non solã electionem, vel volũtatem absolutam futuritionis illius, sed etiam supponit imperiũ, & actum potentiæ exequentis, à quibus omnibus habet res integrè, & adæquatè quod sit futura, & de hac scientia verificatur rem futurã ideò cognosci à Deo, quia futura est, & non è contrà, neque ad hoc genus scientiæ visionis potest pertinere prędestinatio, vt optimè conuincit argumentum.

Secundo modo potest considerari, vt est practica & causatiua, sui obiecti, in qua acceptione potest verificari, quod sit scientia visionis practica ille actus cognitionis imperatiuæ, qui in Deo est post electionem, & antecedit executioné; cuius ratio est, quod cum huiusmodi cognitio imperatiua non terminetur ad obiectum, vt præcisè possibile, siquidé ratione electionis efficacis præuiæ, est iã eius futuritio nostro modo intelligendi, inchoata, & ex alia parte illud imperium, simul cũ actu potentię exequẽtis, sit proxima, & immediata causa futuritionis eiusdé obiecti, meritò dici potest nõ pertinere ad scientiã simplicis intelligẽtiæ, cuius obiectum est creatura sub ratione possibilis, nec ad scientiam visionis purè speculatiuam, cuius obiectum presupponitur simplicitèr & adæquatè futurum, sed pertinere ad scientiam visionis practicam, quæ appellari solet scientia approbationis, de qua verificari potest, quod inquit Aug. lib. 15. de Trinitate, c. 13. *Vniuersas creaturas non cognosci à Deo quia sunt, sed ideò esse, quia Deus eas nouit*, quod expressiùs docet D. Gregor. lib. 20. moralium, cap. 23. dicens: *Quæcũque sunt, non ideò videri ab æterno, quia sunt; sed ideò esse, quia videntur*: quibus verbis, cum sermo sit de visione, nõ quadrat interpretatio de notitia simplicis intelligentiæ. D. Aug. D. Greg.

DVB. VLTIMVM.
Vtrùm prædestinatio sit pars prouidentiæ?



CONCLVSIO est affirmatiua, & certa apud omnes, ex D. Tho. in fine corporis huius articuli, sed difficultas est de quo genere partis verificetur, àn scilicet sit pars eius subiectiua, sicut species subijciuntur generi, àn vero sit pars integralis, nam cum prouidentia, & prædestinatio possint cõsiderari, vel ex parte obiectorum, circa quæ versantur, vel ex parte ipsius diuini actus, dubitari potest ex quo capite prædestinatio sit pars prouidentiæ. 21 D. Tho.

In qua re Caietanus in hoc articulo docet prædestinationé non esse partem subiectiuã, nec speciem contentã sub prouidentia, tãquam sub genere, sed esse parté illius quasi integralé, non quidé ex parte diuini actus, quia est simplicissimus, sed ex parte obiectorũ. Considerat enim iste auctor prouidentiã non esse rationé aliquam cõmuné, sed esse vnicũ singularé, ac simplicissimum actum partibus carenté, qui extenditur ad omnia obiecta tam naturalis, quam supernaturalis ordinis; vnde sicut philosophia naturalis, quæ in communi opinione est vnus, & simplex habitus, qui extenditur ad omnia entia naturalia, habet pro parte integrali ex parte obiecti philosophiã de anima, & de cœlo, ita prouidentia quæ versatur circa omnia media, quibus creaturæ omnes in suos fines diriguntur, habet pro parte integrali ex parte obiecti prædestinationé, qua solæ creaturæ rationales diriguntur in talé finem per media gratiæ, hoc est in gloriã. Cui modo dicendi fauent D. Thom. in fine corporis huius articuli dicens, prædestinationé quantũ ad obiecta esse partem prouidentiæ, & Durandus in 1. dist. 40. quæst. 1. num. 6. dicens, prædestinationem differre à prouidentia, quia obiectum prouidentiæ est magis Caietan. D. Tho. Durandus.

gis commune, quam prædestinationis.

Alij verò dicūt esse partē subiectiuam ex parte ipsius actus, quorum fundamentū est, quod sicuti per operationē nostri intellectus distinguimus in Deo plures actus, ita possumus ab illis abstrahere rationē cōmunem, & sub illa cōcipere species subiectiuas, & cōsequenter cōsiderare prouidentiā tāquam rationē quādam genericā continentē sub se has duas species, scilicet prouidentiā naturalem, qua prouidet Deus rebus in esse naturæ, & prouidentiā supernaturalem, qua prouidet illis in esse gratiæ, quæ prouidentia supernaturalis habet adhuc sub se alias duas species, scilicet prouidentiam efficacem electorum, quę est prędestinatio, & prouidentiā efficacem circa nō electos, quæ, quia caret nomine proprio, retinet sibi nomen genericū prouidentiæ supernaturalis. Huic modo dicendi fauet D. Tho.q.6.de veritate, art.1.& in 1.dist. 40.q.1.& 2.in corpore, & ad 4.& vterque modus dicendi est probabilis. *D.Tho.*

ARTICULVS .II.

Vtrùm prædestinatio ponat aliquid in prædestinato?

1 Prima conclusio, initio corporis est negatiua, quia prædestinatio est in ipso prædestinante cum sit actus immanens diuini intellectus, & ita nō ponit formaliter aliquid intrinsecum in ipso prædestinato, nisi solum extrinsecam denominationem, sicuti esse cognitum, aut visum.

Secunda conclusio, in medio corporis est, executio prędestinationis actiuè sumpta, non est formaliter intrinsecè in ipsis prædestinatis, sed in Deo, quia est actus immanens eius; sumpta verò passiuè est in ipsis prædestinatis formaliter, & intrinsecè, quia est ipsa iustificatio, vocatio, & glorificatio.

Nota pro cōcordia harū conclusionū, primā intelligendā esse formaliter, nam effectiuè certum est prædestinationē ponere in prædestinatis aliquid intrinsecū, scilicet gratiam, & cæteros effectus prædestinationis, vt dicitur in 2.part.2.conclusionis, nam quamuis prædestinatio sit actio immanēs formaliter, est virtualiter transiens, & productiua ad extrà.

DISPVTATIO VNICA.

De effectibus prædestinationis.

PRO intelligentia eorū, quæ in tota hac disputatione dicēda sunt, suppono primo, illud esse effectū prædestinationis, quod habet esse à prædestinatione, tamquam à causa efficiēte, ad quod duæ cōditiones requiruntur, prima est, quod sit datum homini ex intentione beatificandi illū, abstrahendo modo ab ea difficultate, àn requiratur, quod hæc intentio sit efficax, vel sufficiat, quod sit simplex quidam affectus, & cōplacentia dandi gloriā, de quo agendum est infrà art.4.

Secunda est, quod de facto cōferat, & cōcurrat ad consequtionē gloriæ, siue remotè, vt prima vocatio, siue proximè, vt donū perseuerātię, aut vltimū meritū morte consumatū; & ratio vtriusq; conditionis est, quod cùm beatificatio hominis sit finis proximus, ad quem prædestinatio ordinat suos effectus, & prædestinatio sit efficax respectu consequutionis finis huius necessaria sunt ista duo, scilicet, vt effectus illi cōcurrant defacto ad inferendam beatificationem, & vt procedant à voluntate beatificandi.

Secūdo suppono duobus modis posse aliquā rem dici effectū prædestinationis, primo, quia est futura, aut existens in rerū natura à prędestinatione tanquā à causa efficienti sui esse, ita vt seclusa prædestinatione non esset futura, & res ista dicitur effectus prædestinationis secundū suā entitatem, & substantiā, quod est esse effectum prædestinationis simpliciter, & absolutè; secūdo modo dici potest effectus prædestinationis res illa, quę quāuis nō est futura, aut existens in rerū natura ex vi prædestinationis, sed ex vi alterius volūtatis, & decreti diuini assumitur tamèn à prædestinante; postquā futura, aut producta est, & ordinatur ad proprium finem ipsius prædestinationis, nā licèt in rigore loquendo sola ista ordinatio sit propriè, & simpliciter effectus prędestinationis, cæterum res ipsa, vt ita ordinata

dinata, potest etiam quodam modo dici effectus illius secundum ordinationem.

DVBIVM. .I.
Vtrùm totus ordo naturæ sit effectus prædestinationis?

2 N hac re est celebris sententia asserens productionẽ mundi,& creaturarũ omnium in esse naturali fuisse à Deo volitam,& exequutã propter prædestinatos, & potissimè propter Christum;atq; ita fuisse,effectũ prædestinationis,iuxtà quam sententiã,supposita in intellectu diuino scientia simplicis intelligentiæ,qua cognouit omnes creaturas possibiles,primum decretũ Dei liberũ,fuit prædestinatio Christi, & omniũ electorũ propter ipsum, & secundò decreuit homines,& alias creaturas, vniuersamq; mundi fabricã creare, ac illam ineffo naturæ gubernare ex qua doctrina plura inferũt Doctores huius sententiæ. Primũ est, priora fuisse in mente diuina supernaturalia,quàm naturalia, & consequenter ordinẽ naturæ supponere ordinem gratiæ. Secundum est nullius futuri præscientiã,siue ordinis naturalis,siue ordinis supernaturalis, excepta duntaxàt hominũ glorificatione præsupponi in mente Dei ad prædestinationẽ,sed omnia sequi ex ipsa tãquam ex causa, ita vt quidquid Deus decreuit ab æterno facere, vel in tempore facit, aut permittit, sunt media ad prædestinationẽ Christi, Angelorũ,& hominum,& cõsequenter effectus prædestinationis ipsorũ. Tertiũ nullã prouidentiam naturalem esse circa creaturas ante prędestinationẽ, cũ nulla creatura præsupponatur futura,aut existens in æternitate antecedenter ad prædestinationẽ. Vltimũ est nullam creaturam futurã esse, si Christi & electorum prædestinatio futura non esset, quod intelligendũ est de lege ordinaria, & supposito modo, quo Deus liberè se habuit circa creaturas;nã de potentia Dei absoluta, potuit Deus creare ordinem naturę independẽter ab ordine gratiæ. Hác sententiã tenet Scotus in 3.dist.32.q.vnica, ar.3. Galatinus lib.7.de Arcanis Catholicę veritatis,c.3.& sequentibus, Naclãtus super epistolam ad Ephes.c.1. Albertus Pyghius lib. 8.de libero arbitrio.c.3. & lib.1.in principio, quos refert & sequitur Mendoça q.1. quodlibetica, vbi latis fusè eam defendit.

Scot. *Galatin.* *Naclat.* *Pyghius* *Mẽdoça*

Sit nihilominùs cõclusio negatiua, & cõmunis,quam latè probat D.Tho.art. 4.q.9.docens prædestinationẽ suppone re futuritionẽ effectiuam ordinis naturalis,quæ cõclusio quia probanda est à nobis à priori dub.3. huius disputationis, pro nunc satis sit contrariã sententiã affirmatiuam esse contra D.August.epistola 105.106.& lib.1.ad Simplicianũ,q.2. & in Enchiridio. c.94.vbi cõstantèr asserit totũ negotiũ prædestinationis & reprobationis,factũ fuisse postquam Deus in mente sua præuidit vniuersam massã humani generis peccato originali esse in fectã,quod etiam docuit D.Tho. art.1. huius quæstionis ad 3.& in 3.dist.10.q. 2.& q.3.vnde infertur.3.part.q.2.art.3. ad 4.prædestinationem nostram supponere præscientiam futurorum.

D. Tho. *D. Aug.* *D.Tho.*

3 Primò,arguitur cõtra conclusionẽ authoritatibus sacræ Scripturæ,& 1.ex illo ad Colos. 1. vbi loquens Apostolus de Christo secundũ humanitatẽ vocat eũ: *Primogenitum omnis creaturæ*, & assignans rationẽ dicit,ideò esse quia, in ipso omnia condita sunt,& quia ipse est ante omnes,& omnia in ipso,ex quo loco clarè videtur colligi,priùs Deum decreuisso Incarnationẽ Christi,& deinde creationẽ mundi,nam cũ verificari non possit de primogenitura Christi ordine exequutionis in tẽpore,à fortiori debet explicari de primogenitura ordine intẽtionis,& prædestinationis in mente Dei. *Colos. 1.*

Cõfirmatur primò,ex illo Prouerbiorũ.8. *Dñs possedit me in initio viarum suarum,antequã quicquã faceret à principio*, quẽ locum D. Athanasius epistola ad Epictetum,in professione fidei, & sermone 3.contra Arrianos,& D.Cyrillus lib. 3. thesauri intelligunt de sapientia Incarnata,quã Deus possedisse dicitur antequã quicquã faceret ad extrà, quia in æterna Dei prædestinatione volita fuit ante omnes creaturas.

Prou. 8. *D. Atha.* *D. Cyri.*

Confirmatur secundò, ex epistola ad Corinth. 2. vbi loquens de Christo sub nomine sapientiæ absconditæ,ait, *Illam fuisse prædestinatam ante sæcula.* *Corin. 2.*

Confirmatur tertiò, quia in eadẽ epistola

stola,c.3.dicitur; *Omia vestra sunt; siue mundus, siue vita, siue præsentia, siue futura, vos autem Christi, Christus autem Dei*, vbi loquens cũ electis ait, omia esse sua, quia propter vos condita sunt eos autem esse Christi, quia propter ipsum sunt conditi, Christus autem propter solam Dei gloriam.

Confirmatur vltimo, ex illis verbis ad Ephesios 1. *Elegit nos in ipso, ante mũdi constitutionẽ*, quæ non videntur posse intelligi de electione ante creationem mũdi factam in tempore, aliàs nihil magni Apostolus dicere de electione prædestinatorũ, siquidem cætera omnia fuerunt similiter ab æterno à Deo prædefinita, priusquã mũdus ad extrà fieret, ergo debent intelligi de electione antequã Deus haberet decretum condendi mundum.

Ad Eph. 1.

4 Respõdetur, Christũ vocari primogenitũ omnis creaturę ordine dignitatis, & excellentiæ, non verò ordine decreti diuini circa rerum futuritionem, quia ante ipsum fuerunt volitæ creaturæ.

Ad primã confirmationem dico, Sanctos, qui explicant illum locũ de sapientia incarnata, per initium viarum Dñi intelligere initium operum redẽptionis, vt sit sensus Christum prædestinatum fuisse initio decretorum Dei circa reparationem generis humani post lapsum, quod etiam docuerunt Gregor. Nazian. oratione 3. de Theologia, & Basilius lib. 4. in Eunomium, circa finem.

Gregor. Nazian. Basilius.

Ad secundã confirmationẽ respondetur ibi, non solũ esse sermonẽ de misterio Incarnationis, in quo diuinitas velata erat sub infirmitate carnis, sed etiam de misterio Redẽptionis abscondito sub ignominia mortis, & crucis, quod misterium dicitur prædestinatũ ante secula, hoc est ante tẽporalẽ mundi productionẽ, nam quod sit prædestinatum, antequã in mente diuina esset nostro modo intelligendi decretũ condendi mundũ, dici non potest siquidẽ in omni opinione decretum Incarnationis Christi in carnẽ mortali, & passibili fuerit post prę uisionem peccati hominum, ac per consequens post decretum creandi eos, & permittendi eorum lapsum.

Ad tertiã confirmationẽ dico, omnia dici prædestinatorũ non quia exprimetua rerum conditione facta sunt, sed quia postquã semel futura erant ex vi prouidentiæ, deinde præuiso hominũ lapsu ordinauit Deus esse in illorũ reparationẽ, & Christi gloriã, quod est esse effectus prædestinationis secundũ ordinationẽ, & non secundum entitatem, & substantiam; homines autẽ dicuntur esse Christi, nõ quia propter Christum creati essent, tamquam finem priùs volitum, sed quia Christus sua morte emit eos, atque ita sunt eius, iure emptionis, & seruitutis.

Ad vltimã confirmationẽ respõdetur iuxtà expositionem D. Hieronimi locũ illũ intelligendum esse de electione ante tẽporalem mundi creationẽ, vt extolleret D. Paulus misericordiã, & bonitatẽ, quia ante quam mundus fieret, & vniuersa hominum generatio initium sumeret, iam Sanctis suis refugium erat iuxta illud Moysi Psalm. 89. *Deus refugium factus est nobis à generatione in generationem, priusquam montes fierent, aut formaretur terra, & orbis, &c.*

D. Hier.

Psal. 89

Arguitur secundo ratione Scoti, omnis ordinatè volens prius vult media, quę sunt propinquiora fini, quam remotiora, sed Christi, & Sanctorum prædestinatio est propinquior ad manifestandam Dei bonitatem, quod est finis, quẽ Deus intendit in omnibus suis actibus liberis circa creaturas, quam ipsę creaturæ in esse naturali, aut etiã supernaturali inefficaci, ergo prius voluit Deus Christũ, & prædestinatos, quã creationem mũdi, & creaturæ productionem in esse naturali. 5
Maior patet, quia medium proximum cõparatur ad remotum, vt finis eius atq; ita debet esse prius volitũ; & minor probatur, quia cum Christus, & prædestinati sint perfectiora, reperitur in eis maior participatio diuinitatis, & consequenter maior repræsentatio illius.

Respondetur, quod duobus modis possunt, media aliqua esse propinquiora fini; vno modo causalitate, & habitudine, quod contingit quando media sunt inter se subordinata, vt vocatio, quæ ordinatur ad iustificationem, & iustificatio ad glorificationem; alio modo possunt dici propinquiora fini, quia sunt illi similiora, aut magis vtiliora ad eius consequutionem, quòd est esse proximiora fini secundum dignitatem, & excellentiam, quo posito dico maiorem esse veram de medijs, quæ sunt proximiora fini primo modo, atque ita priùs intelligimus

mus Deum voluisse glorificare D.Petrũ quam voluisse iustificare illum, & priùs voluisse iustificare, quam vocare, propter rationem dictam in argumento ad probandam maiorem propositionem; esse autem falsam de medijs propinquioribus secundo modo, cuius ratio est, quod mensura electionis non est finis secundũ quod in se ipso est magis cõiunctus cum hoc, vel illo medio sed secundum rationem, qua est intentus ab operante, & fieri potest, quod operans taliter intendat finem, vt ad eius consequutionem non indigeat medio optimo ex possibilibus, & consequenter quod ex vi intentionis non sit necessarium eligere illud, sed satis sit eligere aliud proportionatum intentioni, & quia incarnatio Christi, & prædestinatio Sanctorum, non sunt media proximiora secundum causalitatem manifestationi diuinæ bonitatis, sed solùm secundum excellentiam, ideò necessarium non est, quod sint prius volita, quàm productio creaturarum in esse naturæ, præsertim quod finis, quem Deus intendit nostro modo intelligendi in primo decreto libero creationis, non fuit omnimoda manifestatio sui, sed solum manifestare se, vt finem, & Auctorẽ naturę, aut etiam vt Auctorẽ gratię propter ordinationem inefficacem ad gloriam, ad cuius finis consequutionem hæc solùm deseruiebant, ita vt pro illo signo non essent eligenda media, quibus manifestaretur, vt efficax glorificator.

DVBIVM .II.

Vtrùm saltèm aliqua res ordinis naturalis sint effectus prædestinationis?

6 N superiori dubio egimus de prædestinatione quasi in communi, secundum quod refertur ad totum corpus misticum Sanctorum simul cum suo capite Christo; modo in hoc dubio, & in sequẽtibus agendum est de particulari prædestinatione in ius cuiusque prædestinati, de qua inquirimus, an sit causa alicuius entitatis naturalis ipsius prædestinati.

Pro cuius resolutione supponendum est, bona naturalia cuiuscũque prædestinati, verbi gratia, D. Petri posse ad duo genera reduci in primo ponuntur ipsum esse naturale D.Petri, eius passiua generatio, natiuitas ex vtero, & cætera, quæ ex generatione naturaliter resultant, tam ex parte animæ, quã ex parte corporis, aut potentiæ intellectiuæ, aut sensitiuæ; ingenium, indoles, tẽperamentũ, cõplexio, & alia huiusmodi, in secundo genere ponũtur omnia aduentitia, quæ non sequũtur ex generatione emanatione naturali, siue positiua sint, vt qualitas parentũ, nasci tali loco, & tempore, educari talibus circũstantijs, habere prosperos, ac felices euentus, acquirere habitus virtutum, exercere bona opera moralia ordinis naturæ, siue sint priuatiua, vt carentia prædictorum bonorum, mors cum hac, vel illa circunstantia temporis, aut loci, & alia huiusmodi.

Ex his solũ, erit sermo in hoc dubio, de rebus naturalibus secundi generis, & non de omnibus, sed de illis duntaxàt, quæ non subiacent nostræ voluntati, nã de liberis agemus dub.4. & de rebus primi generis dicemus dubio sequenti.

Conclusio, huiusmodi res sæpè sunt effectus prædestinationis, ita Durandus in 1.dist.41. quæst.2. num.7. & omnes interpretes D.Thom, in hoc art. latè Zumel in hac cõclusione 6. cuius ratio est, quod saltèm remotè iuuant ad cõsequendam gloriã, ergo habent rationẽ medij remoti ad illam, sed media, quibus gloria consequitur, sunt effectus prædistinationis, ergo, primum antecedens probatur, quia sunt vtilia ad opera virtutũ, etiam supernaturaliũ, quibus meretur gloria, vt docet D.Thom.1.2. quæst.114. art. vltimo in corpore, & docet etiam experientia, qua videmus bona, & mala fortunæ sæpissimè conferre, vt celeriùs respõdeamus inspirationibus diuinis, & ad Deum conuertamur; similiter conditio parentum, & circunstantia natiuitatis sunt frequenter occasio salutis, vt quod puer non nascatur ex parẽtibus Gentilibus, sed Christianis, quod statim post natiuitatem moriturus nascatur in loco, vbi sit aqua, & tempore quo adest minister baptismi.

Durãd. Zumel. D. Tho.

Si au-

7 Si autẽ quęras, quomodo istæ res sint effectus prædestinationis, an quantũ ad substantiã, ita vt creaturæ sint in rerũ natura ex vi intentionis efficacis dandi gloriã, an verò solũ secundum extrinsecam ordinationẽ, ita vt causatæ sint in rerum natura ex vi prouidentię naturalis antecedẽter ad prędestinationẽ, & deinde per decretum prædestinationis ordinentur ad gloriam prædestinati?

Respondetur sub distinctione, nã huiusmodi res possunt esse factę duobus modis. Primo, solo naturali concursu causarũ secundarum naturalium ex generali Dei prouidẽtia, per concursum Dei debitum causis secundis hic, & nunc operãtibus, & istę res dicuntur naturales secundũ substantiã, & secundum modum, quo productæ sint.

Secundo modo, possunt esse factæ supra exigentiã causarũ secundarum naturaliũ, & per concursum Dei illis in ea occasione non debitum, sed procedentem ex specialiori prouidẽtia supra id, quod tunc causę secundæ exigebãt, & istæ res quãuis secundum substantiã sint naturalis ordinis, dicuntur tamen quantum ad modum, quo factæ sunt supernaturales, vt visus restitutus cæco, sanitas infirmo, via naturali, tũc incurabili, & bonum ingenium datũ alicui vltra id, quod causæ naturales suæ indiuiduationis postulabant.

Quo posito dico, res primæ classis esse effectus prędestinationis solũ secũdũ extrinsecã ordinationẽ; res verò secundæ classis esse effectus prædestinationis secundũ substantiã: ratio primę partis est, quia illę res pręsuponũtur factę secundũ suas entitates antecedenter ad prædestinationem, vnde sola ordinatio illarum ad gloriã prædestinati, est quod prędestinatio causat in illis.

Ratio verò secundæ partis est, quod illi sunt effectus prædestinationis secundum substãtiam, qui præparantur per prædestinationẽ ad consecutionem gloriæ, sed res istæ sunt huiusmodi, cum non habeant esse ex vi prouidentiæ communis, ergo.

Confirmatur, quia acceleratio mortis iusti prædestinati est primò volita per decretum, quo est prędestinatus, ergo est effectus prædestinationis secundum substantiam: probatur antecedens ex illo Sap. 4. (Sap. 4.) *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius* Et infra. *Placita enim erat Deo anima illius, propterea properauit educere illũ de medio iniquitatũ.* Ex quibus verbis constat finẽ, propter quem Deus accelerat interdum mortem iusti alicuius prædestinati, qui alias tunc moriturus nõ erat secundũ naturalẽ cursum causarum, esse, quia diligit illũ efficaciter ad gloriã, & si amplius viueret, peccaret, & vitam in peccato finiret, & idem argumentum potest fieri suo modo de alijs rebus huius secũdi generis.

Hæc doctrina huius secundæ partis est contra aliquos Thomistas in hoc artic. & contra Caiet. 3. p. q. 1. art. 3. §. *ad euidentiam*, vbi adductis tribus rerum ordinibus naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticę affirmat omnia pertinentia ad ordinẽ naturæ, præsupponi vt determinatè futura ex vi prouidentiæ naturalis antecedenter ad omnia, quæ sunt ordinis gratiæ, & prædestinationis, cuius sententię fundamentum esse potest, quod ex supradictis ordo naturæ est priùs volitus à Deo, quàm ordo gratiæ, ergo est priùs futurus. 8 Caiet.

Confirmatur, quia prouidẽtia est prior prędestinatione, ex D. Tho. q. 6. de verit. art. 3. sed omnia naturalia pertinent ad prouidentiam, ergo sunt priora. D. Tho.

Respondetur ordinẽ naturæ esse priùs volitũ quãtũ ad eas res illius ordinis, quæ habẽt rationẽ subiecti cui inhęret gratia, non tamen quantũ ad eas, quæ rationem subiecti non habent, sed rationem medij.

Ad confirmationem dico, prouidẽtiam esse priorem quantum ad aliquos effectus, non tamen quantũ ad omnes, quod sufficit, vt absolutè dicatur prior, quia scilicet aliqui effectus prouidentiæ naturalis pręcedunt omnes effectus prædestinationis.

Sed objicies, effectus prædestinationis sunt à Deo vt auctore gratiæ, sed nullum ens naturale est à Deo vt auctore gratiæ, sed vt auctore naturæ, ergo nullũ ens naturale est effectus prædestinationis.

Confirmatur ex definitione prædestinationis adducta à D. Tho. in argu. 4. huius art. vbi ait, *esse præparationẽ gratiæ in præsenti, & gloriæ in futuro*: ergo sola entia ordinis gratiæ sunt effectus prædestinationis: patet consequentia, quia prædestinatio solùm causat in tempore ea, quæ præparauit ab æterno. D. Tho.

Respondetur, huiusmodi res ordinis naturæ procedere imperatiuè à Deo vt prædestinãte, & vt auctore supernaturali; elicitiuè verò à Deo vt auctore naturæ, seu à prouidentia naturali ex imperio prædestinationis, sicut dicimus operationes virtu-

tum moraliū ordinis naturę, quæ eliciuntur ab habitibus virtutum moralium, posse procedere imperatiuè ab habitu charitatis supernaturali.

Et eodem modo potest responderi ad cōfirmationem, nisi placeat dicere etiam huiusmodi res, quæ ita fiunt, esse propriè dona gratiæ, & beneficia superaddita dono creationis, siquidem non sunt debita, nec causata ex naturali cōcursu causarum secundarum, & sic pręparatio illarum potest dici propriè præparatio gratiæ, iuxta modum loquēdi D. Aug. lib. de dono perseuer. c. 14. vbi externam prædicationem, & miracula, quibus prædestinatus conuertitur ad fidem, vocat effectus prædestinationis; cum tamen certò constet, externā prædicationem, & effectus miraculorum esse naturales secundum substantiam, supernaturales solùm secundum modum. *August.*

Et si objicias, naturalia sumunt perfectionem intrinsecam, & essentialē ex fine naturali; extrinsecam verò, seu accidētalem ex fine supernaturali, ergo priùs ordinātur ad finem naturalē, quàm ad supernaturalem: antecedens patet, & cōsequentia probatur, quia priùs ordinatur res ad perfectionem sibi intrinsecam, & essentialem, quàm ad accidentalem, & extrinsecam.

Respondetur negando consequentiā, & ad probationem, quod quāuis ordine executionis immediatiùs ordinetur res ad perfectionem sibi intrinsecam à proprio fine ipsius rei deriuatam, quā ad extrinsecā prouenientem à fine operantis, tamen ordine intentionis priùs potest ordinari in mente ad perfectionem extrinsecam ortā ex fine operantis, & est exēplum in actu eleemosynę v.g. imperato à pœnitentia, qui licèt sumat bonitatem, & perfectionē essentialem à fine, & motiuo proprio virtutis pietatis, à qua elicitur, & extrinsecā à fine, à quo imperatur; nihilominus bonitas illa extrinseca pœnitentiæ est primò volita, & intenta in illo actu.

9 Secundò arguitur, quia D. Paul. Rom. 8. numerans effectus prædestinationis, nullius rei naturalis mentionem fecit, ergo.

Confirmatur, quia entia naturalia nullā proportionē habent cum gloria, quę finis est prędestinationis, nec cū gratia, quæ est mediū proximius, ergo non possunt eligi etiā vt media remota: patet cōsequentia, quia vt medium eligatur, debet in eo præsupponi aliqua vtilitas ad finem.

Respondetur negando consequentiam, quia argumentum ab auctoritate negatiua non est efficax, præterquā quod satis est, res istas posse reduci ad aliquē ex tribus effectibus à Paulo numeratis, vocationē scilicet, iustificationem, vel glorificationē ea ratione, qua ad aliquē eorum possunt remotè conducere, sicut etiam reducuntur opera meritoria, & perseuerantia in gratia, quorum non meminit Paulus, & tamē constat esse effectus prædestinationis.

Ad confirmationē concesso antecedenti negamus consequentiam, quia res istæ nō sunt media ad gratiā, & gloriam per modum meriti, aut dispositionis etiā remotę cuius intuitu cōferat Deus dona gratiæ, & gloriæ, sed quatenus ex diuina ordinatione deseruire possunt ad habendā dispositionē proximam, & remotam ad gratiā, nec est necessarium, vt in eis reperiatur aliqua intrinseca vtilitas proportionata ad gloriam antecedēter ad electionē, ratione cuius eligantur, sed sine illa, & nulla prorsus entis mutatione physica facta, posit ex solo Dei beneplacito ordinari vt media ad gloriā, ita vt vtilitas ista in eis reperta post talē ordinationem, sit eis omnino extrinseca ex sola Dei voluntate, vt alibi ostendemus, contra Vazq. 1. part. disp. 82. c. 6.

Et si objicias, non possunt istæ res ordinari de nouo ad id, ad quod antea natura sua non ordinabātur, nisi facta aliqua mutatione in eis, aut in illo, à quo ordinantur, sed in Deo mutatio admitti nō debet, ergo in nobis, aut in ipsis rebus est admittenda: consequentia cum minori patet, & maior probatur, quia noua relatio non potest oriri ex extremis eodem modo inuariabiliter se habentibus.

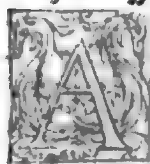
Respōdetur hāc obiectionē procedere ex falso fūdamēto, scilicet quod res istę, quas vocamus effectus prædestinationis secundū substantiā, pręsupponantur futurę, aut existentes in æternitate ex vi alterius decreti ante prędestinationē, quod diximus esse falsum, cū supponamus eas futuras ex vi solius prędestinationis, & simul ordinatas ab eadem prędestinatione ad finē supernaturalē; sed quia hęc obiectio vrget contra primā partē huius dicti, quatenus docet res huius generis, quæ futurę sunt ex vi prouidētiæ naturalis, ordinari postea sine illarum mutatione intrinseca per prędestinationem ad finem supernaturalem.

Respōderi potest negando antecedēs, quia

quia bene possunt ordinari ex solo extrinseco beneplacito Dei, & ad probationem, quod vt in extremis intrisecè inuariatis posiit cōcipi noua relatio rationis, & noua denominatio extrinseca etiā realis, satis est mutatio realis, & physica alicuius extremi habentis aliquā connexionem cum illis; atque ita vt res huius generis, quæ ex vi suæ primæ productionis non erant ordinatæ ad finem gloriæ eiusdē hominis, in quo sunt, intelligātur ordinari de nouo, satis est quod ipse homo immutetur realiter intrinsecè per Dei gratiam, qua præuenitur ad rectum vsum prædictarum rerum.

DVBIVM III.

Vtrū ipsum esse substantiale prædestinati, & ea quæ naturali emanatione sequūtur ex vi generationis sint effectus prædestinationis.



AVCTORES relati initio dub. 1. huius disput. existi-
10 mant Deū priùs voluisse gratiam, & gloriam, quā naturam, & sic priùs prędestinasse illum, quàm vellet creare eum in rerū natura, priusq; fuisse futuram gratiam, & gloriam Petri, quàm ipsum Petrum.

Conclusio tamē nostra est negatiua, & certa apud discip. D. Aug. & D. Tho. quorum ratio est, quod cū omnes homines pręsupponātur infecti peccato originali antequā prędestinentur à Deo, iuxta sententiā D. Aug. & D. Tho. à fortiori pręsupponuntur futuri in rerū natura ex vi alterius decreti prioris, atq; ita eorū esse substantiale: generatio, & natiuitas non possunt esse effectus prędestinationis quātum ad substantiā, & idē est de alijs, quæ naturali sequela emanāt ex generatione; nā cum Deus eodē actu nostro modo intelligendi, quo vult D. Petrū esse in rerū natura, velit etiā omnes eius proprietates quę ad naturalē eius integritatem, tā specificam, quā indiuidualem pertinēt, si decretum creandi Petrum in rerum natura præcessit prædestinationem illius, etiam debuit pręcedere illam decretum producendi eas proprietates.

Verū omissa hac probatione, quæ solū conuincit supposita sententia D. Aug. & D. Tho. probatur aliter nostra cōclusio à priori, quia per electionem efficacē Petri ad gloriā vult Deus dare illi donum quoddam accidentale superadditū suę naturæ, ergo ad talē volitionē debet præsupponi ipse Petrus, vt subiectū capax talis boni, atq; ita non potest esse effectus talis volūtatis: patet cōsequentia, quia sicut esse formę accidentalis supponit esse subiecti, cui inhæret, ita volitio eiusdem formæ debet præsupponere volitionem subiecti.

Argumento huic respondent auctores oppositę sententię duobus modis: primò non oportere quod Petrus, seu subiectū gratiæ, & gloriæ præsupponatur præsens Deo secundū scientiā visionis, seu sub ratione futuri, aut existētis iā in æternitate, sed satis esse, vt pręsuponatur cognitū per scientiā simplicis intelligētię, sub ratione posibilis, aut etiā futuri, sub conditione quod Deus vellet creare illum, nā posita hac scientia posibilitatis Petri, potest Deus optimè velle priùs dare gratiam, & gloriam, quàm velit creare illum, & dare illi esse naturale.

Sed contra hanc solutionē facit, quod per electionē efficacem ad gloriā, est volita gloria vt re ipsa, & in effectu dāda subiecto, sed subiectū vt præcisè posibile nō est capax accidentis vt re ipsa inhærentis, ergo debet præsupponi vt futurū, aut vt existens in æternitate, & consequenter non potuit Deus voluisse priùs dare Petro gloriam, quàm naturam.

Confirmatur primò, quia gloria Petri est absolutè, & simpliciter futura ex vi illius decreti antecedēter ad decretū dandi illi esse naturale, vt docet opposita sententia, quā impugnamus: ergo ex vi illius decreti intelligitur existens in æternitate, & cognita per scientiam visionis, sed nō potest intelligi, nec videri existēs per se, nisi ad hunc effectum ponamus aliud decretum Dei distinctū, sicut ponitur circa accidētia Eucharistiæ, ergo debet intelligi, & videri vt inhęrēs subiecto præsuposito.

Cōfirmatur secundò specialiter de perfectionibus, quę consequuntur naturam, quia quando Petrus ordinatur ad gloriā, non ordinatur ipsa substantia Petri nudè sumpta, vt pręsupponitur ad suas potentias, & proprietates, tam specificas, quàm indiuiduales; sed ordinatur vt est physicè capax beatitudinis, ergo ordinatur ad illam, vt habens talem intellectum, & voluntatem, & tales proprietates, tam ani-

mæ, quàm corporis: patet consequentia, quia ratione istarum potentiarũ est physicè capax beatitudinis.

Ideò respõdent secũdò, satis esse quod natura, & substantia Petri sit prior in executione à parte rei, & ad extra, vt intelligamus gratiam, & gloriam recipi in subiecto existente, quando in executione fiunt; nã bene stat esse executione priùs, quod erat intentione posteriùs, & quod priùs producatur in mundo Petrus secundum suum esse naturale, quã producatur eius gratia, & gloria, quamuis ista fuerint in intentione priora ad eum modũ, quo dub. præce. in solut. vlt. obiect. 1. argum. diximus in actu ieiunij imperato à pœnitentia, priùs ordine intentionis esse volitam à ieiunante bonitatem accidentalem pœnitentiæ, quã essentialem ieiunij, licèt postea in executione bonitas essentialis ieiunij præsupponatur necessariò ad accidentalem pœnitentiæ.

Sed hęc solutio non procedit in doctrina huius sententiæ, quam impugnamus, in qua gloria Petri, & eius esse naturale sunt volita à Deo per diuersos actus nostro modo intelligendi, sed procedit in sententia aliorũ, qui dicunt Deum eodẽ prorsus actu, etiam secundum rationem nostram, voluisse Petro gratiã, ac naturam, & naturam propter gratiam, de qua dicemus statim. Vnde contra hanc secundam solutionẽ ponderandę sunt rationes eædem, quibus impugnata est prima, nã pro illo priori, quo ordine intentionis intelligitur volita gloria Petri, antequã intelligatur volita eius natura, intelligitur gloria iam futura, & existens indeterminatè, ergo vel intelligitur pro illo priori existens per se, vel in alio; non existés per se, quia non intelligitur volita sibi, aut seorsum absolutè, sed volita Petro, ergo intelligitur existens in illo, & certè implicare videtur, quod velit Deus priùs Petrum cum gloria, quàm eum in esse naturali, sicut implicat, quod habeat priùs gloriam, quàm naturam.

Neq; exemplum est ad propositũ, quia procedit in alia opinione, eò quod bonitas pœnitentię, reperta in actu ieiunij, nõ est volita diuerso actu ab eo, quo est volita ipsa ieiunij substantia, sed eodẽ actu est volitũ vtrumque, ita vt ieiunãs propter pœnitentiam vnico, & eodem actu vult honestatem pœnitentiæ in ieiunio, vt in medio apto.

Pro complemento tamen huius dubij quæres primò, an prędestinatio ita supponat obiectum futurũ, vt implicet fieri per ipsam prædestinationem. 11

Reuocandi sunt in memoriam quatuor illi actus, quos supra art. 1. dub. 4. proximè ante argumenta contra conclusionẽ diximus immediatiùs se habere ad prædestinationem, quorum primus est volitio efficax dandi gloriã aliquibus, secundus est ordinatio mediorũ, tertius electio eorum mediorum, quartus imperium.

Quo posito, dico primò, illum primũ actum, qui est volitio efficax dandi gloriam hominibus, non supponere necessariò ipsos homines vt futuros ex vi alterius decreti prioris; cuius ratio est, quia prædestinatus potuit habere esse in rerũ natura ex vi huius actus diuini, volo creare Petrum, vt sit beatus; sed in hoc casũ non præsupponeretur Petrus futurus, cũ ille actus esset decretũ futuritionis non solùm glorię, sed etiam suæ naturæ, ergo vt Deus efficaciter velit beatificare aliquem, non requiritur necessariò quod priùs per actum distinctũ voluerit creare illum: consequentia cum minori patent, & maior probatur, quia non est vnde repugnet, quod concipiamus Deum eodẽ actu voluisse producere ad gloriã consequendam hominẽ, quem agnouit possibilem, ita vt in primaria volitione producendi eum in rerum natura includatur intentio efficax beatificandi illum, imò de facto contigisse in hominum, & Angelorum prędestinatione, docet Suar. lib. 30. de prædest. c. 17. à num. 4. satis probabiliter, quamuis nos cum D. August. & D. Thom. oppositum sentiamus. *Suarez.*

Dico secundò, tres alios actus ita supponere subiectũ, vt implicet causari per illos, hoc non est ita certum, sicut præcedens; sed probatur, quia quilibet ex istis, si est efficax, supponit necessariò intentionem efficacem dandi gloriã hominibus: ergo cum intentio efficax dandi gloriam illis, supponat illos absolutè futuros iuxta nostram sententiam, vel saltem sit simul volitio producẽdi eos, iuxta doctrinam primi dicti, consequens est vt omnes isti tres actus supponant subiectum absolutè futurum: consequentia cũ minori patet, maior probatur, quia omnes actus circa media, quales sunt isti, supponunt

ponunt natura sua actū intentionis circa finem, & actus efficaces circa media, intentionem efficacem circa finem, vt iuxta probabiliorem sententiam ostendemus infra art.4.

12 Quæres secundò, an ista dici possint effectus prædestinationis, saltē per extrinsecam ordinationem. Respondetur affirmatiuè, quia prędestinatus est efficaciter ordinatus ad gloriam secundum suā substantiam, & suas naturales proprietates, tam specificas, quàm indiuiduales, sed nō est ordinatus à Deo vt præcisè creante, quia nuda natura non ordinatur ad gloriam, ergo à Deo vt prædestinante, ergo vt ita ordinatus est effectus prædestinationis.

Facit quod intellectus, & voluntas prędestinati, vt eleuata per auxilium gratiæ sunt principia operationum, quibus gloriam meretur, & consequitur, sed ex vi creationis solùm habent, quod sint principia operationum ordinis naturæ; ergo quod sint principia operationum supernaturalium habent ex altiori prouidentia, scilicet ex prędestinatione, atq; vt ita sic ordinata ad huiusmodi operationem sunt effectus prædestinationis: & idē argumentum fieri potest de potentijs sensitiuis, quatenus deseruiūt ad huiusmodi operationes, & de bona indole, acuto ingenio, & optima complexione, quando iuuant vt homo respondeat vocationi, aut perseueret in gratia, neq; hoc est confundere beneficium creationis cum beneficio prędestinationis, vt faciebat Pelag. contra quem disputat August. lib. de prędest. sanct. c. 2. & epist. 9. & 95. quia vt hęc dona distinguantur, satis est, quod naturalia non ordinentur ad gloriam ex proprijs, vt volebat Pelag. sed ex auxilijs gratiæ superadditis. *Pelag. August.*

Sed contra hoc secundū dictū sunt duę difficultates: prima est, quod istę res naturales nullo modo sunt effectus reprobationis in reprobis; ergo nec sunt effectus prędestinationis in prędestinatis: antecedens probabitur infra, cū fuerit sermo de reprobatione, consequentia patet ex paritate rationis.

Respondetur negando consequentiā, & ratio discriminis est duplex: prima, quia quod intellectus, & volūtas, & ingenium, & cętera ordinis naturę iuuent ad consecutionem gratiæ, & glorię, non habent ex sua natura, sed ex gratia Dei per Christū, qui meruit ista ordinari ad finē prędestinationis; quod verò in reprobo iuuent ad dānationem, & pœnā, non habent ex sua natura, neq; ex diuina ordinatione, sed ex malo vsu ipsius reprobi.

Secunda est, quia quidquid cōducit ad consecutionē glorię vocatur effectus prędestinationis, non tamē vocatur effectus reprobationis, quod cōducit ad peccatū, aliàs peccatum esset potissimus effectus reprobationis, quod dici nō potest, cum non sit effectus Dei.

Secunda difficultas est, quod istæ res naturales antecedunt primam vocationē ad fidem, ergo non sunt effectus prędestinationis: patet consequentia ex illo ad Rom. 8. *Quos præsciuit, & prædestinauit, hos & vocauit, hos & iustificauit.* Vbi vocatio ponitur tanquam primus effectus prædestinationis.

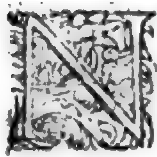
Respondetur huiusmodi res naturales, de quibus loquimur, vt sunt effectus prædestinationis, non antecedere primā vocationem, sed potius illam subsequi, quia non sunt effectus prędestinationis secundū suas entitates, & vt habent esse ex vi creationis antecedenter ad prędestinationem, sed quatenus supposita prędestinatione, & decreto efficaci vocandi ad fidē, ordinantur postea ad finē prędestinationis, nec esset incōueniens admittere esse omnes effectus prędestinationis, vt dixi dub. pręced. de omnibus illis bonis ordinis naturæ, quæ non habent esse ex solo decreto creationis, nec contra hoc est locus D. Pauli, vt explicuimus.

Objicies, ista bona naturalia non sunt causa primę vocationis ad fidem, & gratiam, vt nunc suppono probandum infra art. 5. ergo non sunt effectus prędestinationis antecedenter ad primam vocationem: probatur consequentia, quia inter effectus prędestinationis prior est causa posterioris, vt vocatio est causa iustificationis, & iustificatio glorificationis.

Respondetur, nego consequentiā, & ad probationē non esse necessarium, quod prior effectus prædestinationis inferat posteriorem, & est instantia in gratia, & meritis primæ vocationis mortificatis per peccatum, quę vt videbimus, sunt effectus prædestinationis secundum substantiam, & tamen non sunt causa impetratoria secundæ vocationis.

DVBIVM IIII.

Vtrùm bona opera moralia ordinis naturæ sint effectus prædestinationis?



13 NON quærimus an ista opera sint effectus prædestinationis eo modo, quo cæteræ res naturales; de quibus dictum est dubijs præcedentibus: nam cum eadem prorsus ratio sit de omnibus, certum est idem esse dicendum de istis operibus. Sed quod quæritur est, an sint effectus prædestinationis specialiori modo, scilicet per modum impetrationis, aut dispositionis, saltem remotæ ad signum prædestinationis.

Neque est dubium de istis operibus factis à prædestinato ex auxilio supernaturali gratiæ, quia nulli dubium est, hæc opera computanda esse inter effectus prędestinationis, siue prædestinatus, à quo fiunt, existat in gratia, siue in peccato, eò quod si existat in gratia, per illa opera meretur gloriam de condigno, vt definitur à Concilio Trident. sess. 6. cap. 16. Si verò existat in peccato, per illa opera impetratur vberiorem gratiam, cui per conuersionem respondeat, atque ita sunt effectus prædestinationis vt dispositiones remotæ, quare solũ dubitatur de istis bonis operibus factis solis viribus naturę.

Conclusio est, bona opera facta à prędestinato existente in gratia possunt esse effectus prædestinationis etiam per modum meriti, minimè verò si fiant à prædestinato in peccato existente. Prima pars probatur, quia ista opera possunt esse extrinsecè relata saltem virtualiter in Deum finem supernaturalem per actũ charitatis antecedentem, quo iustus retulerit se, & omnia sua in Deum, in quo casu ista opera erunt meritoria etiã de condigno vitæ æternæ, & consequenter erũt effectus prædestinationis.

Confirmatur, quia satis probabile est, huiusmodi opera, etiam seclusa ordinatione actuali, aut virtuali ad finem supernaturalem, esse meritoria de congruo gloriæ per solam ordinationem habitualem rationæ subiecti existentis in gratia.

Secunda verò pars conclusionis probatur, quia vt ex professo ostendemus infra art. 5. ista opera non sunt meritoria, nec impetratoria primæ vocationis ad gratiam, neque dispositiua ad illam, neque aliquo modo iuuant ad consequutionem gloriæ, ex tribus modis relatis.

Hæc secunda pars potest esse contra Vazq. quatenus docet. 1.2. disp. 190, ad omnia bona opera moralia ordinis naturæ esse necessariam gratiam per Christum, nam consequenter dici debet huiusmodi opera elicita à prædestinatis etiam peccatoribus esse effectum suæ prædestinationis: omisso tamen fundamento huius Auctoris, quod pertinet ad materiam de gratia. 14 *Vazquez*

Arguitur contra secũdam partẽ conclusionis, quia hæc opera conducunt, vt prædestinatus existens in peccato, consequatur gratiam, ergo sunt effectus prædestinationis: probatur antecedẽs ex illo axiomate communiter recepto à Theologis: *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.*

Respondetur negando antecedens, ad cuius probationem multa dicturi sumus infra art. 5. pro nũc autem sufficiat, illud axioma non esse intelligendum de faciẽte quod in se est viribus naturæ solis, sed de faciente quod in se est ex auxilio gratiæ, vt sensus sit, facienti quod in se est ex gratia vocationis, Deum non denegaturum gratiam iustificantem.

Sed objicies, hęc opera solis viribus naturę facta iuuant, vt prædestinatus existens in peccato faciliùs respondeat vocationi, ergo probatur antecedens, quia ex assuetudine, & frequentatione illarũ operationum facilitatur voluntas ad prosecutionem boni.

Respondetur negando antecedẽs, nec facilitas, quam adquirit voluntas peccatoris ex repetitione istarum operationũ, cõducit aliquid ad prosecutionem boni supernaturalis ordinis, nam facilitas istá est duntaxat ad prosecutionem boni ordinis naturę proportionati proprijs viribus; facilitas verò, quę iuuat vt voluntas expeditiùs conetur ad prosecutionẽ boni ordinis supernaturalis, tota prouenit ex gratia, qua pręuenitur sicut maior, vel minor intensio visionis Dei in patria nõ prouenit ex maiori, vel minori perspicacitate naturali, sed ex maiori, vel minori lumine gloriæ.

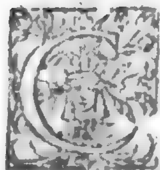
Et si

Et si denique obijcias, saltem conducunt ista opera ad impediendũ noua peccata, ergo ex hac parte iuuant saltem vt remouens prohibens, vt Deus conferat gratiam.

Respondetur negando consequẽtiam, quia habere plura, aut pauciora peccata, non obest, nec prodest, vt Deus conferat gratiam primæ vocationis efficacis, August. vt ostendemus infra ex August. lib. 1o. ad Simplicianum, quæst. 2.

DVBIVM V.

Vtrùm peccata prædestinati sint effectus prædestinationis illius?



CONCLVSIO est negatiua, & adeò certa, vt op- 15 positum sit error, & probatur, quia de fide est peccatum non esse effectum Dei, vt definitur in Concilio Arausicano, canon. vlt. & Trident. sessio. 6. can. 6. ergo non est effectus prædestinationis: probatur consequentia, quia effectus prędestinationis est effectus Dei, quod patet ex auctoritate D. August. lib. de prædestinatione Sanctorum, cap. 10. dicente, August. *Deum prædestinasse, quæ ipse erat facturus*. Ex quo infert discrimen quod versatur inter præscientiam, & prędestinationem, quia Deus præscit etiam illa, quæ ipse non facit, vt peccata; non verò prædestinat nisi ea, quæ facit, tùm etiam ratione, quia prędestinatio includit saltem in obliquo voluntatem efficacem eius, quod per prædestinationem ordinatur, ergo res per prædestinationem ordinata est effectus illius voluntatis, & consequenter effectus Dei, quia non aliter quam per voluntatem operatur.

Cõfirmatur primò ex auctoritate sanctorum Patrum absolutè asserentiũ peccata non esse effectus prouidentiæ diuinæ, ita Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus, Gregor. Nissen. 8. Philosophiæ cap. vlt. Damasc. 2o. de fide, cap. 25. & 29. D. August. lib. 1. de ordine, Theodoret. lib. 6. de Gręcarum affectionũ curatione, & alij. Dionys. Gre. Ni. Damasc. August. Theod.

Confirmatur secundò ratione, quia repugnat peccatum esse medium vtile ad consequutionem gloriæ, ergo etiam repugnat quod sit effectus prædestinationis: probatur consequentia, quia effectus prædestinationis sunt media illa, quę per prędestinationem ordinantur ad finem prædestinati, hoc est, ad gloriam, & antecedens probatur, quia peccatum natura sua contrariatur glorię, ergo non potest esse vtile ad illam.

Et si dicas, quod quamuis peccatum, vt est culpa, nullam habeat vtilitatem ad gloriam, tamen quatenus est occasio vt prædestinatus resurgat humilior, iam nõ sibi, sed soli Deo fidens, esse maximè vtile ad perseuerandum in gratia, atque ita posse per prędestinationem ordinari ad gloriam, ad eum modum, quo D. Bonauent. in 2. dist. inct. 36. art. 1. quæst. 1. Scotus, dist. 37. Cartag. in lib. 2. Reg. c. 12. & Canus lib. 1. de locis. c. 4. ad 5. & 7. docent peccatum posse esse effectum Dei, non quatenus peccatum, sed quatenus alterius peccati pœna. D. Bon. Scotus. Cartag. Canus.

Sed contra hoc est, quod peccatum, in quod incidit prędestinatus, vt consistit in actum à peccati effectibus, in tantum est occasio, vt humilior, & cautior euadat, in quantum est auersio à Deo, sed vt sic non potest esse effectus prędestinationis, ergo minor patet, quia auersio à Deo est ipsa essentialis ratio peccati, cuius nec Deus, nec prędestinatio potest esse causa; & maior probatur, quia ideo pœnitẽs dolet de peccatis commissis, quia scilicet ratione illorum videt se auersum fuisse à Deo, nec exemplum iuuat, quia quamuis peccatum ratione nocumẽti illati, possit habere rationem pœnæ, minimè tamen si consideretur secundum se, & vt habet rationem malitię, vt docent D. Thom. 1. 2. q. 87. art. 2. ad 2. & eius discipuli. D. Tho.

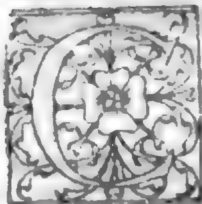
Contra conclusionem omissis argumentis ad probandum Deum posse esse causam peccati (quæ nõ sunt huius loci) potest obijci locus D. Paul. ad Roman. 8. D. Paul. ad Ro. 8. *Diligentibus Deum, omnia cooperãtur in bonum; his, qui secundum propositum vocati sunt Sancti.* Adiuncta explicatione D. Thom. & D. Ansel. asserentibus peccata, etiam prędestinatorum, cooperari ad eorum salutẽ, quod etiam docuit D. August. lib. de correptione, & gratia, c. 9 Anselm. August. dicẽs: *Vsque adeò prorsus omnia, quæ prædesti-*

destinatis eueniant cedere in bonum eorũ, vt si quando deuiant, & exorbitant, etiam hoc ipsum illis faciat proficere in bonũ, quia humiliores redeunt atque doctiores. Et certè negari non potest peccata crucifigentium Christum fuisse ordinata in reparationem generis humani, & peccata tyrannorum ad gloriam Martyrum, & propagationem Euangelij.

Respondetur, illam propositionẽ D. Pauli solùm comprehendere ea, quibus non repugnat in bonum ordinari, & ita non includere peccata, nec sancti relati in argumento docent oppositum, quia intelligẽdi sunt non de peccato ipso, sed de permissione peccati, quæ cum bona sit, & à Deo volita, potest ad salutem prędestinati ordinari, vt videbimus dubio sequenti de permissione peccati Iudæorum, & tyrannorum.

DVBIVM VI.

Vtrùm permissio peccati possit esse effectus secundum substantiam prædestinationis.

16 ONCLVSIO est affirmatiua, & communis inter discipulos D. Thomæ; Bañez in hoc articulo, Zumel conclus. 7. Molina, disput. 3. Suarez lib 3. de prædestinatione, capit. 8.

Bañez. Zumel. Molina. Suarez.

Ratio autẽ à priori est, quia permissio peccati potest esse à Deo, primò volita ex vi decreti prædestinationis, & voluntatis beatificandi prædestinatum, ergo potest esse effectus prædestinationis secundum substantiam: consequentia patet, & antecedens probatur, quia potest esse volita ea intentione, & fine vt prædestinatus occasione illius feruentior, & humilior resurgat, maioremque gratiã, & gloriam habeat, quod satis clarè docuit D. August. lib. de natura, & gratia, cap. 28. in principio, his verbis *Non itaque dicitur homini, necesse est peccare, ne pecces; sed dicitur homini; deserit aliquantulum Deus, vt scias non tuum, sed eius esse, & discas superbus non esse.* Et lib. 14. de ciuitate, cap. 13. *Audeo dicere superbis esse vtile cadere in aliquod apertum, & manifestum peccatum, vnde sibi displiceant, qui sibi iam placendo ceciderant, salubrius enim Petrus sibi displicuit, quando fleuit, quàm sibi placuit, quando præsumpsit.* Et in ejus confirmationem adducit illud Psalmi 82. *Imple facies eorum ignominia, & quærent nomen tuum Domine.* Et lib. de natura, & gratia, cap. 24. expressè affirmat, Deum permisisse peccatum Dauidis, vt illa conturbatio esset ei quodammodo medicinalis contra superbiam. *Dixerat enim in abundantia sua, non mouebor in æternum, & sibi tribuebat, quod à Domino habebat, quare ostendendum ei fuerat, vnde haberet, vt reciperet humilis, quod superbus amiserat.* Et denique lib. 21. de ciuitate, cap. 24. explicans illud ad Roman. 11. *Omnia conclusit in infidelitate* (inquit) *Deum permisisse prædestinatos ex Iudæis, & Gentibus incidere in peccatum infidelitatis, vt de amaritudine illius pœnitendo confusi, & de dulcedine diuinæ misericordiæ credendo conuersi dicant illud Psalmi 30. Quam magna multitudo dulcedinis tuæ Domine, quam abscondisti timentibus te.* Et idẽ docẽt D. noster Damascen. lib. 20. fidei, D. Tho. Anselm. & Glossa ordinaria in illum locum Pauli, ad Roman. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Et D. Bernard. serm. 20. super Psalm. qui habitat, & Gregor. Nissen. 8. Philosophiæ, cap. 7.

Augus. Psal. 82. Psal. 30. Damas. D. Tho. Ansel. Bernar. Gregor. Nissen.

Et confirmatur, quia permissio, qua reprobo permittitur peccare, est primò volita à Deo propter bonum prædestinatorum, & ex vi electionis illorum ad gratiam, & gloriam, ergo etiam permissio, qua ipsemet prædestinatus peccare permittitur, consequentia patet ex paritate rationis, & antecedens probatur ex illo Rom. 11. vbi loquens Paulus de Iudæis reprobis, & eorum peccato, inquit. *Nunquid sic offenderunt, vt caderent? absit. sed eorum delicto salus gentibus, vt illos æmulentur, quod si delictum eorum diuitiæ sunt mundi, &c.* Ac si diceret, finem quem Deus intendit in permissione peccati Iudæorum non fuisse eorum ruinã, sed salutem populi electi, vt, scilicet, exẽplo

Paul. Roman. 11.

plo casus populi Iudaici cautior euaderet, & in gratia adquisita proficeret.

August. Deinde probatur ex August. super illud Psalm. 57. *Lætabitur iustus, cum viderit vindictam: manus suas lauabit in sanguine peccatoris*, vbi ait: *Iustus, qui videt vindictam peccatoris, proficit ipse, & mors vnius valet ad vitam alterius.* Hactenus Augustin. Si ergo ita est in executione, vt permissio peccati reprobi conducat ad salutem prædestinati, ita erat ordinatum in mente diuina per modum intentionis ab æterno. Fauet etiam D. Augustin. lib. de gratia, & libero arbitrio, cap. 20. qui ex illis verbis Dauidis ad suos volentes occidere Semei, eò quod malè dicebat Regi. *Dimittite eu, vt maledicat iuxta præceptum Domini, si fortè respiciat Dominus afflictionem meam.* Et infert Diu. August. Deum permisisse illud peccatum Semei propter exercitium patientiæ, & humilitatis Dauidis.

August. 2. Re. 16 August. Ambro.

Confirmatur secundò ex Ambrosio, oratione de fide resurrectionis, affirmãte Deum permisisse peccatũ D. Petri propter bonum aliorum prædestinatorum, his verbis: *Ipsa enim tentatio documenti fuit ad salutem, vt discamus non contemnere carnis infirmitatem, ne contemnentes tentemur: si enim Petrus tentatus est, quis præsumat se non posse tentari?* Et infra: *Haud dubium, pro nobis tentatus est Petrus.* Et idem docet D. Leo Pap. sermone quodam de passione Domini, & Gregorius homil. 21. in Euangelia, vbi dicit lapsum D. Petri fuisse à Deo permissum, *vt in sua persona disceret aliorum misereri, qui aliorum pastor futurus erat.* Pro quo etiam potest considerari illud 1. ad Timoth. 1. *Quos tradidi Sathanæ, vt discant non blasphemare.*

D. Leo. Gregor. 1. ad Ti.

Vazquez Huic argumento respondet Vazquez hic disput. 93. cap. 1. num. 14. Deum nõ voluisse ex primaria intentione suæ voluntatis permittere peccata propter huiusmodi bona, sed propter alium finem communis prouidentiæ, viso tamen peccato, & sumpta ex eo occasione ordinasse talem permissionem in bonum prædestinatorum.

Et ad loca Scripturæ sacræ, & sanctorum Patrum dicit intelligenda esse, non de fine permissionis propriæ, sed vulgari modo vocando finem permissionis, quoduis bonum, ex eius occasione quomodocumque secutum, etiam ex secundaria Dei intentione, quia talia bona nõ sunt volita à Deo eodem actu, quo est volita ipsa permissio ante visionem peccati, sed alio actu distincto præsupponente peccati visionem, & consequenter voluntatem permittendi, & adducit pro se August. lib. 11. de Genesi, ad litteram, cap. 20. vbi quærit, quare creauit Deus Dæmonem, quem malum futurum præsciebat, & respondit ideo esse, quia cum sciret eum ad hoc propria voluntate malum futurum, vt bonis noceret, creauit eum ad hoc, vt de illo bonis prodesset: ex quo infert iste auctor in sententia August. prius Deum vidisse inuidiam Diaboli erga Sanctos, & deinde decreuisse per aliam voluntatem, quod Sancti proficerent ex eius tentatione. August.

Sed contra hanc solutionem facit regula D. August. qua dicitur verba sacræ Scripturæ esse intelligenda propriè, quãdo ex eo nullum sequitur absurdum, sed ex hoc quod loca sacræ Scripturæ adducta intelligantur de fine proprio, eo modo, quo actus diuinæ voluntatis possunt habere finem, nullum sequitur absurdũ, vt constabit ex solutionibus argumentorum, ergo. August.

Confirmatur vrgentiùs, quia ista bona prædestinatorum sequuntur ex permissione, primò volita à Deo, ergo in ipsa voluntate permittẽdi includitur intentio istorum bonorum: consequentia est euidens, quia aliàs bona illa sequerentur à casu, & fortuitò respectu illius voluntatis, quod dici non debet, & antecedens probatur ex D. Paul. ad Rom. 9. dicente, *Deum sustinuisse in multa patientia vasa iræ apta in interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam*: ergo manifestatio gratiæ Dei in prædestinatis est sequuta ex primaria Dei intentione, & permissione peccati reproborum. Paul. ad Rom. 9.

Dices hanc ostensionem gratiæ, & misericordiæ Dei erga prædestinatos non consistere in aliquo fructu gratiæ, & gloriæ proueniente in ipsis ex tali permissione, vt primò volita, sed consistere cũtaxat in hoc, vt prædestinati cognoscãt, & laudent Dei liberalitatem erga eos, quia sibi non denegauit auxilia efficatia, quæ denegauit reprobis.

Sed contrà, quia hæc cognitio, & laus

est formaliter, & intrinsecè meritoria augmenti gratiæ, & gloriæ, ergo si permissio est volita primaria Dei intentione propter huiusmodi cognitionem, & laudem, erit etiam volita propter tale meritum; & consequenter sicut ex eo quod permisit Deus peccatum reprobi eo fine, vt prædestinatus cognoscat misericordiam Dei erga illum, non sequitur quod velit peccatum ipsum, vt idē Vazq. fatetur, ita ex eo quod permittat peccatum, siue reprobi, siue prædestinati ipsius eo fine, vt prædestinatus cognoscat misericordiam Dei, & illam laudet meritoriè, & feruentiùs doleat de peccatò, non sequitur quod Deus velit peccatum ipsum: & certè si Deus potest velle permittere peccatum, vt prædestinatus cognoscat, & laudet misericordiam Dei, non est cur non possit velle ipsam permissionem, vt prædestinatus à peccato resurgat, & pœniteat. *Vazquez*

Dices cum Vazquez num. 15. esse disparem rationem, quia vt prædestinatus resurgat, & pœniteat, necessariò præsupponitur peccatum, & lapsus tanquā materia necessaria pœnitentiæ, & tanquam terminus à quo resurrectionis, & conuersionis, & ita qui vult conuersionē, & pœnitentiam alicuius, antequam videat eius lapsum, & peccatum, cogitur velle peccatum ipsum, & lapsum, sine quo talis pœnitentia haberi non potest; at verò vt cognoscat liberalitatem Dei erga illum, non requiritur peccatum vt materia, nec vt terminus à quo, ex quibus misericordia, & liberalitas Dei ostendatur, quia potest sufficienter ostendi, ex sola permissione, vt condistincta à peccato. *Vazquez*

Sed contrà, nisi prædestinatus videat peccata reproborum, nō potest cognoscere fuisse illis denegatam gratiam efficacem, & sibi concessam, ergo non ex sola cognitione permissionis, sed ex cognitione etiam peccati prouenit, quod prædestinati cognoscant, & laudent Dei misericordiam erga eos, ergo peccata ipsa sunt materia necessaria ad huiusmodi cognitionem.

Dices vltimò cum Vazquez, num. 16. quod quanquam ita sit in hac vita ratione status, satis tamen est quod in alia vita illam cognoscant, & laudent ex præcisa cognitione permissionis peccati reproborū, cuius naturam potest ei ostendere Deus.

Sed contrà, quia finis intentus à Deo in prædicto loco Pauli est cognitio illa, quæ habetur à prædestinatis in hac vita, vt colligitur ex verbis antecedentibus, ibi, dicit enim Scriptura Pharaoni: *In hoc ipsum excitaui te, vt ostendam in te virtutem meam, & annuntietur nomen meum in vniuersa terra*: Ergo si in hac vita non potest Deus ostendere prædestinatis diuitias misericordiæ suæ, nisi ostendendo illis peccata reproborum, consequens est quod huiusmodi peccata sint etiam necessariò requisita ad talem ostensionem. *Ad Ro. 9*

18 Oppositum docet Vazquez loco citato, asserens permissionem peccati non posse esse effectum prædestinationis secundum substantiam: cuius fundamentum est duplex. Primum, auctoritas D. August. lib. de prædestinatione Sanctorum, c. 10. vbi definiens prædestinationē dicit, *esse præparationem gratiæ, & beneficiorum Dei*. Ex quo sic arguit, permissio peccati non est gratia, nec beneficium Dei, sed potius est negatio gratiæ, & beneficij, ergo non est medium præparatum per prędestinationem, & consequēter non est effectus illius. *Vazquez* *August.*

Sed certè ratio hæc leuis est, nā quamuis permissio secundum se sumpta sit carentia gratiæ, & beneficij efficacis, tamē vt ordinata per pœnitentiam ad maiorem humilitatem, habet rationem doni gratuiti, quod optimè potuit cadere sub Christi merito.

Sed objicies, quod sequitur posse prædestinatum petere à Deo, vt illum peccare permittat eo modo, quo per suā prouidentiam disposuit sibi profuturum ad maiorem gratiam, & gloriam, quod est absurdum, & contra illam petitionem Dominicæ orationis, *Et ne nos inducas in tentationem*. Sequela probatur, quia licitum est nobis orare Deum, vt concedat nobis ea, quæ nobis Christus meruit, & quæ ad maiorem nostrā gratiam, & gloriam conducunt.

Respondetur negando sequelam, non enim sunt à nobis postulanda, nisi ea media prædestinationis, quæ sine peccato nostro possunt obtineri; nam peccatum appeti non debet, etiam vt occasio maioris boni, ex doctrina D. Paul. ad Roman. 3. contra errorem quorumdam putantiū *Paul. ad Rom. 3.*

bonum

bonum esse assiduè peccare, vt Deus assiduè remittat, & gloriosior fiat ex nostra iustificatione.

Et si objicias istum non postulare peccatum, sed permissionem peccati; nec postulare illam secundum se, sed vt est bona illi, & vt est effectus prædestinationis.

Respódetur virtualiter postulare peccatum ipsum, nam qui petit non prohiberi malum à se ipso faciendum, virtualiter petit operationem ipsam peccaminosam.

Objicies, non sequitur quod Deus velit peccatum virtualiter, & indirectè ex eo, quod directè velit non prohibere illud; ergo similiter non sequitur, quod nos velimus peccatum eò, quod nos directè velimus non prohibere.

Respondetur esse disparem rationem, quia Deus non tenetur vitare, ne peccata fiant ab hominibus, & ideo licèt non prohibeat, non dicitur velle illa, quia vt effectus omissionis sit voluntarius, requiritur quod omittens possit, & teneatur non omittere, vt docet D. Thom. 1. 2. quæst. 6. artic. 3. in corpore; at verò nos tenemur prohibere ne peccata fiant à nobis. D. Tho.

Et si denique objicias, licitum est nobis appetere martyrium; ergo saltem est licitum appetere permissionem peccati alieni: patet consequentia, quia martyrium consequi non potest sine peccato tyranni.

Respondetur, non licere viro Christiano optare martyrium absolutè, nisi supposita persecutione tyranni, priùs visa, eatamen supposita potest licitè illud appetere præcisè quantū ad passiuam tormentorum, & mortis tolerantiam, abstrahendo ab actiua inflictione eorum, sicut Christus complacuit in propria passione, & morte, & displicuit illi peccatum crucifigentium, vt docet D. Thom. 3. part. quæst. 47. art. 6. ad tertium argumentum. D. Tho.

19 Secundum fundamentum huius sententiæ est, quod nullo modo potest permissio peccati esse prædestinationis effectus secundum substantiam, nisi vt volita propter pœnitentiam tanquā propter finem prius volitum, sed antequam Deus videat prædestinari peccatum, nō potest efficaciter velle eius pœnitētiam; ergo nec antequam velit permittere, potest velle pœnitentiam: consequentia est euidens, & maior patet, quia permissio non potest conducere ad gloriam, nisi prius ordinetur ad pœnitentiam, tanquam ad medium proximius, quare vt sit volita à Deo propter gloriam, debet esse prius volita propter pœnitentiam: minorem, in qua est difficultas, probat Vazquez testimonio D. Damasceni, lib. 2. de fide, cap. 29. vbi docet correptionē, & pœnitentiam, & medicinam, & alia bona ex peccato occasionata, non placere Deo ex primaria, & antecedenti voluntate, hoc est, ex seipso, sed ex secundaria voluntate, ablata iam occasione peccati ex parte nostra, & consequenter supposita voluntate permittendi. Damasc.

Confirmatur ex illo Sapient. 1. *Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione viuorum, sanabiles enim fecit nationes orbis terrarum, & non est apud Deum medicamentum extermínij.* Hoc est, ex primaria Dei voluntate non esse præparata medicamenta spiritualia contra morbos animæ, iuxta expositionem D. Cyrilli; ergo Deus ex se ipso, & primaria sua intentione antequam videat peccatum nostrum, non vult pœnitentiam, quin potius quantum est ex se, vult pœnitētiam non esse, nec homines ea aliquando indigere. Sap. 1. Cyrill.

Cōfirmatur secundò, quia si Deus ex se ipso vellet absolutè, & efficaciter pœnitentiam D. Petri, antequam videret eius peccatum futurum, cogeretur, non solùm velle permittere, sed etiam velle peccatum ipsum, sed consequens est absurdum, ergo & antecedens; absurditas consequentis patet ex D. Augustino, lib. 2. confessionum, cap. 3. & D. Thom. 2. 2. quæst. 106. artic. 3. ad 5. optare miseriam alterius ex intentione subleuandi eam, crudelis esset, & maleuola beneficentia: sequela verò probatur, quia ex Aristot. 3 Ethicorum, cap. 1. non potest ex intentione finis eligi medium remotum, nisi præuia electione mèdij proximioris, ratione cuius medium remotum est vtile ad finem: ergo cum permissio peccati non possit esse vtilis ad pœnitentiā prius volitam, nisi mediatè peccato, tanquam materia necessaria pœnitentiæ, non potest eligi à Deo, nisi peccatum etiam eligatur. August. D. Tho. Aristot.

Tùm

Tū secundò, quia intentio efficax finis virtualiter inuoluit volitionem eorum, quæ ad illius consecutionem necessaria sunt, ergo qui vult efficaciter pœnitentiam, antequam videat peccatum, virtualiter vult peccatum, sine quo pœnitentia haberi non potest; nam quamuis volitio pœnitentiæ non sit volitio peccati, sed potiùs sit volitio destructionis illius, quia tamē destrui non potest, nisi quod est, ideò nisi peccatum supponatur esse in illa volitione pœnitentiæ, debet includi volitio illius, vt destrui posit.

Confirmatur tertiò, quia si ante visionem peccati à me commissi velit Deus meam pœnitentiam, sequeretur me potuisse licitè peccare, quod implicat: probatur sequela, quia quandiu perseuerat bonitas intentionis, non potest electio esse mala, præcipuè si sit medium omnino necessarium, & sine quo talis finis consequi non potest, eo enim ipso quod electio mala esset, vitiaret intentionem, sed peccatum est mediū necessarium ad pœnitentiam priùs volitam, ergo licitè posset eligi, aut vitiaretur intentio Dei.

20 Huic argumento potest responderi, primò cum Suarez loco citato, num. 19. negando maiorem, si intelligatur de volitione absoluta, & efficaci pœnitentiæ, nam vt Deus permittat peccatum, verbi gratia, D. Petri, ex intentione efficaci dandi illi gloriam, & vt ex vi huius intentionis ordinet talem permissionem ad consecutionē illius finis, satis est quod pœnitentia sit priùs volita volitione inefficaci, & conditionata, hoc est, si Petrus ea indiguerit: & iuxta hanc doctrinam facilis est solutio ad omnes confirmationes, in quibus supponitur necessarium esse ad hoc, vt permissio conducat ad gloriam, & sit effectus prædestinationis, quod pœnitentia sit priùs volita, ex prædefinita, & efficaci voluntate ante permissionem, & visionem peccati; quā solutionem tenentur adhibere omnes illi Auctores, qui quamuis nobiscum sentiant permissionem peccati esse effectum prædestinationis, existimant tamē propter inconuenientia adducta in hoc secundo fundamento, pœnitentiam, martyrium, ac cætera bona, quæ existere nequeunt, nisi supposito peccato, nō posse esse volita à Deo efficaci, & absoluta voluntate, nisi supposita permissione, & visione peccati, quia ista non sunt bona absolutè, & simpliciter per se amabilia, nisi supposita culpa, & peccato. Quibus fauet Zumel. 1. part. quæst. 22. art. 4. quæstione vnica, in solutionibus argumentorum contra quartam conclusionem, & 1.2. quæst. 79. art. 1. ad 3. dicens, Deū non prædefinisse absolutè, & efficaciter redemptionem generis humani per passionem Christi, nec patientiam Martyrum, quousque vidit peccata Iudæorum, & tyrannorum. *Zumel.*

Suarez.

Sed certè durum satis videtur, & contra loca sacræ Scripturæ supra adducta, vniuersaliter asserere non posse Deum velle permittere peccatum propter aliquod bonum prius efficaciter intentum, quod sine peccato obtineri non potest: & quamuis hoc possemus pluribus exēplis conuincere, sufficiant duo. Primum est, quia vt vidimus ex Paulo ad Rom. 9. ostensio illa diuinæ misericordiæ erga prædestinatos intenta à Deo ex permissione peccati reproborum obtineri non potest sine eorum peccato.

Secundū, peccatum occidentiū Christum, quod negari non potest, fuisse à Deo permissum propter salutem, & reparationem hominum priùs intentam, ad quam passio Christi ordinabatur vt medium, nam cum in omnium sententia Christus fuerit prædestinatus Redēptor in carne passibili, statim ac Deus vidit peccatum primi parentis, & Christus ob suam impeccabilitatem, & innocentiam pati non posset iustè, sed maximo occidentium peccato, necessarium fuit permittere illud, vt finis redemptionis obtineretur. Dicere verò Christum non fuisse prædestinatum Redemptorem, statim ac vidit peccatum Adami, sed postea viso peccato crucifigentium, & visa Christi morte, præterquam quod tollit à passione Christi rationem medij ad reparationem generis humani, quod cōtra omnium Theologorum sententiam est, videtur implicationē inuoluere, eò quod cum peccatum illud occisionis Christi supponat ipsum Christum vt obiectum, in quod committitur, necessarium debet supponere illum, vt omnino passibilem, & consequenter vt Redemptorem.

Quare aliter respondetur ad secūdum fundamentum negando minorem, ad cuius

Damasc. cuius probationem dico D. Damascenum, quando ait correctionem, & punitionem non esse de primaria Dei intentione, sed ex secundaria viso peccato nostro, solùm velle non permittere mala Deum ea intentione vt puniat, & corrigat, quia hoc derogaret diuinæ bonitati, vt ostendemus agentes de reprobatione, non autem negare, quod Deus permittat peccata sæpissimè propter alia bona nostra, cum potiùs id doceat expressè pluribus locis eiusdem capitis; inquit enim D. Damascen. ibi: *Nonnunquã permittit Deus homines incidere in malum pœnæ, aut culpæ ad priuatam ipsorũ, aut aliorum vtilitatem.* Et infra: *Interdum permittitur aliquem in turpem actionem incidere ad emendationem interioris affectus.* Et ponit exemplum in D. Petro, qui permissus est ter Dominum negare.

Et eodem modo respondetur ad primam confirmationem.

Ad secundam confirmationem nego sequelam, ad cuius primam probationẽ negãda est consequentia, quia peccatum non habet rationem medij ad pœnitentiam, tantùm enim abest vt sit vtile ad eam, quod potiùs quantum est ex se, est impeditiuum illius, adeò vt etiam repugnet ad eam ordinari ab extrinseco, sicut ad gratiam, & gloriam, vt supra ostendimus.

Ad secundam probationem eiusdem sequelę dico non esse necessarium, vt qui vult efficaciter aliquem finem, velit omnia ea, quæ quomodocumque ad consecutionem illius requiruntur; sed satis esse velit ea, quæ si ipse præstet sufficienter, consequetur finem. Constat autem Deum sola permissione posse obtinere effectum, quem intẽdit absque eo, quod velit peccatum; nam ipse scit peccatum infallibiliter futurum ex sua permissione, & ita vt eueniat effectus, nihil aliud requiritur ex parte sua, quàm quod permittat peccatum fieri.

Ad tertiam confirmationem nego sequelam, & ad probationem iam negauimus peccatum esse medium ad pœnitentiam, & licèt permissio illius habeat rationem medij ex diuina ordinatione, adhuc non est nobis licitum eam eligere propter rationem traditam in solutione ad primum fundamentum.

21 Sed contra hanc solutionem sunt aliquæ difficultates, prima est, quod pœnitentia est punitio, & correctio quædam peccati, ergo non potest esse finis permissionis.

Respondetur, si pœnitentia consideretur præcisè vt est correptio culpæ, & reparatio gratiæ amissæ, non potest esse finis permissionis, quia absolutè maius bonum est integritas absque peccato, quàm sola peccati reparatio; vnde malè ageret medicus, qui optaret alicui infirmitatem, aut illam permitteret eò solùm, vt ei restitueret salutem amissam; & qui optaret sibi laborem ob solam requiem ab illo; cum absolutè fuisset meliùs molestia laboris caruisse. At verò si pœnitentia consideretur vt habet adiuncta alia bona excellentiora, quàm erant illa, quæ præcesserant peccatum, scilicet maiorem feruorem, & humilitatem, ac ostensionem diuinæ misericordiæ, potest optimè esse finis permissionis; sicut etiam medicus potest prudenter optare infirmitatem amici, vt sua artis peritia restituat ei salutem firmiorem, quàm antea habebat.

Sed objicies, maius malum est peccatum, quàm sit bona pœnitentia etiã hoc modo considerata, & quàm sit bonum martyrium, ergo non potest Deus velle permittere peccatum propter pœnitentiam, vel martyrium: patet consequẽtia, quia tunc tantùm sapienter permittitur malum, quando bonum quod ex eo elicitur, est maius, quàm bonum, quod per tale medium aufertur; & antecedens probatur, quia bonũ quod aufertur per malum culpæ, est maius, quàm quodcumque bonum creatum, cum malum culpæ auferat ab anima bonum infinitum, vnde remotio peccati erit melior, quàm positio illius boni, quod ex positione peccati occasionatur, vnde erit amabilior, nam si peccatum vincit in malitia bonitatem pœnitentiæ, & martyrij, prohibitio talis peccati vincet in bonitate ipsam pœnitentiam, & martyrium.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem dico cum Caietano, 1. part. quæst. 22. art. 2. circa solutionem ad 2. & Ferrara. 3. contra gentes. cap. 71. §. *Circa hoc vltimum dictum*, dub. 1. bona secuta occasione peccati esse meliora, quàm sit malum peccatum ipsum. Caiet. Ferrar.

Et si objicias peccatum habere infinitatem

tatem quandam ex eo, quod est contra Deum, vt docuit D.Thom.3.part.quæstion. 1. artic. 2. ad 5. ergo eius malitia excedit omnia bona ex eius occasione sequuta.

D.Tho.

Respõdetur peccatum in ratione mali moralis nullam habere infinitatem, quia eius grauitas sumitur ex obiecto, & circunstantijs, quæ non valent refundere in actum malitiam infinitam, & hac ratione potest eius malitia optimè excedi à bono occasionato, vt sit actus virtutis excellentioris, quàm sit illa, cui peccatum opponitur, & quamuis in ratione iniuriæ habeat quandam infinitatẽ, hoc est, peccatum est infinitum secundum quid, nihilominus multo maior fuit bonitas incarnationis, & redemptionis occasionata ex peccato hominum, & applicatio meritorum Christi, quæ fit per pœnitentiam, iuxta illud Pauli, *Vbi abundauit delictum, superabundauit & gratia.*

Paul.

22 Secunda difficultas est, quod ex suppositione decreti absoluti, & efficacis pœnitentiæ ante visionem peccati, sequitur necessaria futuritio peccati, quod dici nõ potest, ergo: probatur cõsequentia, quia ex vi illius decreti, & eius suppositione necessariò est futura pœnitentia, ergo cum hæc nequeat esse sine peccato prænio ex vi decreti pœnitentiæ, & ex præcisa suppositione illius, erit necessariò peccatum futurum.

Respondetur negando consequentiã, sed solùm sequitur, quod ex vi talis decreti sit necessariò ponenda permissio, vt medium necessarium ad pœnitentiam.

Sed objicies, peccatum non sequitur necessariò ad permissionem, nec pœnitentia ad peccatum, sed contingenter, & liberè: ergo cum pœnitentia sit necessariò futura ex suppositione prædefinitionis illius; & hæc supponat necessariò peccatum, non sufficit eligere permissionẽ ad peccatum, & pœnitentiam: patet consequentia, quia finis efficaciter intentus non potest efficaciter obtineri per medium inefficax.

Respondetur negando consequentiã, quia satis est, quod peccatum sequatur infallibiliter ex permissione, & pœnitentia ad peccatum supposita prædefinitione pœnitentiæ ad modum explicandum infra art. 6. nisi placeat dicere satis esse, quod posita permissione sciat Deus certò peccatum futurum, & quod posito auxilio efficaci sciat Deus infallibiliter futuram esse pœnitentiam, non quidem per scientiam mediam, sed per scietiam naturalem, vt dicemus suo loco.

Tertia difficultas est, quia inintelligibile videtur, quod possit Deus velle passionem Martyris, vel Christi, ante visionem peccati tyrannorum, quin simul velit actionem ipsam tyranni, cum actio tyranni sit causa per se illius passionis.

Respondetur, quod quamuis admittamus passionem Christi, aut Martyris, consideratam in esse physico, aut naturali, non posse esse volitam absolutè, & efficaciter sine visione, aut volitione persecutionis actiuæ, consideratam tamen moraliter, vt habet speciem martyrij, posse optimè esse volitam. Et ratio discriminis est, quod talis passio considerata in esse physico, & naturali pendet essentialiter ab actione inferente ipsam passionem, & ita qui vult passionẽ hoc modo, virtualiter vult actionem: at verò considerata moraliter non dependet essentialiter ab actione physica, à qua infertur, quia non habet ab illa speciem martyrij, sed ab actu interiori fortitudinis, & hoc modo potest passio exterior esse volita, quin simul sit volita ipsa iniusta actio, vt docet Diu.Thom.3.part. quæst.47.art.6.ad 3. quia persecutio actiua non est causa per se inferens ipsum actum internum fortitudinis, nec ipsam externam passionem in esse moris: nam causa per se, à qua infertur, est sola gratia, & donum Dei, iuxta illud ad Philippenses. 1. *Vobis donatum est pro Christo, non solùm vt in eum credatis, sed etiam vt pro illo patiamini.* Vnde ex tribus, quæ reperiuntur in martyrio, scilicet, actio iniusta tyranni, passio exterior recepta in martyre, & actus interior voluntatis, quo ipse martyr sustinet fortiter tormenta pro Christo, quamuis primũ non possit esse à Deo volitum, bene tamen secundùm, & tertium, etiam ante præuisionem primi.

D. Tho.

Ad Philip.1.

Vltima difficultas est, quod impossibilis est pœnitentia, nisi peccatum præcedat, ergo non potest intelligi volitio pœnitentiæ, nisi supposita visione peccati.

Respon-

Respondetur negando consequentiã, nam licèt ordine executionis ita sit, vt peccatum præcedat, ordine tamen intentionis potest pœnitentia esse prior, sicut prior est finis in intentione, quamuis in executione non sit possibilis, nisi per media.

DVBIVM VII.

Vtrum glorificatio sit effectus prædestinationis?

23 EXPLICATIS effectibus prędestinationis pertinentibus ad ordinem naturæ, agendum est in hoc dubio, & sequentibus de illis, quæ pertinent ad ordinem gratiæ, & primò de glorificatione, quamuis sit in executione posterior: nomine autem glorificationis intelligimus non solùm gloriã, & eius consecutionem, verùm etiam omnia alia, quæ eam concomitantur, & consequuntur.

D. Tho. Conclusio est affirmatiua, & communis D. Thom. hic, & art. 8. & omnium scholasticorum in primo distinct. 40. & 41. quæ videtur conuinci ex illo ad Roman. 8. *Quos prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iustificauit; quos autem iustificauit, illos & glorificauit.* Vbi inter effectus prædestinationis numerat Paulus glorificationem. Rom. 8.

Dices locum illum intelligi de gloria quadam accidentali huius vitę per famã, & bonum nomen, cui consonat antiqua lectio, vbi loco, *glorificauit*, legebatur, *magnificauit*.

Sed contra hoc est, quod Paulus loquitur de gloria, quæ præparatur electis per prædestinationem; sed hæc gloria accidentalis huius vitæ non datur omnibus prædestinatis, & reperitur in multis reprobis, ergo non loquitur de illa Paulus.

Dices secundò intelligi de adoptione per charismata, & dona, vt exponunt Chrysostomus, & Theophylatus, & Eucumenius: sed contra hoc potest obijci eos loqui de adoptione perfecta, quæ fit in gloria per gratiam consumatam, non autem de adoptione inchoata per gratiam viæ, quia de hac iam fuerat Paulus locutus nomine *iustificationis*.

Sed probatur conclusio ratione, quia glorificatio est effectus gratiæ, & meritorum, ex D. Thom. hic art. 5. dicente, *gratiam, & bona opera esse causam meritoriam gloriæ.* Sed gratia, & merita sunt effectus prædestinationis, vt videbimus dubio sequenti, ergo etiam glorificatio: probatur consequentia, quia quod est causa causæ, est causa causati; & certè cũ glorificatio sit effectus Dei, debet cadere sub aliqua illius prouidentia, non naturali, nec supernaturali communi omnibus, vt patet, ergo sub speciali, quæ est prædestinatio. D. Tho.

Hæc conclusio est contra Durandum in 1. dist. 41. quæst. 2. docentem gloriam non esse effectum prædestinationis, cuius fundamentum est, quod prædestinatio non est de fine, sed de medijs, quibus finis consequitur, ergo cum gloria sit finis, & non medium, non est effectus prædestinationis: probatur antecedens, quia prouidẽtia, cuius pars est prędestinatio, non est de fine, sed de medijs. Duran.

Et potest confirmari, quia prædestinatio supponit voluntatem dandi gloriam, vt nunc suppono dicendum infra art. 4. ergo gloria est futura ex vi huius voluntatis, & non ex vi prædestinationis.

Confirmatur secundò ex definitione prædestinationis tradita à D. August. dicente, *esse præparationem bonorum gratiæ*, sed gloria non est gratia, ergo non est præparata per prędestinationem, nec effectus illius. August.

Respondetur, prædestinationem esse quodammodo de fine, scilicet, prout in executione est; nam cum prædestinatio sit de medijs, non vtcumque, sed de inferentibus finem, eò ipso quod finis, & eius consecutio sint effectus mediorum, debent etiam esse effectus prædestinationis, à qua media causantur sub illa ratione, iuxta regulam traditam in probatione conclusionis, sicut propter eandem rationem sanitas, quæ est finis artis medicinalis, est etiam effectus eiusdem artis, quia medicina applicat effectiuè media, quibus sanitas causatur, nisi placeat dicere

dicere alia via, gloriam non esse volitam per electionem hominum, & per prædestinationem, vt finem vltimum, sed tanquam medium ad ostensionem attributorum Dei.

Ad primam confirmationem respondetur, quod quamuis glorificatio radicaliter sit futura ex vi solius voluntatis dádi gloriam per modum intentionis, proximè tamen, & in executione est futura ex vi prædestinationis ordinantis media.

Ad secundam confirmationem dico, nomine gratiæ non intelligi ab August. gratiam propriè, & in rigore, vt distinguitur à gloria, & à natura, sed latè vt cóprehendit quidquid non est debitum titulo creationis.

DVBIVM VIII.

Vtrùm iustificatio sit effectus prædestinationis?

24 VO sunt certa, & alterum maximè controuersum. Primò certum est, iustificationem, quæ nullo modo interrumpitur, sed vsque ad finé vitę perseuerat, esse prędestinationis effectum secundum substantiá, & idem est de gratia ipsa iustificante, & operibus bonis meritorijs, & dono perseuerantiæ, vt cum D. Thom. docet cómmunis opinio hic, paucis exceptis, quos referemus dubio sequenti, existimantibus solam gloriam esse effectum prædestinationis. Ratio autem huius doctrinę desumi potest ex Paulo ad Roman. 8. *Quos prædestinauit, hos & vocauit; & quos vocauit, hos & iustificauit.* Vbi ponderandum est, D. Paulum non dixisse absolutè prædestinatos iustificari à Deo, sed dixit iustificari, quia prędestinati sűt; nam illa particula, *Et*, habet vim causalis, vt significetur prædestinationé fuisse causam talis iustificationis, quæ habet adiunctam glorificationem. *Rom. 8.*

Secundò certum est, iustificationem, & gratiam ipsam iustificantem, ac merita, quę per subsequens peccatum amittuntur, & mortificátur, esse effectus prædestinationis saltem vt restituta, & viuificata per pœnitentiam, siquidem maximè conducunt ad consecutionem gloriæ, quandoquidem quantitas gloriæ datur, non solùm secúdum proportionem vltimæ iustificationis, sed etiam secundum proportionem meritorum, & gratiæ collatæ per modum primæ gratiæ, quæ aliquando mortificata fuerunt per peccatum, & postea per pœnitentiam restituta sunt.

Difficultas verò est, an ista gratia, & merita interrupta, & mortificata, quæ postea per pœnitentiam reuiuiscunt, & restaurantur, sint effectus prædestinationis secundum substantiam, ita vt non sola eorum reparatio, & restitutio sit ex vi prędestinationis, verùm etiam eorum prima collatio, & productio, antequam per peccatum mortificarentur.

In qua re sit conclusio affirmatiua, & communis, quam ex professo prosequitur Suarez lib. 3. cap. 4. ratio auté à priori potest esse, quia ista gratia, & merita vt primò causata sunt à Deo, secundum proprias entitates dant ius ad gloriam re ipsa consequendam, siue sit ius iustitiæ, vt gratia data ex meritis, siue solùm hæreditatis, vt gratia data per modum primæ gratiæ, ergo sunt effectus prædestinationis secundum substantiam. *Suarez.*

Dices non dare tale ius, nisi vt viuificata, & reparata per pœnitentiam.

Sed contrà, quia pœnitentia non viuificat gratiam, & merita mortificata, quasi positiuè, dando illis vitam, & valorem, sed solùm remouendo prohibés, scilicet, peccatum, vt D. Thom. 3. part. quęst. 89. art. 5. nam causa per se talis vitæ, & valoris est passio Christi applicata ipsis meritis, & gratię, quę semper, etiam postquá per peccatum mortificata sunt, manent in diuina acceptatione: ergo antecedenter ad ipsam reparationem, & pœnitentiam habebant eundé valorem, & dabant idé ius in diuina acceptatione, quamuis eorum efficatia esset per peccatum impedita. Quod adhuc potest ampliùs explicari, nam valor meritorum non amittitur per peccatum, sed solùm impeditur eorum efficatia: ergo quod de facto causent gloriam, non prouenit ex noua reparatione per pœnitentiam, vt ex causa per se, sed pręcisè vt remouente prohibens. *D. Tho.*

Hæc

Vazquez Hæc conclusio est contra Vazq. disput. 93. cap. 3. cuius fundamentum est consequenter ad ea quæ dixit de permissione peccati, quod hæc gratia, & merita interrupta non sunt data prædestinatis ex intentione reparandi, & viuificandi ea per pœnitentiam, nam ad hoc deberet ex eadem intentione peccatum permitti, ergo non sunt data ex voluntate efficaci dandi gloriam propter illa; & consequenter non sunt effectus prædestinationis: consequentia patet, quia gloria non potest dari, nisi propter illa, vt reparata per pœnitentiam, siue talis reparatio sit causa per se, siue sola conditio.

Confirmatur, quia productio huius gratiæ, & restitutio illius, siue restauratio non sunt volita à Deo eodem actu, sed diuersis, ergo ex vi actus, quo est volita productio, non potest conducere ad gloriam: probatur consequentia, quia illa gratia non dat ius ad gloriam, nisi vt restaurata; & antecedēs videtur certum, quia voluntas dandi gratiam illam præcessit visionem peccati, quo erat mortificanda, sed voluntas viuificandi eam supponit necessariò visionem peccati, quo mortificatur: ergo sunt diuersæ voluntates.

Huic argumento satis responsum est supra dubio 6. iuxta quam doctrinam nego antecedens, quia illa prima voluntas dandi illam gratiam electis, extenditur etiam virtualiter ad eius reparationem, si necessaria fuerit, nam cum sit voluntas absoluta dandi medium efficax ad gloriam, virtualiter includit volitionem reparandi illud, & tollendi impedimenta suæ efficacitatis.

Eodem modo respondetur ad confirmationem, nego antecedens, & ad probationem, quod volitio ista virtualis restaurandi gratiam, satis est supponat cognitionem mortificationis illius per peccatum vt possibilem, vel futuram sub conditione per scientiam naturalem.

Arguitur secundò ista gratia, & merita non inferunt gloriā ex vi voluntatis, qua primò data sunt, sed præcisè ex vi voluntatis, qua reparantur, ergo solùm vt reparata sunt effectus prædestinationis: probatur antecedens, quia per peccatum facta sunt incerta, & fallibilia, ergo ex sola voluntate, qua producta sunt, seclusa voluntate, qua reparantur, non inferunt infallibiliter gloriam.

Respondetur negando antecedens, quia, vt dictum est, illæ non sunt duæ voluntates, sed vna & eadem, nam in voluntate expressa, & formali dandi illam, & merita, quibus prędestinatus consequatur gloriam infallibiliter, includitur virtualiter voluntas ea reparandi, si opus fuerit, & sic ex vi huius voluntatis, qua primò data sunt, tollitur impedimentum peccati.

Et si obiicias, ergo saltem ista gratia, & merita vt præcise correspondent voluntati formali, qua producta sunt, non inferunt infallibiliter gloriam, sed vt correspondent voluntati illi virtuali, ex vi cuius reparantur postea.

Respondetur negando consequentiam, quia licèt voluntas reparandi sit ità necessaria, vt sine illa non possit talis gratia inferre gloriam de facto; tamen non est necessaria ex parte ipsius gratię, quasi talis reparatio conferat gratię valorem, & efficatiam, cum totum hoc habeat ipsa gratia ex natura sua, & ex vi voluntatis, qua producta est, sed solùm est necessaria ex parte subiecti, vt ab eo auferat impedimentum, & indignitatem gloriæ conferendæ ex vi talis gratiæ, & certè idem argumentum posset fieri de gratia, & meritis nunquam interruptis, scilicet, quod non sint effectus prædestinationis, vt procedunt à prima voluntate, qua data sunt, sed vt procedunt ab alia voluntate, qua Deus voluit, vt interrupta perseuerarent vsque ad finem vitæ: quæ duæ voluntates possunt nostro modo intelligendi distingui, sicut distinguuntur voluntas dandi gratiam, & voluntas reparandi eam, si interrumpatur.

Arguitur tertiò, quia sequitur gratiam, quam habuit Adamus in statu innocentiæ ante peccatum, fuisse effectum prædestinationis suæ, non solùm vt reparata postea per pœnitentiam, sed vt primò collata, quod est contra sententiam August. & D. Thom. 25

Respondetur negando sequelam, & ratio discriminis inter Adamum, cæteros prædestinatos est, quod Adamus non fuit prædestinatus ante visionem

sui primi peccati, sed post eam, & post decretum incarnationis, & prædestinationis Christi, qui fuit primus prædestinatus, & causa prædestinationis cæterorum (vt nunc suppono) ac propterea gratia collata Adamo ante peccatum non potuit esse ex meritis Christi, nec effectus prædestinationis ipsius Adami, bene tamen gratia collata cæteris hominibus, quia prędestinati sunt ante visionem sui primi peccati actualis.

Sed objicies, illa gratia innocentiæ, quam habuit Adamus, intulit infallibiliter gloriam, ergo data fuit illi ex voluntate efficaci glorificandi illum, atque ita fuit effectus prædestinationis: antecedens patet, quia gratia, & merita illius status non caruerunt præmio gloriæ.

Respondetur, non intulisse infallibiliter gloriam ex vi voluntatis, qua primò data fuit, sed præcisè vt reparata per Christi merita, quia non fuit data ex voluntate efficaci beatificandi, sed ex inefficaci.

Sed objicies, illa gratia, antequam amitteretur per peccatum, dabat ius ad gloriam ex sua entitate, & ex vi voluntatis, qua producta est, & idem ius dedit post reparationem: ergo sicut propter hanc rationem diximus gratiam cæterorum prædestinatorum esse effectum prædestinationis secundum entitatem, idem dicendum est de gratia status innocentiæ.

Respondetur, esse disparem rationem, nam gratia illa status innocentiæ licèt antecedenter ad peccatum dederit ius ad gloriam, cæterùm ita fuit per peccatum extincta, vt iam quantum erat ex se, & ex vi voluntatis, qua primò data fuit, nullum ampliùs ius daret, sed omnino amissa esset, nec in acceptatione diuina maneret in ordine ad præmium; quare quod postea reparata per pœnitentiam habuerit valorem gloriæ, & dederit ius ad illam, ortum fuit ex Christi meritis de nouo illi applicatis ex vi nouæ voluntatis, & decreti redemptionis, non quidem vt à sola conditione, sed vt à causa per se talis valoris, & iuris: in nobis verò, quibus à principio ante peccatum nostrum actuale data est talis gratia ex meritis Christi, cuius reparatio per pœnitentiam non dat illi valorem, vt causa, sed solùm vt conditio.

Arguitur quartò ex illo ad Romanos. 8. *Quos prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iustificauit; & quos iustificauit, illos & glorificauit.* Ex quo videtur colligi effectus prædestinationis debere esse connexos, & continuatos cum glorificatione. Ergo cum hæc gratia, & merita non habeant huiusmodi connexionem, nisi vt reparata, non erunt effectus prædestinationis secundum se, sed solùm vt reparata sunt. 27 *Rom. 8.*

Respondetur, satis esse quod effectus prædestinationis sint connexi, & continuati moraliter, quamuis physicè discontinuentur, & est instantia in bonis operibus remissis, nunquam etiã mortificatis, de quibus certum est esse effectus prædestinationis, quamuis non continuentur physicè cum glorificatione, nec secundum suas entitates, quia iam non sunt quando est glorificatio, nec ratione alicuius gradus gratiæ causati ab illis, quando fuerunt, quia iuxta Diu. Thomam. 2. 2. quæstione 24. articulo 6. non augetur gratia statim per actus remissos; quare sufficit quod continuentur cum gloria continuatione quadam morali, ratione iuris, quod tribuunt ad gloriam, quod semper manet in diuina acceptatione. *D. Tho.*

Arguitur vltimò, gratia amissa semel per peccatum non rediit eadem numero, sed alia æquiualens, cum indiuiduum semel corruptum non iterum reparetur: ergo illa eadem, quæ amittitur, non est effectus prædestinationis, patet consequentia, quia illa non manet simul cum gloria.

Propter hoc argumentum Cartagena hic discursu tertio, dubio 2. ait huiusmodi gratiam, quæ per peccatum amittitur, posse dupliciter considerari; vno modo ratione entis, & qualitatis, qua ratione dicit non esse effectum prędestinationis, quia non reperitur simul cum gloria; alio modo in ratione principij effectiui, in qua acceptione concedit esse effectum prædestinationis, quia hoc modo permanet saltem in suo effectu, scilicet in meritis.

Sed

Sed certè hæc solutio præterquam quod est insufficiens, falso nititur fundamento. Primò, quia fieri potest, vt gratia amissa, verbi gratia, baptismalis, non fuerit principium alicuius actus meritorij, antequam per peccatum amitteretur. Tùm secundò, quia dona gratiæ non habent rationem principij actus meritorij, nisi immediatè per suas entitates, nec sunt producta à Deo alia voluntate in ratione entis, & alia in ratione principij, sed eadem, ergo si manent in suo effectu in ratione principij, etiam manebunt in ratione entis.

Suar. Ideò respondetur cum Suarez loco citato, numero 6. negando consequentiam, quia non requiritur ad effectus prædestinationis, quod permaneat vsque ad beatificationem in sua propria entitate indiuiduali, aliàs vocatio, & iustificatio efficax nunquam interrupta non essent effectus prædestinationis, cum sint actiones transeuntes, sed satis est vel permaneant in suo effectu, vel in suo æquiualenti.

DVBIVM IX.

Vtrùm vocatio sit effectus prædestinationis secundum substantiam?

28 LIA est vocatio ad dispositiones remotas iustificationis, vt ad fidem, & spem, & ad timorem gehennæ; alia ad dispositionem proximam, verbi gratia, ad contritionem. Vtraque autem potest esse duplex: vna efficax, cui prædestinatus respondet exercendo actum, ad quem vocatur, vt fidei, spei, & contritionis; quamuis ex his sola vocatio, quæ infert contritionem, vocatur efficax simpliciter, de qua intelligitur illud Canticorum. 1. *Trahe me* *Cant. 1.* *post te, curremus*. Et illud Ioan. 6. *Omnis qui audiuit à Patre, venit ad me*. *Ioan. 6.* Reliquæ verò cum addito, & secundum quid, scilicet efficax ad fidem, vel spem; altera est vocatio inefficax, cui prædestinatus non respondet, de qua intelligitur illud Sapientiæ. 1. *Vocaui, & renuistis*. Et Matthæi. 22. *Vocati ad nuptias, venire noluerunt*. *Sap. 1.* *Mat. 22*

Conclusio est affirmatiua, & communis cum Diu. Thom. hic, intellecta de vocatione efficaci quacumque, siue talis vocatio nunquam interrupta sit, sed de facto coniuncta cum perseuerantia finali, qualis fuit vocatio Diu. Pauli, & Magdalenæ, siue sit interrupta per peccatum, & postea reparata per pœnitentiam, vt fuit prima vocatio Diu. Petri, cuius effectus fuit per negationem interruptus. Quæ conclusio probanda est eisdem rationibus, quibus supra idem ostendimus de iustificatione; nomine autem vocationis comprehendimus omnia auxilia gratiæ, tam interna, quàm externa, quibus allicitur, & incitatur ad salutem.

Et si quæras, quid sit de vocatione inefficaci?

Respondetur sub distinctione, nam si vocatio illa, quæ quandiu durauit fuit inefficax, postea in memoriam redacta iuuat, vt prædestinatus respondeat nouæ vocationi, est effectus prædestinationis; secùs verò si hoc modo, est inefficax.

Ratio autem huius secundæ partis est manifesta, cum huiusmodi vocatio nullo modo conferat ad gloriam, nec vt principium elicitiuum conuersionis, neque vt occasio. Prima verò pars, licèt non sit ita certa, probari potest; quia huiusmodi vocatio, licèt non sit efficax in ordine ad actum proximum, ad quem excitabat, est tamen efficax in ordine ad alium fructum supernaturalem, quatenus, scilicet, memoria, quam habet prædestinatus vocationis contemptæ, est illi occasio maioris gratitudinis erga Deum, qui duritiam sui cordis emolliuit, iterum, & iterum pulsando, donec à somno peccati excitatus responderet,

Et confirmatur, quia licèt prædestinatus resistat prioribus vocationibus, ex illis tamen relinquitur frequenter eius animus aliquantulum mollior, & ad conuersionem proclinior, vt accedente noua alia vocatione facilius respondeat, & conuertatur: ergo illæ priores vocationes fuerunt quodammodo efficaces respectu illius conuersionis. Probatur antecedens, quia cum vocatio sit quædam persuasio, qua liberum hominis arbitrium suadetur, & incitatur à Deo ad conuersionem, quamuis per priores vocationes non suadeatur perfectè, quodammodo tamen, & imperfectè suadetur, quatenus ratione illarum diminuitur obstinatio, & alia impedimenta conuersionis.

29 Doctrina huius dubij est contra Gabrielem, Ocham, Maiorem, & alios, in primâ, distinctione. 41. qui cum doceant merita supponi præuisa ante prædestinationem, consequenter dicunt vocationem, & iustificationem non esse effectum prædestinationis, sed solam glorificationem. Quorum fundamentum quantum attinet ad visionem meritorum præsuppositam, soluendum est infra, articulo 4. & 5. Specialiter autem probari potest hæc sententia: primò, quia vocatio est communis reprobis, & prædestinatis, ergo non est effectus prædestinationis, sed prouidentiæ communis vtrique.

Gabriel. Ocham. Maior.

Respondetur, vocationem quæ cum effectu infert gloriam, in solis prædestinatis reperiri, & hanc duntaxat esse effectum prædestinationis; in hoc enim differt vocatio, qua reprobus vocatur, ab ea, qua vocatur prædestinatus, quod ista habet duplicem connexionem cum gloria, quam non habet vocatio reprobi. Prima est radicalis, & ordine intentionis, quæ consistit in hoc, quod data est ex voluntate efficaci beatificandi, à qua non procedit vocatio reprobi. Secunda est proxima, & in executione, quia re vera vocatio prædestinati infert gloriam.

Sed objicies, vocatio ista potest esse simul cum peccato mortali, ergo non est effectus prædestinationis: probatur consequentia, quia effectus prædestinationis ordinat habentem in vitam æternam, sed peccator non est ordinatus in vitam æternam, ergo nihil existens in peccatore potest esse effectus prædestinationis.

Respondetur negando consequentiam, & ad probationem, non omnes effectus prædestinationis ordinari eodem modo ad vitam æternam, sed quosdam ordinari formaliter, & proximè, vt gratia, & merita; quosdam verò quasi radicaliter, & initiatiuè, vt vocatio, & dispositiones remotæ ad gratiam, & hac ratione potest optimè peccator ordinatus esse ad gloriam.

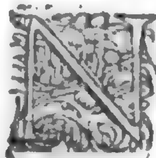
Arguitur secundò. Pueri qui post baptismum sunt mortui, sunt prædestinati, & tamen non sunt vocati, cum non sint capaces vocationis, ergo vocatio non est effectus prædestinationis.

Respondetur negando consequentiam, quia non est necessarium, quod omnes, & singuli effectus prædestinationis reperiantur in singulis prædestinatis, vt docet Zumel in hoc articulo, conclusione 1. præterquam quod dici potest pueros suo modo vocari ad gratiam baptismi, nam quamuis non vocentur in se ipsis, eò quod frustranea esset vocatio, vbi responsio est impossibilis, vocantur tamen in parentibus, aut in eis, in cuius potestate sunt.

Zumel.

DVB. VLTIMVM.

Vtrùm bona opera supernaturalia sint effectus prædestinationis secundum substantiam?



NON est difficultas de bonis operibus, vt procedunt à gratia, quia hac ratione iam diximus esse effectus prædestinationis, sicut ipsa gratia, à qua procedunt: sed difficultas est de eisdem operibus, vt procedunt à libero arbitrio, 30

Hēricus *Molina.* trio, in qua re Henricus quodlibet. 8. quæstione 5. & Molina hic, articulo 3. disputatione 1. membro 9. & 10. docent partem negatiuam, quorum fundamentum est, liberum arbitrium aliquid agere in opere ex suis naturalibus, licèt non sit cum gratia, ex quo sic potest formari argumentum: illa cooperatio vt præcisè dicit respectum ad liberum arbitrium, manat à solo libero arbitrio, sicut è contra influxus gratię manat à sola gratia, & non à libero arbitrio, ergo non est effectus prædestinationis.

Confirmatur, quia quod actus bonus liberè fiat, non est effectus gratiæ, ergo nec prædestinationis: probatur antecedens, quia actum esse liberum nihil aliud est, quàm fieri à voluntate potente non operari, sed hoc habet voluntas natura sua, & non à gratia, qua præuenitur, ergo.

Confirmatur secundò, quia actus liber secundùm illam rationem non potest illæsa libertate prædefiniri antecedenter ad visionem consensus, ergo neque potest esse effectus prædestinationis.

Sit nihilominus conclusio affirmatiua, & communis, de qua plura dicturi sumus agentes infra de causa prædestinationis; interim tamen eam docet *D. Tho.* Diu. Thomas infra, articulo 5. cuius ratio est omnino contraria, quod scilicet actus vt procedit à libero arbitrio, est effectus gratiæ, & est donum Dei, ergo & prædestinationis. Pro- *Ezec. 39* batur antecedens ex illo Ezechielis. 39. *Faciam vt in præceptis meis ambuletis, & operemini.* Si ergo Deus gratia sua præueniente facit vt faciamus, & operemur, ergo hoc ipsum quod est, actum fieri à nobis, & dicere respectum ad nostrum arbitrium, vt ad causam, est effectus gratiæ, & prædestinationis.

Confirmatur, quia ipsamet cooperatio arbitrij, vt ab ipso procedit, est à Deo per prædestinationem efficaciter præparata, ergo est effectus illius quando postea in executione ponitur: probatur antecedens, quia Deus simpliciter vult per prædestinationem, quod prædestinatus exerceat talia bona opera, ergo non solùm vult Deus concurrere ad ea per suam gratiam, & suum concursum, sed etiam quod ipse prædestinatus concurrat, quia non potest prædestinatus aliter ea habere, quàm concurrendo.

Confirmatur secundò, quia fictitia est distinctio operationis, vt à libero arbitrio, & vt à gratia, quia liberum arbitrium, & gratia non concurrunt ad actionem supernaturalem, vt duæ causæ partiales, etiam partialitate causæ, quarum quælibet agat sua virtute propria, alteri non subordinata in agendo, sed agunt vt vnica, & simplicissima causa, constans ex entitate rei, quæ est causa, & ex virtute causatiua; nam sicut respectu operationis naturalis intellectus, verbi gratia, cum lumine, & vigore naturali non sunt duæ causæ, sed vnica, nec intellectio potest distingui, vt procedens ab intellectu, & vt procedens à lumine naturali, seu à naturali actiuitate cognoscitiua, cum nihil possit procedere ab intellectu, seclusa actiuitate naturali, ita intellectus cum lumine supernaturali (& idem est de voluntate cum gratia) constituunt vnicam simplicissimam causam, quia gratia est tota ratio agendi per modum actiuitatis, nullam actiuitatem proximam supponens in potentijs animæ nostræ ad actus supernaturales, sed solam capacitatem nudam. Et quamuis gratis daremus oppositum, adhuc ille partialis influxus arbitrij est effectus prædestinationis, per ipsam ab æterno pręparatus, vt medium necessarium ad gloriæ consecutionem.

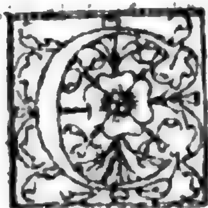
Ex quibus patet solutio ad fundamentum oppositæ sententiæ, & ad primam confirmationem nego antecedens, ad cuius probationem dico, quod licèt potestas non operandi non sit à gratia, sed à natura voluntatis, tamen quod actus ab ea voluntariè, & liberè eliciatur, effectus est gratiæ, & similiter quod talis actus denominetur liber; nam si talis actus non penderet à voluntate, vt à causa, non diceretur liber: ergo si gratia est causa, vt à voluntate dependeat, consequenter erit causa, vt liber denominetur.

Ad se-

Ad secundam confirmationem dico, postulare difficultatem infra examinandam, quomodo prædefinitio actus liberi antecedenter ad consensum voluntatis non lædat libertatem.

ARTICVLVS TERTIVS.

Vtrùm Deus aliquem hominem reprobet?



ONCLVSIO est affirmatiua, de qua agemus in fine huius quæstionis in speciali, tractatu de reprobatione, postquam omnia, quę pertinent ad prædestinationem, explicauerimus.

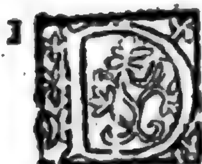
ARTICVLVS QVARTVS.

Vtrùm prædestinati eligantur à Deo?

CONCLVSIO est affirmatiua.

DISPVTATIO VNICA.

De volũtate dandi gloriam, quæ per modum intentionis antecedit electionem mediorum, & prædestinationem.

1 

VOBVS modis possumus imaginari Deum voluisse dare gloriam prædestinatis antequam videret eorum merita futura, & antequam eligeret media efficatia, quibus eam de facto consequerentur: vno modo voluntate inefficaci, seu simplicis affectus, quæ appellari solet voluntas conditionata, & antecedens: alio modo voluntate efficaci consequente, & absoluta; ex quibus, quod prior voluntas præcesserit, non est controuersia, quia vt videbimus agentes de reprobatione, etiam habuit Deus illam erga reprobos antecedenter ad eorum demerita. Quare difficultas his temporibus maximè controuersa solùm est de posteriori voluntate. Cęterùm quia notitia prioris voluntatis est maximè necessaria in tota hac materia, agendum erit de vtraque, & primò de voluntate inefficaci.

DVBIVM I.

Vtrùm ponenda sit in Deo voluntas inefficax dandi gloriam omnibus ante præscientiam futurorum?



ONCLVSIO est affirmatiua, & certa: & quod hæc voluntas sit absolutè in Deo, est de fide ex Paulo. 1. ad Timothæum. 2. vbi expressè affirmat, *Deum velle omnes homines saluos fieri.* 1.Tim.2.
Ex quo infert, orandum esse pro omnium salute; quod autem in Deo sit ista voluntas ante præscientiam meriti, aut demeriti, probari potest, quia ante visionem mali, aut boni vsus liberi arbitrij habuit Deus decretum dandi cuiuis homini auxilia gratiæ sufficientia, quibus posset vitare peccatum, & bene operari supernaturaliter in ordine ad præmium gloriæ: ergo prius habuit voluntatem dandi gloriam. Consequentia patet, quia voluntas

luntas circa media supponit voluntatem circa finem, & antecedens probatur, quia aliàs primum hominis peccatum non posset ei imputari, si caruit auxilio sufficiente, quo posset vitare illud.

Dices, verba Diu. Pauli non esse intelligenda distributione facta pro singulis generum, sed pro generibus singulorum, vt sensus sit, Deum velle aliquos saluos fieri, ex omni conditione, sexu, & ætate, vt exponit Diu. Augustinus in Enchiridio, cap. 103. vel esse intelligenda causaliter, vt sit sensus, Deum facere, vt omnes velint saluari, vt exponit idem Diu. Augustin. libro de correctione, & gratia, cap. 15. ad eum modum, quo explicatur illud ad Romanos. 8. *Spiritus sanctus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, hoc est, facit nos postulare.

August.

Rom 8.

Sed contrà est, quod idem Augustinus senior factus in libro ad articulos sibi falsò impositos, articulo 2. purgat suam doctrinam ab hac calumnia, & expressè docet verba Pauli intelligenda esse vniuersaliter distributione facta pro singulis generum, & de voluntate formaliter existente in Deo, sicut ea intelligunt Damascenus libro 2. fidei, capit. 29. Chrysostomus homilia 1. in epistolam ad Hebræos, Diu. Thom. 1. parte, quæstione 19. articulo 6. ad primum, & Scholastici in 1. dinstinctione 46. & 47.

August.

Damas. *Chrysos.* *D. Tho.*

2 Et si quæras, an ista voluntas sit formalis, & expressa respectu gloriæ, vel solùm respectu illius sit voluntas signi, & formalis respectu gratiæ. Scotus in 1. distinctione 46. quæstione vnica ad primum. Diu. Bonauent. ibidem, articulo 1. quæst. 1. Gabriel quæst. vnica, & Ocham. quæst. 1. dicunt hanc esse voluntatem formalem respectu mediorum, & voluntatem signi respectu finis, nam existimant Deum ex eo voluisse dare gloriam hominibus, quia præcisè voluit dare gratiam, & merita, quibus sufficienter possent eam consequi.

Scotus. *Bonau.* *Gabriel.* *Ocham.*

Quorum fundamentum est, quod omnis voluntas formalis Dei adimpletur, iuxta illud Psalm. 134. *Omnia quæcunque voluit fecit.* Sed huiusmodi voluntas saluandi omnes non adimpletur circa finem, sed solùm circa media: ergo non est formalis respectu finis, sed respectu mediorum. Probatur minor, quia omnes homines consequuntur media gratiæ sufficientia ad salutem, non tamen omnes consequuntur ipsam salutem.

Psa. 134

Et confirmatur, quia saltem non videtur ponenda ista voluntas respectu reproborum, siquidem Deus absolutè decreuit eos damnare.

Sed his non obstantibus, dicendum est, hanc Dei voluntatem non solùm esse formalem, & expressam dandi gratiam, & auxilia sufficientia, sed etiam dandi gloriam ipsam, vt docuit Diuus Thomas loco citato, cuius ratio est supra insinuata, quod mediorum voluntas supponit voluntatem finis: ergo voluntas formalis, & expressa dandi gratiam, supponit voluntatem formalem, & expressam dandi gloriam, quæ est finis ad quem gratia ordinatur.

Confirmatur, quia salus, & glorificatio omnium secundùm se considerata est bona, & appetibilis, ergo potest terminare actum formalem complacentiæ diuinæ voluntatis.

Ad fundamentum oppositæ sententiæ respondetur, solùm derogare diuinæ omnipotentiæ, quod non sequatur id, quod Deus vult absoluta, & efficaci voluntate, non id quod tantùm vult voluntate inefficaci, & conditionata, quia quod non eueniat hoc, non prouenit ex impotentia Dei.

Ad confirmationem dico, hanc voluntatem inefficacem dandi gloriam reprobis, non esse incompossibilem cum voluntate absoluta, & efficaci damnandi eos, quia, vt suo loco dicemus, hæc voluntas inefficax dandi gloriam oritur ex Dei bonitate, & misericordia: voluntas verò damnandi, & puniendi oritur ex Dei iustitia, & visione peccatorum, quę duæ voluntates possunt optimè stare simul, quia bene stat, quod Deus quantum est de se velit affectu simplicis complacentiæ saluare Iudam, & viso peccato velit absolutè illum punire.

DVBIVM

DVBIVM II.

Vtrùm sit ponenda in Deo respectu prædestinatorum specialis voluntas absoluta, & efficax dandi eis gloriam ante visionem meritorum?



3 CONCLVSIO est affirmatiua, & communis, quam docet D. Thomas in hoc articulo, & in articulo sequenti ad primũ, quem sequuntur Caietanus, Bañez, & Zumel, Valentia, & ferè omnes eius expositores in hoc articulo, Soto in epistola ad Romanos, cap. 9. Molina in hac quæstione, articulo 5. disputatione 2. §. *Præterea*, & in hoc articulo 4. disputatione 1. Belarmin. libro 2. de gratia, & libero arbitrio, cap. 9. 10. 11. & 15. Driedo de concordia liberi arbitrij, & prædestinationis, cap. 2. & 3. Cordoua lib. 1. quæstionarij, quæstione 56. in prima parte quintæ opinionis, ex Scholasticis Durandus in 1. distinct. 41. quæstione 1. numer. 8. Scotus ibidem, §. *Potest aliter*, & plures, quos refert, & sequitur Suarez libro 1. de prædestinatione, capit. 8. numero 32. Et quamuis hæc conclusio non sit omninò certa, cùm non sit nobis reuelatus modus, quo Deus elegit homines ante, vel post visionem operum, & diuinæ voluntatis determinatio nobis non possit constare, nisi per reuelationem: probabiliùs tamen potest probari ex sacra Scriptura, & primus locus ad Ephesios. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius.* Vbi nõ dicitur, nos electos fuisse, quia eramus, aut futuri eramus sancti, sed vt essemus sancti, vt ponderat Diu. Augustin. lib. de prædestinatione Sanctorum, cap. 18. & 19. ergo elegit nos, vt daret nobis merita, non verò quia nostra merita præuidit. Et idẽ probari potest ex illo ad Rom. 8. *Quos prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui.*

D. Tho. Caiet. Zumel. Valent. Soto. Molina. Bellar. Dried. Cordu. Durand. Scotus. Suarez. Ad Eph. 1. August. Rom. 8.

Dices, hunc locum intelligendũ esse, non de electione ad gloriam, sed de electione ad gratiam, & merita. Sed contra hoc est, tùm primò, quod Paulus loquitur de sanctitate consumata, & perfecta, quæ reperitur simul cum gloria, vt colligitur ex illis verbis, *Vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius.* Vnde D. August. lib. ad Simplicianum, cap. 2. explicuit prædictum locum de electione ad gloriam. Tùm secundò, quia, vt videbimus infra, & concedunt auctores oppositæ sententiæ, non lædit libertatẽ, quod Deus eligat efficaciter ad gratiam, & merita, ante visionem ipsorum meritorum, ergo neq; quod eligat ad gloriã.

August.

4 Secundus locus est ad Rom. 9. *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali (vt secundùm electionem propositum Dei maneret) non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior seruiet minori, sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui.*

D. Tho.

Dices, ibi non esse sermonem de electione ad bona spiritualia, scilicet, gratiam, & gloriam: sed de electione ad paternam hæreditatem, & primogenituram temporalem.

Sed certè contra hoc facit frequẽs sanctorum Patrum expositio, intelligentium locum de electione ad gloriam, & de exclusione ab illa. D. August. lib. 1. ad Simplicianum, quęst. 2. Chrysostom. homil. 55. in Genesim, & alij, quamuis probabile sit sensum literalem huius loci esse de electione ad dominium temporale, cui fauet Malachias cap. 1. tamen negari non potest D. Paul. ibi significare voluisse Deum habere se erga reprobos, & prædestinatos respectu electionis ad gloriam, sicut se habuit respectu Iacob, & Esau, in ordine ad electionem ad primogenituram; aliàs sine causa admiraretur Paulus, quãdo dicit: *Quid ergo dicemus, iniquitas est apud Deũ? absit.* Causa ergo admirationis est, quod sine iniustitia, & acceptione personarum elegit vnum, & non alium ante præuisa merita, vt expendit D. August. epist. 105.

Rom. 9. Chrysost. Malach. August.

Dices secundò, dilectionem Iacob, & odium Esau fuisse ante opera in re exhibita

exhibita in tempore, non verò ante visionem eorundem operum in æternitate, vt videtur colligi ex Diu. Paulo, nam dicit, *antequam nati essent*, quod non potest verificari ante visionem natiuitatis corundem, cùm electio, & reprobatio supponat decretum creationis, & natiuitatis.

Hanc tamen expositionem refutant Diu. Pauli admiratio, & verba, quæ subdit, *Miserebor, & cui miserebor, igitur non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* Dicere enim posset Iacob non fuisse electum ex Dei misericordia, sed ex suis operibus præuisis, atque ita suam electionem non esse tribuendam Deo miserenti, sed sibi bene operanti; quomodo autem intelligendum sit illud, *Antequam nati essent*, dicemus agentes de reprobatione. D.Paul.

Tertius locus est Ioannis. 15. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Quæ verba verificari non possent, si hæc electio facta fuisset post nostra merita, quibus nos iam priùs Deum elegimus. Quód verò locus iste intelligatur non de sola electione ad apostolatum, & gratiam, sed de electione ad gloriam, docet Augustinus libro de prædestinatione Sanctorum, cap. 15. & libr. de patientia, cap. 20. 21. & 22. Ioan. 15. August.

Vltimus locus est Lucæ, capit. 12. *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis Regnum.* Vbi Christus exhortatur Apostolos, ne timeant sibi defutura temporalia, nam si complacuit Deo dare illis Regnum cæleste, multò meliùs concedet terrena, nec dici potest ibi esse sermonem de complacentia inefficaci, & simplicis affectus, quia cùm verba illa dirigantur ad prædestinatos, certum est intelligi non posse de voluntate dandi Regnum, quæ est communis omnibus, etiam reprobis. Nec etiam dici potest hanc voluntatem esse post visionem meritorum, quia voluntas hæc dandi gloriam post merita est ex iustitia, ergo. Luc. 12.

Confirmatur, quia voluntas dandi gloriam post merita morte consumata, non potest esse præmium, & causa dandi ea, quæ conducunt ad vitam degendam, ergo loquitur de voluntate ante visionem meritorum.

5 Secundò probatur conclusio auctoritate Diui Augustini, qui pluribus locis ponit hanc voluntatem ante merita, præcipuè libro de correptione, & gratia, cap. 7. vbi ait, *Prædestinatos electos esse ad regnandum cum Christo ex Dei voluntate ante omnia merita præuisa.* Nec dici potest nomine Regni intelligere gratiam congruam, & efficacem, quæ est via ad Regnum cæleste, quia præterquam quod hæc expositio est nimis violenta, etiam est contra Diuum Augustinum, qui eodem libro, capit. 12. & 13. distinguit gratiam congruam, & perseuerantiam à Regno illo, ad quod prædestinati eliguntur. August. August.

Dices, Diu. Augustinum solùm excludere præscientiam meritorum ex viribus naturæ, quia illis agebat contra Semipelagianos, non verò excludere præscientiam meritorum ex gratia.

Sed contrà, quia vt facilè constat ex ipso contextu, Augustin. loquitur de illa electione, quæ est causa vocationis, & iustificationis, & de electione omnino gratuita, quæ excludit omne meritum, de qua verificari non potest, quod sit post merita gratiæ.

Tertiò probatur ratione: visio meritorum est posterior in Deo nostro modo intelligendi, quàm volitio dandi eadem merita, & auxilia, quibus fiunt: ergo etiam est posterior, quàm voluntas dandi gloriam. Antecedens patet, quia scientia visionis speculatiua supponit suum obiectum, & prædefinitionem illius: consequentia probatur, quia volitio mediorum supponit volitionem finis, sed volitio dandi gratiam, & merita est volitio mediorum; voluntas autem dandi gloriam est volitio finis, ergo volitio dandi gratiam, & merita, supponit voluntatem dandi gloriam.

6 Tribus modis respondent auctores oppositæ sententiæ huic argumeto. Prima solutio est Vazquez, quod licèt necessarium sit volitionem finis præsupponi ad volitionem mediorum, tamen non requiritur quod præsupponatur volitio efficax finis ad volitionem efficacem mediorum, sed satis est quod præsupponatur voluntas finis inefficax,

atque ita satis esse, ponere in Deo voluntatem inefficacem dandi gloriam omnibus, antequam sit in eo voluntas efficax dandi aliquibus gratiam, & merita.

Sed certè hæc solutio semper mihi visa est insufficiens: tùm primò, quia ab intentione inefficaci non potest prouenire electio efficax; nam intentio est ratio, seu causa eligendi; & causa nequit agere vltra suam virtutem. Tùm secundò, quia stante æquali intentione, respectu omnium, non potest intelligi quod velit media efficacia vni, & inefficacia alteri; nam cum tota ratio appetitionis mediorum sit intentio finis, non apparet quomodo ex æquali intentione proueniat inæqualis electio.

Dices, inæqualitatem, & efficatiam electionis non prouenire ex intentione dandi gloriam, quæ præsupponitur, quia hæc æqualis est, & inefficax respectu omnium, sed prouenire ex sola voluntate Dei, qui liberè vult dare maiorem gratiam vni, quàm alteri.

Sed contra hoc est, quod ad electionem mediorum requiritur necessariò præuia intentio finis, vt ostensum est, & concedunt auctores oppositæ sententiæ, ergo ad electionem inæqualem requiritur inæqualis intentio, & ad efficacem efficax, iuxta regulam Topicorum, *Sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis*, vt si ad calefaciendum requiratur calor, ad maiorem calefactionem requiritur maior calor, quæ regula etiam debet verificari in diuinis, in quibus philosophandum est ex proportione ad humana, quando ex eo non sequitur aliquod absurdum, quod in præsenti non apparet.

Dices, regulam istam non procedere in his, quæ sunt purè conditiones ad agendum, qualis est approximatio respectu caloris, & intentio finis respectu electionis mediorum; quia electio non sequitur ad intentionem, vt effectus ad causam, sed ex naturali quadam connexione, & successione, qua posito vno sequitur alterum.

Sed præterquam quod hæc solutio est contra aliquos auctores oppositæ sententiæ, & præcipuè contra Vazquez. 1. 2. disputatione 33. capitulo 4. vbi sequutus Diu. Thomam ibidem, articulo 9. ad tertium, affirmat intentionem finis esse causam efficientem electionis mediorum, est parùm probabilis, quia intentio in nobis re vera influit ad electionem mediorum, cùm ad illam moueat, & sit ratio eligendi; ergo non est pura conditio, sed causa, ac per consequens in Deo non erit sola conditio, sed ratio à priori electionis. *Vazquez. D.Tho.*

Dices, non mouere ad electionem, nec esse rationem eligendi per modum principij effectiui, sed per modum obiecti cogniti, ita vt ideò præcisè dicatur intentionem esse id, quo voluntas mouetur ad eligendum, quia scilicet, ex eo quod intellectus cognoscit voluntatem perseuerare in intentione finis, & repræsentat illi media vtilia, excitatur voluntas obiectiuè ad eligendum.

Sed contra hoc est, quod vt voluntas eligat, non est opus vt ipsa intentio sit reflexè cognita, & iterum voluntati repræsentata, sed semel posita intentione finis, sequitur immediatè ex ea consultatio mediorum, & tandem electio: ergo intentio non mouet per modum obiecti cogniti.

Confirmatur vrgentiùs, quia sola nuda voluntas non potest causare electionem, ergo intentio concurrit simul cum ea effectiuè, siue vt causa partialis, siue vt ratio agendi, qua voluntas constituatur in actu primo ad eligendum: probatur antecedens, quia in ipso effectu, scilicet, in ipsa electione est aliquid, quod non respondet nudæ voluntati, sed ipsi simul cum intentione, videlicet habitudo intrinseca, quam electio dicit ad intentionem, ergo sola voluntas non est sufficiens principium electionis effectiuum: patet consequentia, quia si totum, quod est in electione non reducitur sufficienter in solam voluntatem, vt causam, sed aliquid illius non est à nuda voluntate, necessarium est assignare aliam concausam: continetur ergo radicaliter electio

ctio in intentione tanquam in causa, vt in nobis, vel tanquam in ratione à priori, vt in Deo.

Confirmatur secundò, quia cognitio principiorum concurrit effectiuè simul cum intellectu ad assensum conclusionis, ergo similiter intentio finis cum voluntate ad electionem medij: consequentia videtur certa, quia ex Aristotele. 6. Ethicorum, capit. 2. sicut se habent in speculabilibus principia respectu intellectus, & conclusionis, ita in operabilibus finis respectu voluntatis, & electionis mediorum: antecedens probatur, quia cognitio, qua intellectus noster assentitur conclusioni est discursiua, rationem autem discursus non potest participare à solo intellectu, nisi simul cum cognitione principiorum, quia ratio discursus consistit in hoc, vt vna cognitio sit causata efficienter ex alia, defectu cuius non est discursus in Angelis, quamuis Angeli cognoscant vnum in ordine ad aliud, & habeant plures cognitiones sibi succedentes. *Arist.*

Secunda solutio est, argumentum principale conuincere, quando quis proponit sibi finem consequendum, secus verò quando proponit illum alteri, & quia gloria non est finis Dei, sed creaturæ rationalis; ideò quando homo proponit sibi gloriam consequendam, debet eam efficaciter intendere, priusquam eligat media efficatia, minimè verò quando Deus intendit dare eam hominibus.

Sed hæc solutio facilè potest impugnari: tùm, quia argumenta facta contra priorem solutionem non minùs procedunt contra illam, quàm contra istam. Tùm secundò, quia licèt Deus non intendat gloriam vt consequendam à se, intendit illam vt conferendam à se, ergo priusquam velit dare media efficatia, vult dare gloriam efficaciter. Tùm denique, quia si doctrina solutionis esset vera, sequeretur nullam intentionem Dei circa creaturas esse efficacem, quia nulla creatura est finis voluntatis diuinæ, quod non debet admitti.

Tertia solutio est, in Deo velle finem, non esse causam volendi ea, quæ sunt ad finem, vt expressè docet Diuus Thomas 1. parte, quæstione 19. articulo 5. in fine corporis, atque ita Deum non velle vnum propter alterum. *D. Tho.*

Sed certè hæc solutio procedit ex falsa intelligentia Diu. Thomæ, qui eo loco solùm negat finem esse causam volitionis diuinæ, seu actus eligendi; non verò negat esse causam rei volitæ, quin potiùs id fatetur, ex eo autem quod vnum volitum sit causa alterius, & priùs illo, sufficienter colligitur vnam volitionem Dei esse priùs alia nostro modo intelligendi cum fundamento in re, & adhuc respectu ipsius actus eligendi potest intentio esse ratio à priori, licèt non sit propriè causa, vt dicemus articulo 5.

Oppositã sententiã (quod voluntas efficax dandi gloriam non sit ex sola Dei voluntate ante merita præuisa, sed sit ex iustitia post visionem meritorum) tenent ex recentioribus Vazquez, hic, disputatione 89. Ioannes de Bononia, libro de prædestinatione, tractatu 2. vbi alios antiquiores referunt, idem docet Chaterinus libro 1. de prædestinatione, capit. vltimo, qui sequutus Ochamum, & Gabrielem in 1. distinctione 41. quæstione 1. media via procedit, dicens, electionem quorumdam prædestinatorum ad gloriam, vt Beatæ Mariæ, & Apostolorum esse priorem: electionem verò cæterorum esse posteriorem, & idem docet hæc sententia de paruulis, scilicet, non fuisse electos efficaciter ad gloriam, nisi supposita præscientia iustificationis ipsorum, & applicationis meritorum Christi per baptismum. *Vazquez* *Ioan de Bonon.* *Chater.* *Ochom.* *Gabriel.*

Præcipua fundamenta huius sententiæ sunt, quæ desumuntur ex incompossibilitate electionis ad gloriam ante merita cum libertate arbitrij, quæ soluenda sunt infra articulo 6. in concordia prædestinationis cum libertate; & certè eadem argumenta militant contra Vazquez, & auctores huius sententiæ, qui cum ponant voluntatem dandi gratiam efficacem ante visionem liberi arbitrij consentientis sine aliqua læsione libertatis, eodem modo possent saluare voluntatem dandi gloriam.

Probatur

Mat. 25 Probatur tamen hæc sententia, primò ex sacra Scriptura, Matth. 25. dicitur, *Possidete paratum vobis Regnum ab origine mundi, esuriui, & dedistis mihi manducare.* Ergo Regnum paratum est saluandis ratione operum.

Respondetur, hoc loco solùm assignari causam acceptionis, & possessionis Regni in executione, non verò assignari causam præparationis illius in mente diuina, hoc est, voluntatis dandi illud per modum intentionis.

Isaiæ.64 1.adCorinth. 2. Iacob.2. Et si objicias, Regnum dicitur paratum diligentibus Deum. Isaiæ. 64. 1. ad Corinthios. 2. Iacob. 2. ergo dilectio, qua prædestinati diligunt Deum, est ratio non solùm acceptionis, sed præparationis Regni.

Respondetur, Deum præparare gloriam hominibus in mente sua duplici voluntate, vt videbimus dubio vltimo huius disputationis; altera, quæ habet modum intentionis, & hæc est prior, quàm visio meritorum, & altera, quæ habet modum executionis, & hæc est posterior, quàm ipsa merita, de quibus intelliguntur testimonia adducta.

Ambro. Arguitur secundò auctoritate Sanctorum, & primò Diu. Ambros. super illa verba ad Roman. 9. *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Vbi ait. *Sciendo enim quid vnusquisque illorum futurus esset, dixit, Iacob dilexi, &c.* Et subdit. *Vnum elegit præscientia, & alterum spreuit, nam neminem damnat antequam peccet, & nullum coronat, antequam vincat.* Et super illa verba, *Scimus, quia diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum,* dicit, *Quos præsciuit sibi deuotos, ipsos elegit ad promissa regna capienda.*

Hieron. Confirmatur ex Diuo Hieronymo epistola 150. quæstione 10. vbi explicans illud Malachiæ 1. *Iacob dilexi,* dicit, *Non saluat irrationabiliter Deus, & absque iudicij veritate, sed causis præcedentibus, sed quia alij non susceperunt Filium Dei, alij autem sua sponte recipere voluerunt.* Et infra. *Ex quo sequitur, non gentes eligi, sed hominum voluntates.*

August. Confirmatur secundò ex Augustino, qui libro 1. ad Simplicianum, quæstione 2. clarè docet electionem ad gloriam esse ex meritis, non verò electionem ad gratiam, quæ sine meritis est. Et sermone 7. de verbis Domini secundùm Matthæum, explicans locum Pauli ad Romanos. 11. sic loquitur. *Ego illos elegi, quia vidi mentes eorum de me præsumentes, non de se, nec de Baal.* Et de prædestinatione Dei, capit. 3. in fine. *Ex præscientia (inquit) offensionis prædestinatio emanauit vltionis; sicut ex præscientia virtutis prædestinatio solet fieri remunerationis.* *Paul.*

Respondetur tamen his omnibus testimonijs, & alijs, quæ ex sanctis Patribus adduci possunt, intelligenda esse non de electione ad gloriam, quæ habet modum intentionis, quia hæc est ex mera gratia, & liberalitate Dei, sed de causa, quæ habet modum executionis, & est ex iustitia.

Arguitur tertiò ratione, in executione, & in tempore dat Deus gloriam propter merita præuisa, ergo ab æterno voluit dare illam propter eadem merita: antecedens est de fide, siue merita sint propria, vt in adultis, siue aliena, vt in paruulis, qui saluantur ex meritis Christi sibi applicatis: & consequentia probatur, quia ita dat Deus in tempore, sicut decreuit eam ab æterno dare.

Respondetur solū conuincere, Deum habuisse ab æterno ordine executionis decretum dandi gloriam propter merita præuisa, non verò quod illud habuerit ordine intentionis.

Arguitur quartò, omnis voluntas dandi gloriam orta ex Dei bonitate est antecedens ante nostra merita, ergo est inefficax: consequentia admittitur communiter ab omnibus, & antecedens probatur ex Damasceno libro 1. fidei, capit. 29. dicente: *Voluntatem antecedentem, & primariam esse illam, qua Deus vult aliquid ex se ipso: voluntatem verò consequentem, & secundariam esse, qua vult aliquid occasione eorum, quæ contingunt ex parte nostra.* *Damasc*

Sed quidquid sit de nomine voluntatis antecedentis, & consequentis, de quo agitur supra quæstione 19. articulo 6. Respondetur, non omnem voluntatem

luntatem vocatam hoc nomine *antecedentis*, eſſe inefficacem, nam electio ad gratiam, & voluntas dandi auxilia efficatia eſt hoc modo antecedens, cum ortum habeat ex ſola liberalitate ante viſionem noſtrorum operum, & tamen eſt efficax iuxta doctrinam oppoſitę ſententiæ.

Arguitur quintò, ex æquali intentione poteſt oriri electio inæqualis, ergo ex æquali voluntate dandi gloriam omnibus, poteſt oriri inæqualis prædeſtinatio gratiæ: probatur antecedens, quia ex æquali amore quo Deus ſe ipſum diligit, prouenit inæqualis electio hominum ad gloriam, ſcilicet efficax quorundam, & inefficax aliorum, alias oporteret quod Deus inæqualiter ſe ipſum amaret, vt inæqualiter homines ad gloriam eligeret, quod eſt abſurdum.

Reſpondetur, nego antecedens, & ad probationem, quod diuerſa electio hominum ad gloriam, ſeu diuerſa voluntas dandi hominibus gloriam, non prouenit tanquam ab intentione ab amore, quo Deus ſe ipſum proſequitur, ſed à voluntate manifeſtandi ſua attributa, & ſuam liberalitatem, quæ volitio inæqualis eſt reſpectu omnium.

Arguitur vltimò, per hanc voluntatem vult Deus dare gloriam, vt coronam, & vt præmium, ergo non potuit non expectare victoriam, & merita, vt ſtatueret conferre illud: patet conſequentia, quia non poteſt habere rationem præmij, niſi quod datur intuitu meritorum, nec rationē coronæ, niſi quod datur præuio certamine.

Reſpondetur conceſſo antecedenti, de quo infra in ſpeciali dubio, negando conſequentiam, quia vt gloria ſit volita tanquam præmium, non eſt neceſſariò quod merita ſint præuiſa vt exiſtentia in æternitate, ſed ſatis eſt, quod ſint volita ipſa media vt poſſibilia indeterminatè, & quaſi in confuſo, ad modum explicandum infra in alio dubio ſpeciali.

DVBIVM III.

Vtrum per hanc voluntatem efficacem, quæ habet modum intentionis, voluerit Deus dare gloriam abſolutè, vel in gradu determinato?



ONCLVSIO eſt, 8
Deum per hanc voluntatem voluiſſe dare determinatum gradum gloriæ, ſcilicet illum eundem, quem poſtea de facto vnuſquiſque conſequitur: hæc eſt communis, quam proſequitur Suarez lib. 1. cap. 10. *Suarez.*
vbi id probat ex eo quod iſte modus prouidentiæ eſt perfectior, & nullam includit repugnantiam, ergo eſt ponendus in Deo.

Et poteſt confirmari, quia ſi ratio, quare Deus vult dare gratiam, & merita electis, eſt, quia vult dare gloriam: ergo ratio, quare vult dare tantam gratiam, & merita, eſt, quia vult dare tantam gloriam.

Oppoſitum ſenſit Phyliarcus quæſtione de prædeſtinatione, capit. 12. *Phyl.*
aſſerens, per illam priorem voluntatem ante merita, ſolùm voluiſſe Deum dare certis hominibus gloriam, non determinando gradum, & quantitatem, quouſque vidit opera. Cuius fundamentum eſt duplex abſurdum, quod videtur ſequi ex noſtra concluſione. Primum eſt, quod tollatur libertas in ſingulis operibus meritorijs, cui reſpondendum eſt infra artic. 6.

Alterum eſt, contingere poſſe quod viator ad talem gradum gratiæ deueniat, vt nec ampliùs peccare, neque in gratia proficere poſſit, quem errorem damnat Clemens Quintus in Concilio *Clemens.*
Vienenſi, vt refertur in clementina ad noſtrum, de Hæreticis. Probatur ſequela, quia bene ſtat, quod quis ante mortem acquiſierit ſuis meritis ius ad gloriæ

gloriæ gradus sibi prædefinitos, in quo casu sic argumentor: aut iste non potest vlteriorem gradum gloriæ mereri, & sic habeo intentum, aut potest, & sic sequitur quod haberet maiorem gloriam, quàm esset illa, ad quam erat electus ante operum præuisionem, quod est contra conclusionem, & eodem modo probatur non posse peccare, quia pœnitentia postea à fortiori habenda, cum sit prædestinatus, erit meritoria noui gradus gloriæ.

Respondetur, nego consequentiam, ad cuius probationem non est admittendus ille casus, quia sicut prædestinatus habet taxatum, & prædefinitum gradum gloriæ, quem est consecuturus, ita similiter prædefinitum, & taxatum tempus vitæ, intra quod habiturus est merita proportionata illi gradui, vnde Deus sua prouidentia ita disponit actiones, & distribuit auxilia, vt nunquam ille homo perueniat ad meritum gloriæ sibi præfixum, nisi in fine vitæ, nec in illo instanti vltimo durationis suę vitæ eliciat actum intensiorem, aut meliorem, quàm erat ille, qui requiritur ad complendum gradum prædefinitũ gloriæ, quia non conferret Deus auxiliũ vberius.

Sed objicies, inter instans, in quo elicitur ille vltimus actus, quo impletur mensura gloriæ prædefinita, & mortem illius hominis mediat tempus, ergo potest in illo mereri ampliùs, aut peccare, & conuerti: consequentia est certa, aut reddit absurdum in principio argumenti illatum, & antecedens probatur, quia actus ille incipit in instanti intrinseco per primum sui esse, cum habeat totum suum esse simul; homo verò moritur, & desinit esse in instanti extrinseco per primum non esse, vt nunc suppono ex Aristotele. 6. Physicorum, capit. 5. quod est mori in tempore, & successiuè, sed inter illa duo instantia mediat tempus illud, in quo non moritur, ergo. *Arist.*

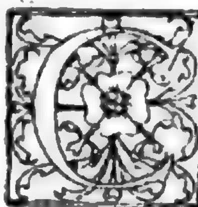
Respondetur concesso antecedenti, nego consequentiam, nec sequitur absurdum illatum, quia cum actus ille nouus superadditus, quem argumentum prætendit, debeat incipere per primum sui esse in alio instanti determinato post instans, in quo elicitus fuit ille actus, quo vltimò completur mensura gloriæ præfixa, & in tempore, quod mediat inter hæc duo instantia, moriatur homo, fit vt morte præuentus non possit illum actum exercere, quod totum erat à Deo præuisum.

Sed objicies, illud tempus, in quo homo moritur, habet partes, ergo in priori medietate potest mereri, aut peccare.

Respondetur, illud non esse tempus determinatum, sed indeterminatum, & breuius quocumq; signato, & ita signata quacumque medietate determinata, iam homo erat mortuus antea.

DVBIVM IIII.

Vtrùm eodem actu intentionis, quo Deus voluit dare gloriam, voluerit etiam dare gratiam, & merita?



CONCLVSIO est negatiua, & communis, quam latè prosequitur Suarez lib. 1. capit. 8. numer. 4. & probatur, quia intentio finis est actus distinctus ab electione mediorum, ergo volitio dandi gloriam à volitione dandi gratiam, & merita: patet consequentia, quia hæc posterior voluntas comparatur ad priorem, vt electio ad intentionem, & antecedens probatur, tùm ex Diu. Thom. 1. 2. quæstione 8. articulo 3. & quæstione 12. articulo 4. tùm, quia intentio est causa electionis, vel ratio à priori; idem autem non potest esse causa, vel ratio sui ipsius. 9 *Suarez.* *D. Tho.*

Confirmatur, quia obiecta istorum actuum sunt distincta, & diuersa, siquidem obiectum vnius est gloria, & obiectum alterius est gratia, ergo.

Dices

Dices vtrumque actum terminari ad gloriam, & gratiam simul, quia intentio est voluntas dandi gloriam per gratiam, & electio est voluntas dandi gratiam propter gloriam.

Verùm hoc non satisfacit, quia etiam si gratis admittamus vtrumque actum seorsum terminari simul ad gratiam, & gloriam, adhuc terminantur ad illam sub diuersa ratione formali obiectiua, quia obiectum formale intentionis est bonum honestum, aut delectabile, amabile propter se; obiectum autem formale electionis est bonum vtile, amabile propter aliud. Tùm secundò, quia adhuc obiectum materiale istorum actuum non est idem, quia obiectum intentionis est finis, scilicet gloria in recto; & medium, scilicet, gratia in obliquo; obiectum autem materiale electionis vice versa est finis, seu gloria in obliquo, & medium, siue gratia in recto.

Pro contraria tamen sententia solet referri *Molina.* Molina hic, in hoc articulo, quæstione. 1. membro. 8. versiculo. 3. Sed certè iste auctor ibi non docet voluntatem dandi gloriam esse eundem actum secundum rationem cum voluntate dandi gratiam, & merita; sed has duas voluntates esse simul in eodem signo, nec vnam esse prioré altera, quia cum Deus voluerit dare gloriam, vt præmium, non priùs vult dare gloriam illam, quàm velit dare merita.

Pro intelligentia huius opinionis notandum est ex Diu. Thom. 1. 2. *D.Tho.* quæstione. 12. articulo. 4. in corpore quod finis potest esse explicité volitus per actum intentionis dupliciter. Vno modo in se ipso antecedenter, ad consultationem mediorum in particulari, qua ratione sanitas, verbi gratia, primò intenditur ab infirmo, antequam deliberet de medijs in particulari, quibus consequenda est. Secundo, potest esse volitus, & intentus in aliquo determinato medio, iam per rationem consultato, qua ratione potest idem infirmus velle sanitatem in potione amara; & quamuis intentio finis primo modo sit actus distinctus ab electione medij, quia inter vtrumque mediat cousultatio, & vna est causa, aut ratio à priori alterius, tamen intentio finis secundo modo est in nobis actus realiter identificatus cum electione ipsius medij determinati, in quo intenditur formaliter, & expressè finis, sicut etiam eodem actu possumus cognoscere explicitè causam in aliquo determinato effectu, vt docet idem Diu. *D.Tho.* Thomas. 1. parte, quæstione. 14. articulo 8. & 9. Ad hunc ergo modum imaginatur hæc sententia, Deum eodem actu, etiam secundum nostram considerationem voluisse per modum intentionis dare hominibus gloriam, & per modum electionis dare eis gratiam, & merita.

10 Pro qua arguitur primò, gratia, & merita sunt media omnino necessaria ad consecutionem gloriæ, quam Deus intendit dare, ergo sunt volita eodem actu intentionis: consequentia videtur certa, quia in volitione finis includitur volitio medij vnici, & omnino necessarij ad consecutionem illius: & antecedens probatur, quia Deus per actum intentionis non voluit dare gloriam absolutè, sed vt hæreditatem paruulis, & vt præmium adultis; hoc est, voluit dare gloriam obtinendam per gratiam iure hæreditatis, vel vt præmium ex iustitia, nam si de facto, & in executione non dat gloriam, nisi vt præmium, & coronam, aut hęreditatem, ergo non habuit intentionem dandi eam, nisi sub hac ratione.

Huic argumento potest responderi iuxta duplicem modũ respondendi probabilem. Primus asserit per illum actum, quo Deus voluit dare gloriam electis, vt nostro modo intelligendi habet modum intentionis, non decreuisse dare illam gratis, nec ex meritis, nec iure hæreditatis, sed solùm statuisse dare illam absolutè per aliqua media, quasi inconfuso, & indeterminatè, non præscribendo pro illo signo hæc, aut illa media, iuxta quam doctrinam negandum est antecedens, si intelligatur, vt debet intelligi, de gloria vt volita per modum intentionis; nam vt est volita per modum executionis, verum est antecedens, sed impertinens, & ad probationem negandum est antecedens, quia iuxta hunc modum dicendi, voluntas dandi gloriam, quæ habet modum intentionis, non terminatur ad gloriam vt præmium, aut hæreditatem, sed ad gloriam, vt quoddam sum-

summum bonum præscindendo à determinatis medijs, quibus est conferenda à Deo, vt quantum est ex vi ipsius volitionis præcise, non magis postulet dari his medijs, quàm alijs ex innumeris à Deo cognitis, quibus eam dare posit.

Secundus modus dicendi admittit gloriam per illum actum intentionis fuisse volitam vt coronam, & præmium adultis, infantibus verò vt hæreditatem, iuxta quam doctrinam distinguendum est antecedens, & concedendum, si intelligatur de gratia, & meritis indeterminatè, & vagè, seu in confuso, & negan-
2 dum si intelligatur de gratia, & meritis determinatè & in speciali; eodem modo distinguendum est consequens, quia vt verificetur Deum voluisse per modum intentionis dare gloriam vt præmium, satis est quod eodem actu voluerit dare merita quasi in confuso, non determinando hæc, aut illa in particulari, quia hoc factum fuit in alio signo posteriori, in quo eligit Deus homines ad gratiam, & merita determinata in specie, & in indiuiduo, quod ita explico: vt Deus actu illo intentionis acceptauerit Diu. Petrum, verbi gratia, ad gloriam vt centum habendam per gratiam, & merita, non determinando speciem, nec indiuiduales circumstantias ipsorum mediorum, scilicet, quod futura sint opera huius, vel illius virtutis, istius, vel illius intensionis, in hoc tempore, aut loco, sed absolutè quod essent merita vt mille, deinde verò in alio signo subsequenti alio distincto actu intellectus, & voluntatis ordinauit, & elegit ista merita determinando, & prædefiniendo ea quantum ad species, & circumstantias, & quantum ad numerum actuum, & gradus meriti vniuscuiusque in particulari, ad eum modum, quo medicus, quando intendit sanitatem infirmi, medio medicamentorum, eodem actu intendit sanitatem, & medicamenta indeterminatè, & postea conferens medicamenta eligit hæc, aut illa in particulari, ex quo fit, vt intentio illa dandi gloriam vt centum, post merita vt centum, posit impleri alia electione, si inductis habeat, quam Deus de facto habuit, quia Deus potuit velle quod Diu. Petrus haberet merita, vt centum diuersa, tùm in specie, tùm circumstantijs ab illis, quæ de facto habuit, nec ex hoc modo dicendi sequitur, quod hæc intentio supponat merita, aut voluntatem dandi illa, quia non est intentio dandi gloriam propter merita præuisa, sed dandi eam per media præparanda in alio signo subsequenti.

Sed obijcies, sicut se habet iustitia vindicatiua, & punitiua ad demerita, propter quæ facienda est punitio, ita iustitia remuneratiua ad merita, propter quæ præmium confertur, sed ex iustitia vindicatiua nunquam est volitum indigere pœnam propter demerita, nisi vt præsentia, & præuisa, & non sufficit cognosci vt infallibiliter futura, vt nunc suppono citè adum infra, cum egerimus de causa reprobationis: ergo similiter non potest Deus habere intentionem dandi gloriã, vt præmium meritorum, nisi supposita eorum existentia, & præuisione.

Respondetur, quod quamuis vtraque iustitia respiciat suam materiam, non tamen eodem modo; & ratio discriminis est, quod cum peccata non posint esse volita, & causata à Deo, non possunt esse futura ex vi efficatiæ diuinæ voluntatis, vnde necessarium est, vt præsupponantur præuisa, vt voluntas efficax puniendi habeat certam, & infallibilem materiam: at verò cum è conuerso merita, quæ sunt materia iustitiæ remuneratiuæ, posint esse volita, & causata à Deo, consequenter possunt esse futura certò, & infallibiliter ex vi, & efficatia diuinæ voluntatis, ideò vt voluntas efficax præmiandi habeat infallibilem materiam, non requiritur quod merita præsupponantur præuisa, sed satis est, vt in tali voluntate præmiandi includatur voluntas dandi merita. Accedit quod cum præmium sit bonum eius, cui confertur, pœna autem sit malum, nulla fit ei iniuria, si præmium sit illi volitum propter merita, quæ nondum habet, sed habiturus est; fieret autem iniuria, si ita esset ei volita pœna, dicit enim August. *Deus non est priùs vltor, quàm aliquis sit peccator.* *August.*

Arguitur secundò, Deus antecedenter ad intentionem, & electionem simplici & exactissima cognitione scit omnia, quæ conducere possunt ad finem, ergo vnico simplici actu voluntatis vult finem, & omnia media, etiam in particulari: antecedens est de fide, & consequenti 11

quentia probatur, quia in nobis distinctio electionis ab intentione prouenit ex ignorantia, discursu & imperfecta cognitione nostra, quia non valemus vnico intuitu cognoscere quæ media conferant ad finem.

Respondetur negando consequentiã, si intelligatur de identitate actus secundum rationem nostram, nam si intelligatur de identitate secundũ rem ita est, vt codẽ actu, & in eodem signo velit Deus dare gloriã, & omnia merita, etiã quantũ ad minutissimas circunstãtias, tamen secundũ rationem nostram, actus circa gloriã est distinctus ab actu circa merita in particulari. Et ad probationem quod adæquata ratio distinctionis inter intentionem, & electionem sumitur ab obiectis formalibus istorum actuum, quæ in hoc casu sunt diuersa, vt dictum est, & quia saltem ex parte obiectorum vnus est ratio à priori alterius.

Arguitur tertiò, bonitas finis est ratio eligendi media, ergo eodem actu fertur voluntas in vtrumque: patet consequentia, quia eodem actu percipitur obiectũ, & ratio obiecti.

Respondetur duobus modis posse intelligi, quod bonitas finis sit ratio eligendi media: vno modo in genere causæ formalis, ita vt ipsa bonitas, honesti, aut delectabilis, quæ est in fine, sit ratio cõstitutiua mediorum in esse obiecti electionis, & hac ratione nego antecedens, quia ipsa media habent bonitatem propriã vtilis, à qua sunt eligibilia: alio modo in genere causæ finalis, scilicet, quia bonitas finis est motiuũ, cuius gratia voluntas eligit media, & hac ratione concedo antecedens, & nego consequentiã; cuius probatio solũ procedit de ratione formali cõstitutiua obiecti in esse obiecti, vt lumen respectu coloris, & sensibile propriũ respectu sensibilis cõmunis. Præterquam quod hoc argumentũ solũ probat finem debere esse volitum in ipsa electione medij, non vero quod media sint volita in ipsa intentione.

D.Tho. Sed objicies D.Tho.1.2.q.8.art.3.& q.12.art.4.expressè dicentẽ, finẽ, & media esse volita eodẽ actu, quando finis est volitus vt ratio volendi media.

Et confirmatur, ex eodem D.Thom. ibidem docente: *Voluntatem habere se circa finem, & media, sicut intellectus circa principia, & conclusionem*, sed intellectus assentiendo conclusioni propter principia eodem actu cognoscit conclusionem, & principia in cõclusione, ergo voluntas eligendi media propter finem, eodem actu vult finem, & media.

Respondetur D.Thom. ita debere intelligi, quod voluntas eodem actu, quo vult mediũ in recto, velit similiter finem in obliquo per actum electionis, sicut è conuerso per actum intentionis vult in obliquo media, & in recto finem: ex hoc tamen non sequitur quod intentio, & electio sint idem actus quia non omnis electio finis est intentio, sed solum illa, qua finis est volitus in recto, vt dicemus in solutione ad vltimum.

Et eodem modo respondetur ad confirmationem, quod intellectus cognoscendo conclusionem propter principia, cognoscit ipsa principia in obliquo, non verò in recto; quia conclusio non constituitur in ratione cognoscibilis per veritatem principiorum, sed per propriam, & intrinsecam veritatem, quam habet in se, quamuis veritas principiorum sit motiuum extrinsecum manuducens intellectum ad cognitionem conclusionis.

Arguitur vltimo intentio, & electio ad inuicem includũtur essentialiter, ergo non sunt actus diuersi, probatur antecedens, quia non potest per intentionem appeti finis, nisi simul appetantur media, cum intentio sit volitio finis, vt consequendi per media; nec per electionem possunt media appeti, quin simul appetatur ipse finis, cum electio sit volitio mediorum ad consequendum finem. 12

D.Tho. Confirmatur, ex D.Thom.1.2.q.12. citata art.4. ad 3. dicente: *Intentionem, & electionem esse eundem motum voluntatis.*

Respondetur negando antecedens, & ad probationem quòd intentio non est quæcunque volitio finis, sed sola volitio finis in recto, & similiter electio non est quæcunque volitio medij, sed volitio illius in recto; quare cum volitio finis, quæ includitur in electione, vt volitio medij, quæ includitur in intentione, nõ sit volitio eorum in recto, sed in obliquo, verificari non potest, quod intentio claudatur in electione, & electio in intentione.

Ad confirmationem Respondetur D. Tho. non dicere absolutè esse eundem mo-

motum voluntatis, sed esse eumdem motum secundum substantiam, sicut ascensus, & descensus, quod potius est pro nobis quam contra nos, nam sicut ex eo, quod ascensio, & descensio fiant per idẽ spatium, & per eandem viam, scilicet ascensio à loco inferiori ad superiorem, & descensio à loco superiori ad inferiorẽ, nõ potest colligi quod sit vnus, & idem motus realis, cum reuera sint motus realiter distincti ex diuersitate terminorum formalium; ita nec ex identitate materiæ, circa quam versantur intentio, & electio, potest colligi quod sint idem actus, quia habent diuersa obiecta formalia, vt dictum est in probatione conclusionis.

Hic posset dubitari de necessitate huius actus, an scilicet iste actus intentionis efficacis ante nostra merita sit necessariò requisitus, vt homines possint consequi gloriam, & secundò an per istum actum fuerint electi simul omnes prædestinati; sed de primò agendum est infrà art.6. & de secundo art.8.

DVBIVM. VLT.

Vtrùm præter hanc voluntatem efficacem dandi gloriam, quæ habet modum intẽtionis, ante merita sit ponẽda in Deo alia, quæ habeat modum executionis post merita?



13 ONCLVSIO est affirmatiua, ita Belarminus lib. 2. de de gratia, & libero arbitrio, cap. 14. circa medium, Suarez libr. 1. de prædestinatione, cap. 8. num. 14. & latiùs cap. 14. per totum, & conuincitur ex locis sacræ Sripturæ, & Sanctorum Patrum adductis suprà dubio 2. quibus dicitur Deum velle dare gloriam propter merita præuisa, quæ testimonia intelligenda sunt de hac voluntate exequente.

Belarm.

Suarez.

Pro intelligentia tamen conclusionis notandum est, in mente diuina reperiri duplicem ordinem intentionis, & executionis, ex quibus prior est à fine ad media, posterior à medijs ad finem, nam ordine intentionis priùs est volitus finis, deinde media: ordine vero exequutionis è conuerso priùs sunt volita media, quam finis: vnde habuit ortum illud axioma commune: *Quod est primum in intentione, est vltimum in exequutione*, quod explicatur exemplo artificis volentis ædificare domum ad habitandum, qui priùs in intentione decreuit habitare domum propriam, deinde consultat de medijs, & fundamentis domus faciendæ, at vbi iam media inuenit ac elegit, considerat alterum ordinem executionis, in quo primo decernit construere fundamenta, ac ædificare domum, & tandem vltimo habitare in ea, ita Deus primò decreuit beatificare hominem nondum præuisis meritis, deinde eligit merita vt media, & sic compleuit ordinem intentionis, posteà ad executionem se contulit, & eam inchoauit statuendo dare priùs merita præparata, & postea gloriam: quare per voluntatem, qua Deus per modum intentionis prædefiniuit gloriam, & merita, non intelligitur applicasse potentiam suam executiuam ad operandum, sed tantum intelligitur amare talia bona respectu talium personarum: per voluntatem vero exequentem applicat potentiam suam ad producendum ad extrà id, quod dilexerat, & prædiffiniuerat, nec ordo executionis est solum in ipso effectu, sed etiam præcedit in mente artificis; nam quidquid artifex exequitur, est ex præconcepta idea & acceptatione voluntatis.

Ex quo infero duplex præcipuum discrimen inter has duas voluntates: primum desumitur ex obiecto, & motiuo formali vtriusque, nam motiuum prioris voluntatis est misericordiæ, liberalitatis, & beneficiẽtię: motiuũ vero formale posterioris, est iustitiæ, & fidelitatis remunerandi, scilicet, merita spe promissi præmij facta: secundũ discrimen est in modo causandi ipsam gloriã, nam prior voluntas solum influit radicaliter, & remotè, posterior influit immediatè, dando ipsam gloriam.

Quo

Quo posito probatur conclusio, quia in tempore dat Deus gloriam propter merita, vt docet fides, ergo ita voluit dare ab æterno; sed per voluntatē, quæ habet modū intentionis, voluit dare eā ante merita, vt ostensum est, ergo ponēda est alia volūtas post merita, qua velit dare eam ex iustitia, vnde D. Aug. lib. 1. ad Simplicianum, q. 2. & de correctione & gratia, c. 7. distinguit in Deo duas voluntates, vnam gratuitam merè solo motiuo misericordiæ, & aliam ex iustitia ex motiuo meritorum: qua propter Concilium Tridentinum Sessione 6. cap. 16. dicit vitam æternam iustis proponendam esse tanquam gratiam Dei per Iesum Christum misericorditer promissam & tanquam mercedem fideliter reddendam.

D. Aug.

Concil. Triden.

14 Oppositam sententiam docent Auctores supra relati dub. 2. negantes in Deo voluntatem efficacem dandi gloriam, ante merita. Pro qua sententia arguitur primò, istæ duæ voluntates pugnant inter se, ergo non sunt ponendæ, probatur antecedens, quia prior voluntas, quę modum intentionis habet, est omnino liberalis, & ex solo motiuo misericordiæ, posterior verò est ex debito, & ex iustitia, sed repugnat quod eadem res detur ex duobus titulis, quorùm vnus sit ex gratia, & alter ex iustitia, cum vnus excludat alterum, ergo.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem responderi potest iuxta duplicem modum dicendi adductum dubio præcedenti in solutione ad primum; nam si teneamus gloriam fuisse volitam per actum intentionis, præscindendo à ratione præmij, aut doni gratuiti; dicendum est voluntatem illam præscindere à medijs, & circunstantijs gratitudinis, & iustitiæ, & sic non pugnare cum posteriori voluntate. Si vero teneamus per illam intentionem volitam fuisse gloriam hominibus vt præmium, notandum est cum Suarez loco citato, num. 26. quod quādo dicitur Deum merè gratis habuisse intentionem dandi gloriam ante visionem meritorum, illa particula *gratis* potest appellare aut simul supra ipsum actum, & supra obiectum; vt sit sensus Deum sua sola bonitate, & liberalitate motum habuisse actū illum, quo apud se statuit dare gloriam hominibus per modum doni gratuiti, & liberalis, nullo corū merito præuiso, vt quando ego volo donare librum amico, ita gratis volo ei dare librum, vt non sola volitio dādi sit gratiosa, sed liber etiam ipse, qui donatur; aut potest appellare supra ipsum actum voluntatis diuinæ duntaxāt, vt sit sensus Deum sola sua bonitate motum, habuisse actum illum, vt quādo ego, verbi gracia, ex pluribus volentibus emere à me librum eligo pro mea voluntate vnum, cui soli, & non alijs volo librum vendere, in quo casu quamuis voluntas ista non sit gratiosa, & liberalis, respectu obiecti, quia non est voluntas donandi librum sine pretio, est tamen liberalis, & gratiosa respectu illius actus, quo gratiosè volui vendere vni, potiùs quam alteri: & in hoc sensu dicitur gratiosa, & liberalis voluntas illa dandi gloriam vt prēmium, quę habet modum intentionis, quia licèt Deus gratis, & solo motiuo misericordiæ, habeat actum illum, obiectum autem non datur gratis, sed ex meritis. Quo posito respondetur priorem voluntatem non pugnare cum posteriori, quia prior non est omnino liberalis, & gratiosa ex parte obiecti, quod erat necessarium, vt pugnaret cum altera voluntate, sed solum est liberalis ex parte actus.

Suarez.

Arguitur secundò, voluntas dandi gloriam, quæ habet modum intentionis est efficax ex supradictis, ergo superfluit altera.

Respondetur, negando consequentiā; quia vt actus sit efficax non requiritur, vt ipse solus efficiat immeditè effectum illum ad quem ordinatur, sed satis est, vt sit efficax in suo ordine, vt valeat ponere actus requisitos, immediatiùs attingentes productionem effectus, atque ita vt intentio sit efficax, non est necesse, quod immediatè per se ipsam consequatur finem, sed sufficit inferat infallibiliter electionem, & executionem, nec requiritur, verbi gratia, quod gloria sit plenè, & adæquatè futura ex vi solius actus intentionis dandi eam, sed satis est sit futura quasi inchoatiuè.

Sed objicies, si intentio efficax dandi gloriam, continuetur post electionem, & post visionem meritorum, potest se ipsa sola causare glorificationem, ergo superfluit altera.

Respondetur, nego antecedēs, sed necessariò esse ponendā aliam voluntatē, ratione distinctam, quia in fine, seu gloria, vt causata ex meritis, est diuersa ratio formalis obiectiua à ratione amabilitatis, secundū quam terminat actum intentionis, nam in fine est duplex ratio volibilis, prima est, vt est bonū amabile propter se, & ratio amandi media propter ipsum, & sub hac ratione terminat actū intentionis, altera est esse bonum causatum per media, & sub hac ratione terminat actum exequutionis, pro quo vide quæ diximus supra de imperio, & vsu actiuo voluntatis.

ARTICULVS .V.

Vtrùm præscientia meritorum sit causa prædestinationis?

CONCLVSIO EST NEgatiua.

DISPVTATIO VNICA.

De voluntate dandi gratiam, & merita.



1 SVPRA egimus de voluntate dandi gloriam, quæ per modum intentionis præsupponitur ad prædestinationem, modo agendum est de voluntate dandi gratiam, & merita, quæ includitur in ipsa prædestinatione, tanquam, quid necessariò præsupositum, & connotatum vnde nomine prædestinationis in tota hac disputatione (vt notauit Durandus in 1, cistin. 41. q.2.num.5.) nō intelligimus actum illū iudicij, aut imperij, in quo consistit formaliter prædestinatio, sed intelligimus actum voluntatis adiunctum dandi gratiā, & merita, per modum electionis efficacis, & etiam possumus intelligere actū intentionis, quo voluit dare gloriā, nam cū actus intellectus, qui est prædestinatio supponat voluntatem efficacem circa finem, & circa media si huius voluntatis detur causa ex parte nostra, sic etiā dabitur causa prædestinationis.

Durād.

Nec modo inquirimus causam extrinsecam prædestinationis, an scilicet Christus Dominus sit causa prædestinationis omnium prædestinatorum, vel merita vnius Sancti sint causa prædestinationis alterius, quia de hoc agemus art. vltimo, sed solum inuestigamus causam intrinsecam ipsi prædestinato, an, scilicet, ex parte sua detur aliquid, ratione cuius fuerit prædestinatus, & cuius intuitu voluerit Deus conferre illi gloriam, & gratiam.

DVBIVM. I.

Vtrùm possit dari ex parte nostra causa, aut ratio ipsius actus prædestinandi?



NON tam est quæstio de re, quam de modo loquendi, nam certū est, & sine cōtrouersia potuisse Deum prædestinare homines intuitu alicuius rei, quæ ex parte eorum esset causa, vel ratio, vel conditio, propter quam Deus voluerit conferre illis gratiā efficacem, & gloriam.

2 Difficile tamen est an in eo casu dici possit rem illam, cuius intuitu nos Deus prædestinauit, fuisse causam, aut rationē obiectiuam illius actus diuini, quo nos prædestinauit, & quo ab æterno præparauit nobis gratiam efficacem, & gloriam, aut solum dici debeat quod sit ratio vel causa ipsius gratiæ collatæ, seu prædestinationis quantum ad primum effectum, vel quantum ad omnes collectiuè.

In qua re est certum. Primò quod si actus, quo nos Deus prædestinauit, consideretur secundū suam entitatem, nullā habet, neq; habere potest causam, aut rationem extrinsecam ex parte creaturæ, vt docet D. Tho. in hoc art. & suprà. q. 19. art. 5. quia actus liber Dei hoc modo sumptus, quicumque ille sit; est ipsa essentia Dei, cuius nulla creatura potest esse causa, aut ratio.

D.Tho.

Secundò sit certum, quod si actus præde-

prædestinandi sumatur quantum ad liberam terminationem ad res prædestinatas, non potest assignari aliquid ex parte nostra, quòd sit vera, & propria causa illius, vt voluit D. Thom. locis citatis, & 1. contra Gentes, cap. 87. cuius ratio est quòd actualis illa terminatio ad obiectum, non est aliquid intrinsecè superadditum entitati actus, sed est ipsamet entitas essentię diuinę, quæ sua eminentia extenditur per modum actus secundi, ad obiecta essentialia ad intrà, & ad obiecta libera ad extrà ac proinde sicut non datur vera causa entitatis actus, ita nec illius terminationis liberæ. *D. Tho.*

Nec sufficit quod actus liber Dei addat relationem rationis ad obiectum, vt dicamus causam illius relationis esse causam actus; nam relatio illa nec pertinet intrinsecè ad actum liberum Dei, cum non constituat illum in ratione actus liberi, nec oritur ex ipsa determinatione libera talis actus, sed ex imperfectione qua noster intellectus cognoscit eam: vnde fundamentum proximum illius relationis est noster imperfectus modus cognoscendi; fundamentum vero remotum, vt inadæquatè se tenet ex parte actus diuini, est ipsa eminentia diuinitatis, quatenus sine sui mutatione potest terminari liberè ad creaturas per modum actus secundi.

Quare quod quæritur est, an illius terminationis liberæ possit dari aliqua causa impropriè dicta, hoc est aliquod meritum, aut ratio motiua, vel conditio sine qua non, propter quam actus prædestinationis terminetur ad hunc, vel illum hominem; sicuti quando quæritur an sorores Lazari meruerint, quod Deus velit resuscitare fratrem, nō queritur, àn meruerint actum diuinæ voluntatis secundum suam entitatem increatam, sed an meruerint quod ipsa volitio increata Dei terminaretur liberè ad resurrectionem fratris.

2 Conclusio non repugnat quod prædestinationis, & volitionis diuinæ, quantum ad liberam determinationem ad obiectum detur ex parte creaturæ aliqua ratio motiua, aut meritum, aut conditio, aut causa latè loquendo, ita D. Thom. 1. cōtra Gentes, cap. 86. Scotus in 1. distin. 41. quæstio. 1. Henricus quodlibeto, 4. quæstio. 19. Cordoua lib. 1. quæstionarij, quæstio. 16. opinione 5. Zumel. 1. part. quæstio. 19. artic. 5. Suarez lib. 2. de prædestinatione, cap. 22. vbi alios refert. Ratio conclusionis est, quod non apparet implicatio aliqua, vt constabit ex solutionibus argumentorum, imò de facto, ita videtur concedendum; nam multa vult Deus supposita aliqua conditione, quæ nō vellet, si illa conditio non poneretur, ergo conditio est aliquo modo ratio diuinæ voluntatis quantum ad liberam terminationem ad rem volitam; probatur antecedens, quia voluit incarnationem Verbi supposito peccato Adami, quam non vellet non supposito illo; dat sæpissimè quod ab illo petitur, non daturus, si non peteretur; præmiat, & punit suppositis meritis, quibus ablatis, neutrum faceret. *D. Tho. Scotus. Henriq. Cordoua Zumel. Suarez.*

Dices cum Caietano, 1. part. quæstio. 19. artic. 5. hoc argumento solum probare, quod ex parte obiecti creati detur causa volitionis Dei passiuæ, hoc est, quod vna res creata sit causa, vt alia sit volita à Deo, non verò quod detur causa, aut ratio volitionis diuinæ actiuæ, quia nulla creatura est ratio, quare Deus velit aliā; ex eò autem quod detur causa volitionis passiuæ, solum infertur causalitas inter ipsa obiecta volita, & sic merita erunt causa præmij, & peccata punitionis, non verò erunt causa volitionis præmiandi, vel puniendi. *Caiet.*

Sed certè hæc doctrina ea ratione semper mihi visa est difficilis, quia non potest mereri, quod res aliqua sit volita à Deo, nisi mereatur, quod Deus velit rem illam, ergo non potest cadere sub merito volitio Dei passiua, nisi cadat sub merito ipsa etiam volitio actiua; consequentia patet, & antecedens probatur, ex proprio modo causandi causæ moralis, & meritoriæ, vt condistinguitur à causa physica, & naturali, qui consistit in hoc, quod causa moralis non influit immediatè in effectum, sed in voluntatem agentis liberi inclinando eam ad productionem effectus, vt constat in merito, & oratione, nam meritum non dicitur causa præmij, quia immediatè influit in illud, sed quia mouet voluntatem præmiantis, vt illud conferat; & similiter oratio in tantum dicitur causa beneficij impetrati, in quantum inclinat voluntatem conferentis illud, ergo immediatiùs

meretur, quod Deus velit rem, quàm quod res sit volita,& causata à Deo.

Confirmatur,quia nisi ex parte obiectorum ponamus diuersa motiua formalia quantum ad ipsas volitiones actiuè sumptas, non possumus distinguere in Deo actum iustitiæ ab actu misericordiæ:probatur sequela, quia actus virtutum,& attributorum distingui non possunt, nisi per diuersa motiua formalia, vnde si Deus daret gloriam iusto, & illam non daret ex motiuo præmiãdi eius bona opera,ille actus non esset iustitiæ: sicut similiter si daret gratiam peccatori,& non daret eam ex motiuo subleuãdi miseriam illius,ille actus non esset misericordiæ iuxta doctrinam Aristot. 3. Ethicorum.cap.4.dicentis: *Necessarium esse vt actus sit virtutis, quòd fiat propter honestatem ipsius virtutis.*

Arist.

3 Sed contra hanc conclusionem objicit Vazquez oppositum sentiens,1.parte disputatione,81.cap.2. locum D. Tho. 1.2.quæst. 19.art. 1.ad.3.& artic.2.ad 2. vbi expressè affirmat voluntatem diuinam non moueri ab alio, quam à sua voluntate : tunc sic, sed ab hac mouetur impropriè, cum diuinæ voluntatis non detur propriè causa, ergo à nullo alio mouetur etiam impropriè.

Vazquez

D. Tho. Respondetur, D.Thom. intelligi de motiuo,qui sit vltimus finis,qua ratione non potest diuina voluntas nisi à sola sua diuina bonitate moueri, siquidem omnes creaturæ sunt volitæ à Deo,vt media ad manifestandam suam bonitatem, ex hoc autem non colligitur,quod non possit diuina voluntas moueri impropriè ab aliquo obiecto creato, vt à fine non vltimo.

Sed objicies, nullum medium potest habere rationem finis respectu alterius medij, ergo cum omnia obiecta creata habeant rationem medij respectu diuinæ voluntatis, nullo modo potest moueri vt à fine etiam intermedio, & non vltimo;consequentia patet, & antecedens probatur, quia medium vtsic solum habet rationem vtilis,ergo non potest appeti ratione sui, sed gratia alterius,atque ita non potest esse finis,nec ratio quare alia appetatur propter ipsum, nam quod non sibi sufficit, vt gratia sui appetatur,multo minùs sufficiet,vt alia appetantur propter ipsum.

Respondetur,nego antecedens, & ad probationem quod quamuis secundum medium,verbi gratia, sub ratione præcisa medij reduplicatiuè, non possit habere rationem finis respectu primi medij, potest tamen absolutè, & specificatiuè, nam eademmet bonitas,quæ est vtilis ad finem vltimum, potest esse simul honesta, aut iucunda secundum se, & simul appeti gratia sui, & esse ratio, propter quam simul appetatur primum medium,vt latiùs explicatur, 1.2. q.12.

DVBIVM .II.

Vtrùm bona opera facta sine gratia sint meritoria de condigno prædestinationis, & electionis adultorum ad gloriam?



CONCLVSIO est negatiua, & de fide definita in Concilio Tridentino, Sess. 6.cap.1.& 2.contra Pelagium asserentem adultum prædestinari à Deo ad gloriam ex meritis, & iustitia viribus proprij arbitrij sine gratia factis,nam quamuis hæreticus ille admitteret gratiam, negabat tamen esse necessariam ad meritum gloriæ. 4

Concil. Triden.

Quem errorem iam damnauerant olim Concilium Milleuitanum, & Africanum D. etiam Hieronym. in dialog. contra Pelagianos ad Thesiphontem, D. Augustin.epistol.47. & 106. & lib.2 contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium,cap.4. & 9.& libr. de prædestinatione Sanctorum, c.18. & 19.& colligi potest, ex Paul.ad Titum. 3.*Non ex operibus iustitiæ,quæ fecimus nos, sed secundùm suam misericordiam saluos nos fecit.* Et idem est si intelligatur de prædestinatione & electione adultorum ad gratiam, siue vocationis, siue iustificationis, vt de gratia vocationis definiuit Concilium Tridentinum,

Concil. Milleui. Concil. Affric. Hieron. D. Aug. Paul. ad Titum. 3

num, Sessione 6. cap. 5. & de gratia iustificationis eadem Sessione, cap. 8. & Canon 3. & probatur ex Paul. 2. ad Timoth. 1. *Vocauit nos vocatione sancta sua, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum*, & ad Roman. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*, & cap. 11. *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia*, quibus locis ad minùs excluditur meritum decondigno.

Paul. 2. ad Tim. 1.
Ad Ro. 3. & 11.

Ratio autem à priori hujus conclusionis est, quod in operibus ordinis naturæ factis solis viribus arbitrij, quantumuis heroicis non potest esse valor proportionatus, & æqualis præmio ordinis supernaturalis, ergo non possunt esse meritoria decondigno gratiæ, & gloriæ, nec voluntatis dandi illa, consequentia patet, quia meritum decondigno petit æqualitatem, & proportionem cum præmio, nam cum inducat obligationem ex iustitia, debet esse reditio æqualis; & antecedens probatur, quia valor meriti est passio adæquatè dimanans à bonitate actus, vt cum D. Thom. 1. 2. q. 21. ar. 3. docent omnes, ergo debet esse illi proportionatus, aliàs passio excederet essentiam: tūc sic sed bonitas actus ordinis naturæ longè superatur à bonitate supernaturali gratiæ, vel gloriæ, ergo etiam valor meriti naturalis exceditur à præmio supernaturali.

D. Tho.

Nec satisfacit si dicas, opera heroica virtutum moralium ordinis naturæ non fieri sine auxilio Dei speciali non debito solo titulo creationis; nā adhuc hæc opera manent intra limites ordinis naturæ, & ita eorum bonitas non excedit bonitatem virtutis moralis acquisitæ.

Quod si neges valorē meriti esse proprietatem intrinsecam ortam ex bonitate operis, & dicas esse solam æstimationem extrinsecam, quæ bene potest superare bonitatem operis, adhuc verificari non potest quod huiusmodi æstimatio, secluso errore manifesto, superet bonitem operis, nam cum æstimatio sit iudicium de valore rei, opus est ad hoc, vt ipsa res sit eius bonitatis, vt postulet iudicium illud, atq; adeò vt in ipso sit fundamentum adæquatum talis æstimationis. Ex quo fit, vt non possit bonitas rei superari à proprio valore, etiam si valor sit exterior solùm æstimatio.

Si autem dicas tertiò valorem operis non fundari adæquatè in sola bonitate intrinseca ipsius operis, sed etiam in extrinseca ordinatione Dei, qua potuit ita disponere, vt opera naturalia haberent valorē meriti respectu supernaturaliū.

Contra hoc est, quod implicat actum prorsus immutatum intrinsecè in sua bonitate, & obiecto, & circunstantijs fieri ex non meritorio decondigno, meritorium, ergo sola extrinseca ordinatio Dei, aut promissio non facit actum meritorium, nec dat ei valorem proportionatum inducens debitum ex iustitia, sed ad summùm illa promissio esset causa, vt talis actus esset conditio sine qua nō, daretur præmium supernaturale, & induceret debitum ex sola fidelitate, non ratione proprij valoris, sed ratione promissionis, quod adhuc non est concedendum de facto, quia vt videbimus dubio 4. non promisit Deus gratiam, & gloriam facientibus quod in se est viribus naturæ.

DVBIVM. III.

Vtrùm saltèm hæc opera naturalia sint impetratoria, aut meritoria prædestinationis de congruo?



CONCLVSIO est negatiua, quę licèt non sit ita expressa de fide, sicut conclusio dubij præcedentis, videtur tamen definita in Concilio Arausicano 2. per totum, præcipuè Canone 3. & 6. his verbis: *Siquis ad inuocationem humanam gratiam Dei dicit conferri, non autèm ipsam gratiam facere vt inuocetur à nobis, contradicit Isaia Propheta, & Apostolo idem dicenti: Inuentus sum à non quærentibus me, & palàm apparui his qui me non interrogabant.* Vnde opposita sententia non potest meo iudicio defendi à nota erroris, cum à parte ponat initium iustificationis, & prædestinationis ex parte nostra, quidquid dicat Suarez lib. 2. de prædestinatione, 5

Concil. Arausic.
Suarez.

cap. 6. num. 47. & quamuis Concilium Arausicanum loquatur de gratia, quæ est primus effectus prædestinationis, virtualiter loquitur de prædestinatione ipsa, seu de volūtate dandi primam gratiam, nam si gratia non est effectus humanæ inuocationis: ergo neque ipsa voluntas dādi gratiam siquidem, vt dictum est, nullo alio modo meritum causat gratiam, quam mouendo voluntatem præmiantis.

Ratio autem conclusionis est, quod ista opera non respiciunt ex se finem supernaturalem, ergo non est in eis aliquis valor respectu præmij supernaturalis: cōsequentia patet, quia valor meriti, aut impetrationis dicit respectum ad præmiū, & ad rem impetratam, atque ita vt in istis operibus sit valor meritorius, aut impetratorius gratiæ, vel cuiusuis alterius doni supernaturalis, debet dicere habitudinem medij ad illud: & antecedens probatur, quia ista opera procedunt à principio purè naturali, ergo solum sunt ordinata ad finem naturalem, vt media proportionata ad illius consequutionē, & consequentia patet, quia finis debet correspondere principio, & quia quod naturalia ordinentur ad finem supernaturalem prouenit solum ex gratia eleuante naturam.

Confirmatur, quia hoc genus meriti aufert à prædestinatione, & gratia rationem doni omnino gratuiti, quod supra ostendimus esse contra fidem, ergo in istis operibus non est ponendus aliquis valor meriti; consequentia patet, nam si gratia, & prædestinatio dantur in remunerationem operis, iam non sunt gratia, sed merces: & antecedens probatur primò, ex locis sacræ Scripturæ adductis dubio 2. præsertim ad Romanos 11. *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia, iam non esset gratia.* Vbi omnis ratio meriti excluditur. Secundò, ex D. Augus. serm. 15. de verbis Apostoli, vbi explicans illud ad Ephesios, 3. *Gratia salui facti estis*, inquit, *non ex operibus nè dicas promerui, ideò accepi; non putes te promerendo accepisse, qui non promereres, nisi accepisses, gratia præcessit meritum tuum, non gratia ex merito, sed meritum ex gratia, nam si gratiam ex merito emisti, non gratis accepisti*, & adducens illud Psalm. 55. *Pro nihilo saluos facies illos*, inquirit,

Ad Rom. 11.

D. Aug.

Psal. 55.

Quid est pro nihilo saluos facies? respondens inquit, *nihil inuenis in eis, vnde salues & tamen saluas, gratis das, gratis saluas, omnia merita præcedis, vt dona tua cō sequantur merita tua, prorsus gratis saluas, qui nihil inuenis, vnde salues, & multum inuenis vnde damnes.*

Dices prædicta loca intelligi demerito de condigno, vt inducente obligationem ex iustitia, quæ pugnat cum pura misericordia, & liberalitate, non verò intelligi demerito impetratorio, aut de congruo, quod cùm non inducat obligationem ex iustitia, non videtur pugnare cum liberalitate, & misericordia.

Sed contra hoc est, quod huiusmodi meritum saltem inducit obligationem ex gratitudine, & obsequio ergo pugnat cum mera liberalitate, & gratia; antecedens probatur, quia aliàs non esset meritum si non induceret aliquam obligationem; & consequentia probatur, quia donum purè liberale & gratiosum, debet esse ex solo motiuo liberalitatis, ita vt quātum admisceatur ex alio motiuo gratificandi, aut remunerandi, tantum detrahatur ex liberalitate, vt de lege humana constat lege 1. ff. de donationibus, & eleganter docet D. Bern. serm. 67. in Cātica, his verbis: *Non est quò gratia intret vbi iam meritum occupauit, nam siquid de proprio inest, in quantum est gratiam illi cedere, necesse est deesse gratiæ quicquid meriti deputas, nolo meritum, quod gratiam excludat.* Cum ergo voluntas dandi gratiam, & gratia ipsa sint dona gratiosa, & liberalia simpliciter, debent excludere omne meritum, etiam de congruo, aut impetratorium; aliàs nō essent dona gratiosa simpliciter.

D. Bern.

Confirmatur, quia si homo operibus sui arbitrij, solo vigore naturæ factis meretur primum donum gratiæ, ergo iam verificatur quod priùs dat Deo, vt retribuat ei contra Paulum ad Rom. 10. & Iob 45. circa quem locum D. Gregor. lib. 33. Moralium, cap. 20. inquit: *Siquid nos bonæ operationis dedimus, vt eo gratiam mereamur vbi est quod Apostolus dicit, gratia saluati estis?* & certè si homo suis operibus ante gratiā mereretur gratiam, & ipsam prædestinationem, posset gloriari, quod esset prædestinatus contra illud Pauli 1. ad Corinthios 4. *Quid habes quod non accepisti? quod si accepisti, quid*

Rom. 10. Iob. 45. D. Greg.

1. ad Corinth. 4.

quid

quid gloriaris quasi non acceperis?

Nec satisfacis si dicas, D. Paul. intelligi de dono habente rationem meriti de condigno, quod non potest dare homo Deo in pretium gratiæ recipiendæ, nec gloriari, quod tale donum prius dederit.

D. Bern. Nam contrà hoc faciunt verba D. Bernard. serm. 84. in Cantica: *Quisquis dicat gratia Dei sum, id quod sum, studeat autè captare gloriolā pro gratia, quam accepit nō ne fur est, & latro?* vbi nomine *gloriolæ*, quodcumque meritum nostrum, quātumuis minimum, intelligit excludi ab Apostolo.

6 Oppositum errorem docuerunt Semipelagiani secuti Casianum presbyterum Galliæ, & D. Chrisostomi discipulum collatione 13. cap. 18. & lib. 12. de institutione cœnobiorum, cap. 14. quem etiam sequitur Faustus Episcopus Regiensis lib. 1. & 2. de libero arbitrio, quāuis in cap. Romana, distinctione 14. lib. Casiani, & Fausti inter apocriphos numerentur: in quo etiam errore fuit D. August. paulopost Baptismum in quibusdam propositionibus in epistolam ad Romanos, propositione 60. quam postea Episcopus factus retractauit, vt ipse refert 1. retractationum. c. 23. & libro de prædestinatione Sanctorum, cap. 3. & 4. & lib. 1. ad Simplicianum, quæst. 2. eundem errorem docet Labelus, opusculo de prædestinatione.

Casianus Faustus. D. Aug.

Labelus.

Arguitur primò, contra conclusionem, petitio non tollit à re impetrata rationem doni omnino gratuiti, ergo neque à gratia, seu prædestinatione, quamuis Deus ea conferat intuitu nostræ orationis: consequentia patet, & antecedens probatur, quia petitio non inducit obligationem debiti, cum non innitatur in iustitia ipsius petētis, sed in sola liberalitate donantis, vt constat exemplo eleemosynæ nam subuenenire pauperi deprecanti, opus est misericordiæ, & liberalitatis, non verò gratitudinis, & retributionis.

Pro solutione, nota duobus modis posse conferri beneficium petenti, aut eleemosyna postulanti. Primò, intuitu ipsius petitionis, qua conferens quasi quodam obsequio, illi à postulante præstito, inclinatur ad benefaciendum. Secundò, intuitu solius indigentiæ petentis quæ melius innotescit sua oratione: inter hos autem duos modos hoc interest, quod quando beneficium, vel eleemosyna datur secundo modo, collatio illa est purè liberalis, & gratiosa orta ex misericordia, quia oratio, seu petitio nō habet tunc rationem motiui, nec rationem meriti impetratorij, seu solum est conditio quædam ad maiorem manifestationem miseriæ petentis, cæterum quando datur priori modo, petitio non est sola conditio manifestans inopiam orantis, sed habet veram rationem meriti impetratorij, atque ita talis denominatio non est purè gratiosa, & ex misericordia, sed est quædam gratificatio, & retributio.

Quo posito facilis est solutio concedendo antecedens in secundo sensu, & negando consequentiam; quia cum oratio nostra ad Deum sit verus cultus, & obsequium Deo præstitum, si Deus intuitu illius daret nobis aliquid, illud nō posset habere rationem doni purè liberalis, sed rationem retributionis, & gratitudinis.

Arguitur secundò, meritum supernaturale de cōgruo non destruit rationem gratiæ simpliciter, ergo nec meritum naturale: consequentia videtur certa ex paritate rationis, & antecedens probatur, quia iuxtà probabilem sententiam vltima dispositio ad gratiam iustificantem est meritoria illius de congruo, & nihilominus ipsa iustificatio simpliciter grā tis fit.

Respondetur, quicquid sit de antecedenti, de quo agitur 1. 2. quæst. vltima, negando consequentiam; & ratio discriminis est, quod valor meriti de cōgruo, repertus in operè supernaturali, non innitur in vigore naturali ipsius personæ operantis, sed in supernaturali auxilio misericorditer illi dato, atque ita cum principium valoris illius sit donum purè gratuitum, non aufert à iustificatione subsequente quod simpliciter gratis conferatur; at vero valor meriti ordinis naturæ innititur in solo vigore naturę propriæ operantis, & in concursu, vel auxilio naturali debito titulo creationis, & non in aliqua gratia facta ipsi operanti, ideò minueret ab ipsa iustificatione rationem doni simpliciter gratuiti, & ex pura misericordia collati.

Et si objicias ex hac doctrina sequi gloriam equè gratis dari in exequutione, ac datur gratia iustificans, quod tamen dici nō potest, cum gloria sæpè in sacra Scriptura appelletur merces, quod verificari non potest de gratia iustificante; sequela verò probatur, quia etiam gloria supponit gratiam, quæ est principium meriti.

Respondetur negando sequelam, & disparitas consistit in hoc, quod opera quæ antecedūt gloriā sunt meritoria de condigno illius, ita gloria in exequutione, seu glorificatio non est donum gratuitum proximè, sed solū remotè, & in radice, ex eo, scilicet, quod merita illa, propter quæ datur, sunt ex gratia omnino gratis data; merita verò, quæ antecedunt ipsam infusionem gratiæ iustificantis, solum sunt meritoria illius decongruo, ex quo fit, vt iustificatio non solum sit donū gratuitum remotè, & in radice, propter primam vocationem gratis datam, sed etiam proximè & immediatè.

7 Arguitur tertiò, gratia est promissa benè operantibus viribus naturæ, vt colligitur ex illo Danielis 4. *Redime eleemosynis peccata tua*, & Matth. 5. *Beati misericordes, quia ipsi misericordiam consequūtur*, ergo hæc opera sunt meritoria gratiæ, saltem decongruo; patet consequentia, quia promissio sub conditione onerosa inducit obligationem debiti, & facit opus meritorium præmij.

Dan. 4. *Matth. 5*

Non omnes Catholici respondent eodem modo huic argumento; nam Durandus in 2. distinctione 28. quæstio. 5. quamuis concedat opus bonum viribus naturæ factum posse esse impetratorium gratiæ, & voluntatis dandi eam, negat tamen inde sequi quod sit causa prædestinationis, etiam quantum ad primum effectum illius, quia affirmat in illo casu, quod gratia illa impetrata non est effectus prædestinationis primarius, sed primus effectus est opus illud ordinis naturæ, quo talis gratia impetrata fuit, nam tùnc prædestinatio etiam terminaretur tamquam ad partem sui effectus ad opus illud impetratorium.

Durād.

Sed hæc doctrina est plusquam falsa, quia ex principijs fidei supra adductis, non est minùs necessarium quod gratia non detur ex meritis naturæ, quam quod prædestinatio fiat gratis, nullo naturali merito præsupposito.

Vazquez verò hic disputatione 91. cap. 16. per totum præcipuè, num. 130. admittit, hæc opera esse impetratoria alicuius auxilij supernaturalis, non quidem quatenùs præcisè eliciūtur à libero arbitrio viribus naturæ, & concursu generali ordinis naturæ, debito titulo creationis, sed quatenus fiunt ex speciali auxilio Dei ordinis naturæ per Christum, quod existimat iste auctor requiri ad quodcumque opus bonum ordinis naturæ, neque ex hoc (inquit) sequitur quod hæc opera sint impetratoria prædestinationis, quia potius sunt effectus illius cū supponant illud auxilium gratis datum per Christum, quod est primus prædestinationis effectus pertinens ad ordinem naturæ.

Vazquez

Verum hæc doctrina displicet. Primò quia verior, & communior sententia docet per naturæ vires cùm solo concursu Dei generali posse fieri aliquod bonum opus morale ordinis naturæ, vt dicitur 1.2. quæst. 109. art. 2. in quo militat obiectio facta contra solutionem Durandi. Secundò, quia etiam iuxta illam sententiam, hoc auxilium speciale per Christum continetur intra limites ordinis naturæ, ergo actus, cuius est principium, non excedit eumdem ordinem, ac per consequens nullum respectum dicit ad finem supernaturalem, neque potest fundare valorem impetratorium doni supernaturalis.

Quare respondendum est, antecedens esse falsum, quia promissio gratię quæ in sacra Scriptura fit bene operantibus, nō fit bene operantibus ex motiuo naturali, & viribus proprijs, cum nullibi in sacra Scriptura stet talis promissio, sed benè operantibus ex motiuo supernaturali, & ex auxilio gratiæ, vt colligitur ex illo 1. ad Corinthios. 13. *Si distribuero in cibos pauperum facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

1. ad Corint. 13.

DVBIVM IIII.

Utrum hæc opera saltem sint causa dispositiua prædestinationis?

SVP-


SVPPONO vt certum apud omnes, opus bonum morale ordinis naturæ non esse dispositionem necessariò præerequisitam ad primũ effectum prædestinationis supernaturalem; nec ad prædestinationem ipsam, quasi Deus neminem prędestinauerit, neque ad gratiam efficacem habentem infallibilem connexionem cum gloria, vocauerit, nisi quem præuidit bene vtentem sua libertate, & bene operantem ex viribus naturæ ante gratiam: huius ratio est, quia, vt de fide constat, multi vocati sunt ad gratiam efficacem, quando erant in actuali affectu peccati, vt patet in D. Paul. qui dum Ecclesiam persequeretur, fuit vocatus; & in bono latrone, quando simul cum alio improperabat Christo; & conuincitur ex illo Isaiæ 65. & ad Rom. 10. *Inuentus sum à non quærentibus me, palam apparui ijs, qui me non interrogabant*: & certè ex opposito sequeretur Deum expectare voluntates nostras, vt nobis gratiam suam conferat, quod est damnatum in Concilio Arausicano 2. Cano. 4.

Isaiæ 65
Rom. 10.
Concil. Arausi.

Secundò etiam suppono vt certum, hoc opus non esse dispositionem ita vtilem, vt ad eam sequatur statim infallibiliter prædestinatio, & gratia efficax, quasi omnis, qui ante gratiam visus est bene vti sua libertate sit prædestinatus, & ad gratiam habentem infallibilem connexionem cum gloria electus. Huius ratio est euidens, nam præterquam quod homo inchoaret suam iustitiam, & alia absurda, quæ supra adduximus; sequeretur ferè nullum esse reprobum, cum sit ferè nullus, qui ex proprijs viribus sine gratia aliquod bonum opus morale non exercuerit, quare quod quæritur est, an hæc opera moralia ordinis naturæ sint dispositio de se sufficiens ad gratiam, & prædestinationem.

Conclusio est negatiua, & communis quæ videtur definita in Concilio Arausicano, 2. Canon. 6. vbi dicitur: *Nulla opera facta sine gratia conducere ad salutem.* Ratio autem conclusionis est, quod ista opera nullam habent proportionem cũ gratia, & gloria, cum sint inferioris ordinis, ergo nec cum prædestinatione, quæ est ordinatio ad gloriam, & gratiam, ergo non habet rationem dispositionis respectu illius; patet hæc vltima consequẽtia, quia dispositio debet esse proportionata formę.

Concil. Arausi.

Confirmatur, quia eiusdem agentis est introducere formã, & disponere subiectum, sed infundere gloriam, & gratiam pertinet ad Deũ auctorem supernaturalem, & non ad eum Auctorem naturæ, ergo ad eumdem pertinet disponere animam.

Dices primò cum Durando in 2. distinctione 28. quæst. 5. num. 6. quod quãuis supremo agenti conueniat ad vltimum finem perducere, nihil prohibet quod infimum agens ad illum disponat, & adducit instantiam in generatione hominis in qua licet Deus introducat formam hominis vltimam, scilicet animam rationalem, natura tamen ex propria virtute disponit materiam.

Durãd.

Sed contrà, quia hæc solutio supponit falsum, scilicet solum Deum vnire animam corpori, nam licet Deus se solo illam creet, non tamen se solo eam vnit, sed mediante causa secunda naturali, aliàs verificari non posset, quod homo generaret hominem; & licet admittamus Deum se solo vnire animam, adhuc nihil conuincitur contra nos, quia cum non vniat eam, vt Auctor supernaturalis, nec anima sit entitas supernaturalis, eius vnio ad corpus est proportionata dispositioni causatæ ab agente naturali.

Dices secundò, hæc opera non esse dispositiones ex natura rei, & physicas, sed morales ideò non requiri inter eas & gratiam, proportionem secundùm entitatem, sed secundùm prudentem æstimationem.

Sed contra, quia actus liber, & bonus non aliter disponit moraliter ad formam, quam in ratione meriti, hoc est cõstituendo operantem dignum, saltem de congruo, forma, ad quam disponit, ergo cum ex supradictis nullũ possit dari meritum prædestinationis, & primæ gratiæ, nullà etiam poterit dari dispositio moralis.

Confirmatur, quia quamuis dispositio moralis denudari possit à ratione meriti, adhuc dici non potest quod ex parte nostra detur dispositio ad primã gratiam, & prædestinationem, quia sequeretur primò nos ipsos præparare voluntates

-tes nostras ad recipiendam primam gratiam contra illud Prouerbiorum, 9. *Præparatur voluntas à Domino*, & contra illud Ioann. 6. *Sine me nihil potestis facere*, hoc est, sine auxilio gratiæ per Christum nihil posse nos operari, quod aliqualitèr ad gratiæ consequutionem conferat.

Prou. 9.
Ioan. 6.

Secundò, sequeretur nos priùs dare aliquid Deo, vt retribuatur nobis, quod aduersatur Paul. ad Rom. 11.

Rom. 11

Tertiò, sequeretur nos inchoare his operibus nostram iustificationem, contra doctrinam Concilij Tridentini, Sessíon. 6. capite 5. Canone. 6. imò & quod homo ratione istorum operum sè discerneret à non prædestinato contra Paulum, 1. ad Corinth. 4.

Concil. Triden.
1. ad Corin. 4.

Quartò sequeretur, quod non possit verificari illud Apostoli: *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*, siquidem dici posset causam prædestinationis illius fuisse propriam voluntatem eius, secundum quam suis viribus se disposuit.

Dices tertiò, non esse dispositiones ex natura rei, nec in esse moris, seu meriti, sed ex sola diuina ordinatione extrinseca, secundùm quam ita decreuit se habere erga homines, vt non acceptaret ad gratiam efficacèm, nec ad gloriam, nisi bene operantes ex vigore naturæ.

Sed contra hoc est primò, quod non cõstat ex aliquo testimonio sacræ Scripturæ, neq; ex reuelatione diuina, hoc Dei beneplacitum, & ordinatio: de decretis autèm diuinis nihil affirmare possumus, nisi quod ex sacra Scriptura, aut diuina reuelatione nobis manifestatur. Secũdò, quia aut supposita ista ordinatione hoc opus morale est dispositio, ad quam infallibiliter sequitur in Deo voluntas dandi gratiam efficacem, & gloriam, aut est dispositio fallibis, & contingens: si primum, est cõtra doctrinam adductam initio huius dubij in secundo supposito, & sequuntur absurda alata contra primam solutionem. Si dicas secundum sequitur quod gratia, & gloria prædestinati refundantur vltimò in voluntatem ipsius prædestinati, vt in primum initium illius, ratione istius operis ad quod suis viribus se disposuit: carentia vero gratiæ, & gloriæ in eo qui, cum haberet similem dispositionem, non fuit prædestinatus, refundatur in Deum non acceptantem æqualem dispositionem illius, per quam quantum in se erat se disposuerat, quod est contra illud Oseæ. 13. *Perditio tua ex te, tantummodo ex me auxilium tuum.* Osea. 13.

Confirmatur, ex illo ad Roman. 9. *Antequam quicquam boni, vel mali egissent, Iacob dilexi, &c.* vbi Apostolus non solum excludit meritum, sed etiam dispositionem propriam.

Rom. 9

Confirmatur secundò, quia in pueris decedentibus ante vsum rationis post baptismum, non potest assignari aliquid, quod ex parte eorum habeat rationem causæ dispositiuæ suæ prædestinationis, ergo neque in adultis: patet consequentia, quia eodem modo, & in eodem signo prædestinati sunt omnes homines ordine intentionis, vt infrà videbimus.

9 Oppositam sententiam docuerunt Semipelagiani relati dubio præcedenti, pro qua arguitur primò contra conclusionem, ex illo Prouerbiorum, 16. *Hominis est præparare animam, & Domini gubernare linguam*, ergo homo suis viribus præparat se adgratiam efficacem habentem connexionem cum gloria.

Semipelagiani.
Prou. 16

Respondetur hominis esse præparare animam, hoc est, præparare se ad gratiã, quia est liber, non verò quia præparat se suis viribus, cum id facere nequeat sine auxilio gratiæ.

Sed objicies, ergo eodem modo deberet dici, esse hominis præparare linguam; siquidem vtrumque valet facere ex Dei auxilio, ergo cùm hoc tribuatur Deo, & illud homini, signum est, quod gubernatio linguæ sit ex auxilio Dei; præparatio verò animæ ex proprijs viribus.

Respondetur negando consequentiam, ratio discriminis est, quia iuxtà expositionem glossæ iste locus intelligitur de martyribus, qui quãuis adiuti gratia Dei præpararent se ad martyrium, tamen non gubernant linguas suas coram tyrannis ex eadem gratia, sed ex alia specialiori, per quam tũc inspirat illis Deus quid loquantur, iuxtà illud Matth. 10. Lucæ. 12. *Nolite cogitare quomodo, aut quid loquamini, non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis.* Math. 10 Lucæ. 12

Argu-

Arguitur secundò, quantitas gratiæ, & gloriæ, datur iuxta capacitatem naturalium, ergo natura disponit quodam modo ad gratiā, & gloriā: probatur antecedēs, ex parabola talentorū Matth.25. quæ distributa sunt seruis: *Vnicuique secundum suam propriam virtutem.*

Matth.

Confirmatur, ex D.Thom.1. part. q. 62.art.6.& 2.2.q.24.art.3.ad 3. id asserente de Angelis.

Respondetur, negando antecedens, & ratio est, quam tradit D.Tho.2.2.q.24. art.3. quod quantitas vniuscuiusque rei pēdet ex proprijs causis ipsius, cum ergo gratia, & gloria excedant totā vim naturæ, sequitur quod quantitas gratiç, & gloriæ non pendeat à virtute naturali, sed à sola volūtate Spiritus sancti, qui *Vbi vult spirat, & distribuit singulis prout vult.*

D. Tho.

Ad probationem verò, ex loco Matthæi, dico talenta non significare auxilia gratiæ, quibus homo primò excitatur ad opera supernaturalia, quod erat necessarium, vt argumentum esset ad rem, sed vel significare gratias gratis datas, vt exponunt Origenes, Hieron. & Chrysost. vel significare gratiam habitualem, vt vult D.Thom. loco citato ad primum, & in additionibus ad tertiam partem, quæstio.93.art.3.ad primum, & in hac significatione, nomine virtutis non intelligitur sola virtus naturalis, sed virtus naturalis simul cum conatu, quo ex auxilio gratiæ præueniētis homo disponit se ad infusionem gratiæ iustificantis, iuxta cuius mensurā infunditur ipsa gratia, vt definit Cōciliū Tridētinū, Sessio. 6.c.6.

Origenes
Hieron.
Chrisost.
D.Tho.
Concil. Trident.

Ad confirmationem verò D.Tho. dico, mentem illius non esse, quod gradus naturæ fuerit sufficiens, siue immediatè propter propriam dignitatem, siue mediante dispositione habita proprijs viribus, vt perfectiori Angelo in naturalibus daretur perfectior gratia, sed quod Deus pro sua libertate voluit cōmensurare gratiam quam gratis dabat Angelis cū eorū perfectione essentiali in esse naturæ, vt illi, qui excedebant in natura, excederent similiter in gratia, hoc autē nō fuit sufficiēs, vt dicamus excessum in natura fuisse dispositionem ad maiorē gratiam, sed ad summùm quod fuerit occasio quædam remota.

Neque adhuc est certa doctrina D. Tho. nā quis scit, an propter rationes nobis occultas ordinauerit Deus aliquos ex Angelis inferioribus ad maiorem gloriā, & gratiā, quā aliquos ex superioribus, sicut videmus de facto eleuasse naturam humanam in Christo, & Beata Virgine ad altiorem gradum gratiæ, & gloriæ, quam naturam Angelicam in omnibus Angelis, & similiter Apostolos, & alios eximios Sanctos ad maiorem gratiam, & gloriam, quam plures Angelorum.

Arguitur tertiò, ista opera sunt causa dispositiua primi effectus prædestinationis, ergo etiam prædestinationis ipsius, consequentia videtur concedi ab omnibus; & antecedens probatur, quia disponunt ad primum auxilium gratiæ, vt docet D.Thom. in 1.dist. 41.q. 1.art.3. in corpore, & ad 1. & 2. & in 2. distin.28. quæst.1.artic.3.

D.Tho.

Qui cum Durando admittunt loco citato, dub. præcedenti hæc opera disponere ad primā vocationē, dupliciter respondent primò, negādo antecedens, quia inquiunt, primā vocationē, & primū auxilium gratiæ non esse primum effectum prædestinationis, sed ista opera, quibus anima disponitur ad primam vocationē.

Durand

Secundò respondent negando consequentiā: quia non benè sequitur dari causam prædestinationis quantū ad omnes suos effectus, ex eò quòd detur quātū ad primū effectū: cuius ratio est, quia vt illa esset bona consequentia, oporteret quod effectus prædestinationis essent ita connexi inter se, vt primus esset causa secundi, & secūdus tertij, & sic de cæteris, nā tunc data causa vnius, scilicèt, primi, daretur causa omniū, & consequenter prædestinationis, quare cū deficiat hæc connexio, siquidē donū perseuerantiæ, quod est vnum ex potissimis effectibus prædestinationis, est ita gratis datum, vt excludat omnem causam ex parte nostra, nō bene infertur datur causa primi effectus, ergo datur causa omnium.

Istæ tamen obiectiones displicent ea parte, qua admittūt ex parte nostra dispositionem ad primum auxilium gratiæ, quod communiter rejicitur à Theologis, & satis impugnatur ex dictis in hoc dubio, & præcedenti.

Quare aliter respōdetur, negando antecedēs, & ad probationem quod D.Tho. senior factus mutauit sententiā, vt constat, ex.1.2.q.109.art.6.& q.102.art.2.

Sed

Sed objicies maximam communiter recepta n facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.

Qui dicunt opera naturæ. disponere ad primã gratiã, non explicant hoc axioma eodem modo, nã Molina in concordia dispu. 10. explicat de faciẽtibus quod in se est viribus naturæ, cui (inquit) conferat Deus gratiam ex infallibili sua promissione. Quę doctrina iam est satis à nobis impugnata, & vlteriùs potest impugnari ex eo, quod cum promissio sub conditione onerosa inducat debitum, si istis operibus est promissa gratia, iam nõ erit data omnino gratis, quod esse plusquam falsum ostẽdimus suprà. Ideò Vazquez hic. disput. 91. c. 16. nu. 130. explicat nõ de facientibus quod in se est viribus naturæ, sed de bene operantibus ex auxilio speciali per Christũ pertinente ad ordinẽ naturæ, qui modus dicẽdi est suprà impugnatus, nã cum hæc opera, ratione illius specialis auxilij, nullũ modũ supernaturalẽ recipiant, sed maneant omnino intra limites naturę, non sunt minùs improportionata gratiæ, quam si essent ex solo cõcursu generali Auctoris naturæ.

Molina. Vazquez

Suarez. Alij verò vt insinuat Suarez libr. 2. c. 18. n. 3. & 4. dicunt intelligendũ esse, omni facienti quod in se est viribus naturę, ita tamen vt illa opera non disponãt ad gratiã positiuè, quasi habẽdo in eam positiuum influxum, & directum in suo genere, quia ad hoc erat necessarium, quod esset proportio, sed negatiuè tanquã remouens prohibens, qui influxus consistit in hoc, quod ita benè operans faciendo quod in se est, pro tunc nõ peccat, & sic non ponit obicem diuinæ vocationi.

Sed etiã iste modus dicẽdi manet satis impugnatus, ex eo quod peccatũ actuale non impedit vocationẽ, siquidem sępè vocat Deus actu peccãtes, vt patet in Paulo & bono latrone, ergo qui non peccat nõ aufert impedimentũ vocationi, atque ita nõ est causa per accidens vocationis, tanquã remouens prohibens. Quare aliter respondetur cum D. Tho. 1. 2. q. 109 art. 6. ad 2. & q. 112. art. 3. maximam illã non esse intelligendam de faciente quod in se est viribus naturę, & de gratia actuali auxiliante, sed de gratia habituali, & de faciente quod in se est ex auxilio supernaturali, vt sit sensus Deum non denegare gratiã iustificantem peccatoribus bene vtentibus auxilijs, quibus Deus eos excitat, & vocat ad conuersionem, quod si verificari possit de facientibus quod in se est viribus naturæ, & de gratia actuali, exponi debet in sensu, quem insinuat Zumel hic. q. 23. art. 3. & 5. scilicet Deum non denegare gratiam facientibus, quod in se est viribus naturæ, nõ quia suis operibus se disponant, aut non ponãt obicẽ, sed quia cũ Deus ad omniũ ostia pulset, & nemini, quãtumuis actualiter peccãti, & in peccatis abiecto, illustrationẽ suæ gratiæ deneget, multo minus denegabit facienti quod in se est viribus naturæ.

D. Tho. Zumel.

11 Arguitur vltimo, ex hoc pręcisè quod homo suis viribus naturalibus non vult gratiã, & gloriã, sed illis resistit, fit indispositus ad recipiendam eam, ergo ex eo præcisè, quod proprijs viribus vult ea, & non resistit fit dispositus; antecedens est de fide ex illo Oseæ 13. *Perditio tua ex te.* Et consequentia probatur, quia quando negatio est causa negationis, affirmatio est causa affirmationis, si ergo sola positio nollitionis ex viribus naturæ, est causa dispositiua, vt non ponatur gratia in anima, seu vt ponatur indispositio, sola ablatio illius nollitionis, aut positio volitionis per easdem vires naturæ sufficiet, vt ponatur dispositio, & gratia.

Oseæ.

Respondetur negando consequentiã, ad cuius probationẽ dico, maximã illam esse verã de causis adæquatis, secus verò de causis inadęquatis, & quia positio nollitionis gratię iustificantis non est causa adæquata indispositionis, sed etiam remotio auxilij supernaturalis, quod respuitur, ideò ablatio eiusdẽ nollitionis, seu positio volitionis contrariæ non est causa adæquata talis dispositionis ad gratiam, nisi simul ponatur auxilium supernaturale excitans.

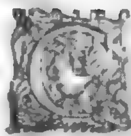
Et si objicias, ergo malè conceditur antecedens argumẽti, scilicet, ex eo præcisè reddi hominẽ indispositũ ad gratiã, quia proprijs viribus non vult eam.

Respõdetur negando cõsequentiam, quia cũ negatio sit de genere malorũ, cõsurgit ex quocũq; defectu, sicut quia affirmatio est de genere bonorũ requirit integrã causam; ideò quia ad præparationem ad gratiam cõcurrunt liberum arbitrium, & auxilium supernaturale fit, vt quãuis, ex negatione cuiuscumq; eorum seorsum, sequatur negatio præparationis

nis, ex affirmatione autẽ cuiuscũq; eorũ seorsum non sequatur positio dispositionis, sed ad id requiritur affirmatio, & positio vtriusque causæ; & est exẽplum im pondere portato à duabus causis partialibus, quarũ neutra seorsum potest illud portare, aut in effectu causato à duobus causis totalibus essentialiter subordinatis, verbi gratia, à Deo, & causa secunda vbi negatio solius vnius causæ infert negationẽ effectus, & positio, seu affirmatio cuiuscumque alterius causæ seorsum sumptæ non valet inferre illud, sed requiritur affirmatio vtriusque causæ.

DVBIVM V.

Vtrùm opera facta ex gratia sint causa meritoria prædestinationis?

12 *D. Tho.* ONCLVSIO est negatiua, & certa D. Thom. hic, & ferè omnium. Cuius ratio est, quod ista opera non possunt esse causa meritoria, aut impetratoria illius gratiæ, à qua procedũt, ergo nec prædestinationis quantũ ad omnes effectus; patet consequentia, quia illa gratia est vnus ex effectibus prędestinationis, vt supra ostendimus & antecedens probatur, quia (vt sępè dictũ est) prima gratia non cadit sub merito, sed datur gratis.

Dices, non esse contra rationẽ gratiæ cadere sub merito subsequenti, sed cadere sub merito antecedenti, habito ex viribus naturæ.

Sed contra, nam qui anticipata pecunia emit equum, non dicitur dare gratis pecuniam, sed ex iustitia in pretium equi recipiendi, ergo si Deus anticipata solutione dat gratiam in præmium, & mercedem boni operis futuri, non dat illam gratis, sed ex iustitia: consequentia patet ex paritate rationis, & antecedens probatur, quia propter hanc rationem gratia Sanctorum Patrum veteris testamenti considerata respectu Christi non fuit gratis data, quia fuit ex meritis illius præuisis, nondum in re exhibitis, sed exhibendis.

Confirmatur, quia vel Deus decreuit ab æterno dare istam gratiã propter merita, cognita vt absolutè futura, seu iam existentia in æternitate, vel propter illa cognita solum sub conditione, & ex suppositione ipsius gratiæ; si dicas primum, est manifesta implicatio, quod ita probo, nam præscientia meriti supernaturalis supponit præscientiam gratiæ, quæ est principium talis meriti, sed præscientia absoluta gratiæ supponit voluntatem absolutam dandi gratiam, cum nihil sit absolutè futurum, nisi præsupposita in Deo absoluta voluntate suæ futuritionis, ergo de primo ad vltimum præscientia absoluta meritorum, cum sit posterior, non potest esse causa voluntatis dandi gratiam illam, à qua talia merita procedunt; consequentia cum minori patét, & maior probatur, quia cognitio absoluta futuritionis effectus, necessariò supponit cognitionem absolutam futuritionis causæ.

Confirmatur secundò, quia implicat existentia meriti supernaturalis sine præuia existentia gratiæ, ergo etiam implicat videri meritum, vt existens in æternitate sine præuia visione gratiæ, consequẽtia patet, & antecedens probatur, quia implicat existentia effectus sine præuia existentia causæ.

Confirmatur tertiò, quia implicat dari potentiam visiuam propter visionem actu existentem, ergo etiam implicat dari gratiam propter meritum actu existens; patet consequentia, quia sicut potentia visiua est principium visionis, ita gratia meriti.

Si verò dicas secundùm, scilicet gratiam dari propter merita, cognita vt futura sub conditione ex suppositione ipsius gratiæ.

Contrà hoc potest ponderari locus Matthæi 11. *Si in Tyro, & Sidone facta fuissent signa, quæ facta sunt in te, in cinere, & cilitio pœnitẽtiam egissent.* Ex quo sic argũmentor; merita, quæ Tyri, & Sidonij habituri essent ex suppositione auxiliorũ gratię, non fuerũt de facto causa habendi illa auxilia, ergo nec merita, quę de facto habet prædestinatus cognita vt pręcisè futura ex suppositione talis gratiæ, quæ est principiũ illorũ, sunt causa illius; cõsequentia probatur, quia si in bono vsu gratiæ ita cognito, esset sufficiens ratio meriti, non posset Deus sine nota iniustitiæ priuare illum de facto tali pręmio, ergo si de facto non dat gratiam in præ- *Matth. 11.*

præmium illius, signum est non esse capacem talis valoris.

Cõfirmatur, quia si bonus vsus gratiæ futurus ex suppositione ipsius gratiæ efficacis esset ratio, & causa ipsius prędestinationis, non magis debuisset Deus prædestinare hos, quã illos; imò debuisset prædestinare omnes, siquidem optimè nouit Deus reprobos, qui nunc sunt, bene operaturos ex suppositione gratiæ efficacis, quàm posset Deus illis dare, sicut cognouit Tyrios acturos pœnitentiam ex suppositione auxilij dati Iudæis.

Ad Eph. 1. *D.Hier.* *D. Aug.* *Concil. Arausi.a.* Confirmatur secũdò, ex illo ad Ephesios 1. *Elegit nos in ipso, vt essemus sancti*, vbi D.Hieron. & D. Aug. lib. 1. de prędestinatione, c.22. Conciliũ Arausicanũ, 2. c.25. põderant non dici, quia futuri eramus sancti, sed vt essemus sancti; constat autẽ idem respectu eiusdẽ voluntatis nõ posse esse finẽ, & causam meritoriã, siquidem finis non impetrat, nec meretur media, cum potiùs per illa sit futurus, sed è contra media impetrant finem.

13 *Alexãd. Alens.* Hæc cõclusio est cõtra Alexãdrũ Alẽsem, 1.p.q.28. membro.3.art.3. dicentẽ opera meritoria, quæ prædestinatus facit ex gratia, esse causam suæ prædestinationis, non solũ sumptæ quantũ ad effectus subsequentes, sed etiã quantũ ad ipsam gratiã antecedentem, ita vt Deus dederit gratiã illam propter opera, quæ ipse prædestinatus facturus erat, non tanquã propter finẽ, sed tanquã propter meritum; cuius fundamẽtũ est quod nulla repugnãtia videtur inuolui in hoc, quod merita subsequẽtia gratiam, sint causa meritoria ipsius gratiæ & prædestinationis ad illã.

Suarez. Huic argumento Suarez lib.2.cap.20. num.20. existimat loquendo de potẽtia absoluta, non repugnare primam gratiã dari in præmiũ operis futuri ex ipsã, de facto tamen non ita contigisse.

D.Tho. *Durãn.* Sed certè mihi semper visum est repugnare & ratio est, quã tradunt D.Tho. 1. p.q.62.art.4. Durandus in 2.dist.5. q.3. nu.7. ad probandũ Angelos beatos non potuisse mereri suã beatitudinem per actus subsequentes ipsam, nam mereri prę mium est moueri ad ipsum, sed implicat hominẽ moueri ad terminũ acquirendũ posterius duratione, quã sit in ipso termino, ergo implicat moueri ad gratiam, vt ad præmium operis posterius duratione, quã habeatur gratia: cõsequẽtia cũ maiori patet, & minor probatur, quia id, quod est in termino vt in facto esse est in actu perfecto respectu illius; id verò quod mouetur ad terminum acquirendum est respectu illius in potentia seu in via, & in fieri quod est esse in actu imperfecto; implicat autẽ idem mobile esse prius in termino, quam moueatur ad illum, & quod actus præcedat potentiam ad illum, aut actus perfectus imperfectum.

Sed objicies non implicat, quod detur denarius mercenario in mercedẽ operis futuri anticipata solutione, ergo nec quod gratia.

Respondetur, negando consequentiã, & ratio discriminis est, quã assignat D. Thom. 1.2.q.114.art.5.ad 3. quod denarius nõ est principiũ operis, quo mercenarius meretur posteà ipsum denarium, sed principiũ illius est ipsa virtus ipsius operarij, gratia verò est principiũ ipsius operis meritorij, & sic nõ potest dari in præmium operis futuri, quia principium meriti non cadit sub merito. *D. Tho.*

Sed objicies benè stat, quod militi dentur arma, vt bono vsu eorum cõpensetur illorũ pretium, & valor: ergo benè stat aliquid dari in præmiũ operis futuri, quãuis res data in præmiũ sit principium ipsius operis; antecedens patet, quia nõ repugnat quod rex det militi equũ, & arma propter opera, quæ illis mediantibus facturus est in bello; & consequentia probatur, quia equus, & arma sunt principiũ illorum operum.

Respondetur negando consequentiã, quia arma nõ sunt principium boni vsus ipsorũ, sed peritia, quam habet miles in arte militari, principium autẽ boni vsus gratiæ non est sola virtus naturalis liberi arbitrij, sed ipsa gratia, à qua prouenit non solum vt possimus bene operari, sed vt de facto operemur.

Sed adhuc objicies, potest quis vẽdere vineã propter lucrũ percipiendũ ex fructibus ipsius vineæ, in quibus nulla intercedat industria emptoris, ergo etiam nõ repugnat dari aliquid in præmiũ meriti, cuius ipsa res donata sit principium.

Vazquez hic disputatione 91. cap.6. num. 36. & 37. admittit antecedens, & negat consequentiam, quia inquit, esse diuersam rationem iustitiæ in contractibus emptionis, & venditionis, ab ea, quæ reperitur in retributione præmiorum; *Vazquez.*

nam

nam in contractu emptionis, & venditionis datum non habet ex natura rei rationem pretij, magis quàm acceptum, nec é conuerso, & consequenter neutrũ habet determinatam rationem mercedis respectu alterius, sed quilibet habet vtramque rationem respectu alterius, scilicet, rationem pretij, & rationem rei emptæ, & similiter emptor, & venditor dant sibi aliquid mutuò, quod habet rationem vtriusque simul: in iustitia verò remuneratiua præmiorum, seu meritorũ is qui meretur, & is qui præmiat, non habent vtramque rationem simul merentis, & præmiantis, ita vt sibi mutuò mereantur, & præmient, sed vnus duntaxat est qui determinatè meretur, & alter qui determinatè præmiat: ex quo fit vt non repugnet fructum vineæ esse præmium ipsius vineæ, repugnet autem fructũ gratiæ esse præmium ipsius gratiæ.

Sed mihi videtur antecedens difficile, quia dare vineam pro spontaneo fructu illius, vbi nulla intersit industria accipientis, non est propriè vendere, cùm non intercedat pretium, quod sit res propria ipsius accipientis, qua emat rem non propriam, sicut dare pallium pro medietate ipsius pallij, non esset venditio, & emptio pallij, sed donatio liberalis medietatis illius: cùm ergo fructus naturaliter producendi à vinea, seclusa omni humana industria, sint pars ipsius vineæ, si vinea datur solùm pro illis fructibus, non est vera venditio, sed liberalis donatio.

Nec satis est, si dicas, iam fuisse translatum dominium in accipientem, atque ita dando fructus in pretium dare rem suam: non, inquam, satis est, quia quamuis est translatum dominium, non fuit translatum per veram venditionem, sed per donationem liberalem, vt ostensum est.

Ideò aliter respondetur negando antecedens, nam licèt verè vendatur vinea pro fructibus futuris ex industria ipsius emptoris, minimè tamen pro fructibus seclusa industria, quia isti sunt partes ipsius rei, quæ datur; res autem vendi non potest propriè pro parte sui tanquam pro pretio.

Duran. Aliter respondet Durand. toti huic argumento loco citato, num. 8. notando duobus modis posse dari arma militi: vno modo, gratuitò & simpliciter sine vllo respectu ad opera futura, vt ad meritum ipsorum armorum, sed solùm tanquam ad finem, & tunc bonus vsus illorum non est meritorius, quia mereri est facere aliquid suum; repugnat autem quod aliquis incipiat facere suum, id quod antea iam suum erat.

Et si dicas, mereri non est facere aliquid suum vtcumque, sed ex iustitia, & iure debiti, & bene stat, quod aliquis incipiat facere suum ex iustitia id, quod nõ erat suum, nisi ex liberalitate.

Contra hoc est, quod mereri arma est mereri acceptionem eorum; sed in casu, quo loquimur, iste accepit arma sine vllo respectu ad merita, ergo non accipit ex meritis etiam futuris: quare quandò postea bene vtitur armis, non dicitur mereri illa, sed dicitur esse gratus pro beneficio accepto.

Altero modo possunt dari propter merita futura, aut propter opera, & tunc verum est arma mereri operibus futuris, sed non merentur arma, quæ priùs erant propria, sed quæ erant quasi commodata, donec per eorum bonum vsum fierent propria: existimat enim iste auctor in isto casu non transferri dominium armorum in militem, donec fecerit illa opera, propter quæ data sunt illi arma, quia non sunt data ei simpliciter, sed sub conditione operis futuri; gratia verò nõ est data sub conditione, sed absolutè, & simpliciter, ergo.

Arguitur secundò, & simul impugnatur solutio præcedens; Christus Dominus meruit suam incarnationẽ, & vnionem hypostaticam per opera subsequentia, ergo etiam meruit suam primam gratiam, & prædestinationem: consequentia est certa ex paritate rationis, & antecedens probatur, quia Apocalypsis. 5. dicitur: *Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere diuinitatem* Ergo Christus sua morte meruit vnionem hypostaticam, quod est accipere diuinitatem. 14 *Apoc.*

Respondetur negando antecedens, quia cùm incarnatio fuerit opus puræ liberalitatis, & misericordiæ, non potuit cadere etiam sub merito subsequente, sicut de prima gratia dictum est, & ad probationem dico, per hoc quod est, *accipere diuinitatem*, non intelligi vnionem hypostaticam, sed manifestationem illius,

illius, & exaltationem hominis.

Vel secundò, per mortem meruisse vnionem hypostaticam, non quæ primò facta est in vtero Virginis, nam hæc præcessit omnia merita; sed eam, quæ facta est in resurrectione, quod nihil aliud est quàm meruisse resurrectionem: & quamuis per resurrectionem non fuerit facta aliqua vnio de nouo, distincta realitèr ab ea, quæ fuit in triduo, qua diuinitas erat vnita corpori, & animæ, satis est quod in illo triduo non manserit diuinitas vnita humanitati integræ, cùm tunc non esset humanitas, nec homo, ad hoc vt per resurrectionem, per quam fit iterum humanitas, & homo, verificetur quod fit de nouo Deus homo, quod optimè potuit cadere sub merito.

Et si objicias, saltèm non repugnat de potentia Dei absoluta, quod Deus dederit humanitati gratiam vnionis sub conditione operis futuri, sicut potest dari equus militi; ergo nec etiã repugnat quod sub eadem conditione detur prima gratia.

Respondetur negando antecedens, quidquid in oppositum dicat Suarez 3. part. quæst. 2. disput. 10. sect. 4. Et ratio discriminis est, quod, vt supra diximus, bonus vsus equi non dependet ab ipso, sed à propria peritia equitis; bonus verò vsus vnionis hypostaticæ dependet ab ipsa vnione, vt à principio, non solùm valoris, sed etiam entitatis ipsius actus.

Suarez.

Alia etiam ratio discriminis potest assignari, quod possessio, & dominium equi est amissibilis, atque ita potest accipi sub conditione, qua impleta adquiretur dominium illius absolutũ, quod optimè potest cadere sub merito; nã quamuis non cadat sub merito illa prima donatio conditionalis, potest tamen cadere, quod illa donatio conditionalis fiat postea absoluta; vnio tamen hypostatica est intrinsecè inamissibilis, atque ita dari non potest humanitati sub conditione de futuro, sed absolutè: tùm, quia non minùs est verum dicere adhuc pendente conditione, iste homo est Deus, quàm postquam conditio impleta est; tùm etiã, quia implicat intelligere quod Petrus existat hodie in rerum natura, sub conditione quod crastina die pluat, ergo implicat istum hominem esse Deum, & subsistere subsistentia verbi sub conditione operis de futuro contingenti.

15 Arguitur vltimò, gratia fuit data antiquis Patribus propter merita Christi præuisa futura, vt nunc suppono; ergo etiam potuit dari nobis propter merita nostra præuisa: probatur consequentia ex paritate rationis.

Confirmatur, quia meritum est causa moralis præmij, ergo non requiritur quod præcedat præmium secundum realem existentiam, sed sufficit præcedat secundùm apprehensionem, & acceptationem præmiantis; probatur consequentia, quia in hoc distinguitur causa moralis à physica.

Respondetur negando consequentiã, & ratio disparitatis est duplex. Prima, quod gratia antiquorum Patrum non fuit principium elicitiuum meritorum Christi, sicut gratia nostra est principiũ nostrorum operum. Secunda est, quod minùs requiritur ad merendum alijs, quã ad merendum sibi; nam ad merendum sibi requiruntur tria. Primũ; quod opus habeat rationem pretij: secundum, quod habeat rationem dispositionis moralis ad recipiendum præmium: & tertium, quod habeat rationem viæ ad præmium adquirendum vt ad terminum; ad merendum verò alijs, ex his tribus solùm requiritur primum, scilicet, quod qui meretur alijs, soluat pretium præmij alijs conferendi. Cuius ratio est, quod cùm qui non meretur sibi, sed alteri, non recipiat in se præmium, non comparatur ad illud vt potentialis, neque vt indigens, & ita operatio, qua meretur, non cõstituit eum in via ad illud, nec disponit eum ad eius receptionem.

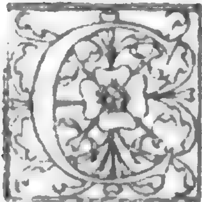
Ad confirmationem respondetur negando consequentiam de meritis, quibus quis meretur sibi id, quod in re est principium talium meritorum propter rationes adductas, nam licèt non sit contra rationem meriti, & causæ moralis causare per solam existentiam in apprehensione, etiam ante veram existentiam à parte rei, repugnat tamen esse causam meritoriam proprij principij, à quo eliciuntur, vt explicatum est.

(.˙.)

DVBIVM

DVBIVM VI.

Vtrùm ista opera, seu bonus vsus gratiæ sint saltem conditio requisita ad prædestinationem?

16 CONCLVSIO est negatiua, & communis, cuius ratio est, quod iste bonus vsus gratiæ est effectus prædestinationis, vt diximus supra artic. 2. dubio vltimo: ergo non potest esse conditio requisita ad prædestinationem. Patet consequentia, quia non potest esse conditio requisita præuiè ad se ipsam, ergo nec ad omnes effectus prædestinationis collectiuè sumptos, ergo nec ad prædestinationem.

Confirmatur, quia iste bonus vsus gratiæ est effectus ipsius gratiæ, ergo non potest esse conditio, propter quam gratia datur: probatur consequentia, quia causa efficiens necessariò præsupponitur existens, antequam causet, ergo effectus non potest esse conditio necessariò requisita ad existentiam suæ causæ.

Duobus modis solet responderi huic argumento ab auctoribus oppositæ sententiæ. Prima solutio est, quod quamuis bonus vsus gratiæ vt à gratia, sit effectus prædestinationis, & sub ea ratione non possit esse conditio prærequisita ad ipsam, ea tamen parte, qua procedit à libero arbitrio, non est effectus prædestinationis, nec gratiæ, & ita potest esse conditio ad illam, & ad se ipsam vt procedentem à gratia.

Verùm hæc solutio satis impugnata est supra, artic. 2. dub. vltim. vbi ostendimus cooperationem liberi arbitrij, etiam vt ab ipso, esse effectum prædestinationis, & gratiæ.

Cōfirmatur, quia aut ista cooperatio, vt est à libero arbitrio, est ab illo sua naturali virtute, aut virtute ipsius gratiæ: si primum dicas, incidimus in sententiam Semipelagianorum supra impugnatam, scilicet, per vires naturæ posse nos facere aliquid conducens ad salutem. Si secundum, ergo talis cooperatio, etiam vt à libero arbitrio, est effectus gratiæ: quod autem tribuendo singula singulis, ista cooperatio, vt procedit à libero arbitrio, non possit esse conditio requisita ad se ipsam vt procedentem à gratia: probatur, quia conditio requisita ad effectum distinguitur realiter ab ipso effectu, vt patet inductione facta per omnes conditiones: ergo cùm cooperatio, vt præcisè est à libero arbitrio, sola ratione distinguatur à se ipsa, vt procedit à gratia, non poterit habere rationē conditionis, maximè quod omnis conditio sine qua nō, requiritur præuiè ad effectum, vt patet in existentia, approximatione, & alijs: sed ista cooperatio est posterior, quàm existentia gratiæ, ergo non potest esse conditio ad habendam gratiam, nec ad ipsam cooperationem, vt procedentem ab ea.

Dices huiusmodi cooperationem non esse conditionem necessariò requisitam ad existentiam primæ gratiæ, sed ad efficatiam, quia sine cooperatione nostrâ non potest esse efficax.

Sed contra hoc est, quod auxilia gratiæ antecedenter ad nostram cooperationem sunt efficatia per modum actus primi, cùm tota eorum efficacitas sit à solo Deo, vt videbimus infra: ergo adhuc respectu efficatiæ non potest nostra cooperatio habere rationem conditionis prærequisitæ.

Dices, quod quamuis cooperatio nostra in tempore exhibita non sit conditio præuia ad existentiam, aut ad efficatiam gratiæ, vel ad prædestinationem illius. Cæterùm vt præcognita futura ab æterno, potuit esse conditio sine qua non prędestinaretur talis gratia, eò quod Deus non prædestinauit nisi eos, quos præsciuit bene vsuros sua gratia.

Hæc tamen doctrina, si intelligatur de præscientia visionis, impugnata est dubio præcedenti in confirmatione conclusionis, nam implicat quod ista cooperatio præsupponatur cognita per sciētiam visionis, antequam videatur voluntas dandi gratiam, quæ est principium talis cooperationis. Si verò intelligatur de cognitione per scientiam conditionatam ex suppositione ipsius gratiæ, præter rationes, quibus loco citato hanc solutio-

solutionem reiecimus, potest vlterius impugnari, quia multi sunt prædestinati, quos per hanc scientiam (si verum est dari) præuidit Deus malè vsuros sua gratia, si diu viuerent, vt colligitur ex illo Sapientiæ. 4. *Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius, &c.* Et plures sunt reprobi, quos scientia eadem cognouit bene vsuros sua gratia, si diu viuerent, ergo bonus vsus gratiæ futurus sub conditione, non potest esse conditio requisita ad prædestinationem: patet consequentia, quia non potest poni effectus, nisi posita conditione necessariò prærequisita ad illam.

Sap.1.

Dices, satis esse quod Deus cognouerit prædestinatos bene vsuros sua gratia imminente tempore mortis illis præscripto, & reprobos malè vsuros.

Sed contrà est, quod sequitur discretionem prædestinati à non prædestinato refundendam esse vltimò in propriã vniuscuiusque voluntatem, vt à Deo prę cognitam consentientem, vel dissentientem gratiæ, quod est erroneum, & contra Paulum. 1. ad Corinth. 4. *Quis te discernit? &c.* Et certè Deus sæpe vocat quos præsciuit non consensuros, iuxta illud Prouerbiorum. 1. *Vocaui, & renuistis.* Et interdum non vocat eo modo, quo scit aliquos esse consensuros, vt patet ex illo, *Væ tibi Corozaim, &c.* ergo bonus vsus gratiæ præuisus non est necessariò requisitus ad vocationem.

Paul.1. ad Cor.4
Prou. 1.
Mat.11.

17 Secundus modus respondendi argumento facto pro conclusione est, notando nomine consensus duo posse intelligi, vnum positiuum, & alterum negatiuum: positiuum est ipsa libera cooperatio, & cõsensus: negatiuum est hoc quod est non repugnare, nec resistere gratiæ, sed sinere duci se ab ea: quo posito dicit hæc solutio, quod quamuis bonus vsus gratiæ positiuus non sit conditio præuia ad ipsam gratiam, & prædestinationem propter argumenta facta, bene tamen bonus vsus negatiuus.

Sed neque ista solutio satisfacit, quia in re non resistere gratiæ, nihil aliud est, quàm cooperari illi: ergo sicut cooperatio non est conditio, ita nec ista non resistentia.

Dices non resistere gratiæ in re, non esse idem quod positiuè consentire, sed esse quid medium inter positiuum consensum, & dissensum.

Verùm hæc doctrina est falsa, quia merè negatiuè se habere respectu diuinæ vocationis, nec consentiendo illi, nec dissentiendo, non potest appellari bonus vsus gratiæ negatiuè; imò potiùs debet dici malus, quia quamuis nihil positiuum faciat homo tunc contra diuinum impulsum, eo tamen ipso quod non respondet positiuè illi, frustrat eam suo fine, atque ita hoc ipsum quod est præcisè non consensisse, est malum, iuxta illud Matt. 12. *Qui non est mecum, contra me est; & qui non colligit mecum, dispergit.*

Mat.12.

Ideò dices secundò, quod quamuis secundùm rem sint idem non resistere, & consentire, distinguntur tamẽ ex natura rei secũdùm diuersas rationes formales.

Sed quidquid sit de hac solutione, & distinctione, adhuc sustineri non potest hanc non resistentiam, vt condistinctam à consensu, posse habere rationem conditionis, respectu prædestinationis, & gratiæ. Primò, quia ista non resistentia supponit gratiam, tanquam materiam ipsius non resistentiæ, ergo non potest esse conditio præuiè requisita ad ipsam gratiam: consequentia est euidens, quia posterius non potest esse conditio respectu prioris ad eius existentiã. Secundò, quia aut hæc resistentia est à libero arbitrio, suspendente viribus proprijs actum contrarium, aut est ab eo auxilio gratiæ: si primum, est incidere in sententiam Semipelagiorum: si secundum, ergo est effectus gratiæ, & prædestinationis, vt ostensum est de ipso positiuo consensu, atque ita non potest habere rationem conditionis.

Contra Hanc conclusionem opinatur Henric. quodlib. 4. quæst. 19. & quodlib. 8. quæst. 5. quem sequuntur Echius opusculo de prædestinat. centur. 5. art. 2. Chamerarius dialog. Cathol. de prędest. cap. 4. vbi extendit hanc doctrinam etiam ad paruulos dicens, consensum applicantis baptismum esse conditionem, sine qua non prædestinationis ipsius paruuli. Huius sententiæ fundamentum est vnicum, scilicet integrum effectum prędestinationis nõ posse esse in nobis sine nostra cooperatione; cùm saltem gratia non possit esse efficax sine nostro consensu, ergo consensus noster est conditio sine qua non prædestinationis.

Henric. Echius. Chamer.

Sed

Sed huic argumento iam dictum est, gratiam habere totam suam efficatiam per modum actus primi, antecedenter ad nostram cooperationem, etiam vt præcognitam, atque adeò non dependere ab ea vt conditione.

Et si obijcias, saltem gratiam nō posse esse efficacem in actu secundo sine ordine ad consensum, & cooperationem nostram, ergo noster consensus est conditio necessaria ad efficatiam gratiæ in actu secundo.

Respondetur negando consequentiā, quia respectus ille non est ad consensum, vt ad conditionem sine qua non efficatiæ, sed vt ad effectum, vel finem, sicut respectus, quem dicit calefactio ad calorem productum.

DVBIVM VLT.

Vtrum præter ista detur aliquid aliud ex parte nostra, quod sit causa, vel ratio prædestinationis?

18 CONCLVSIO est negatiua, & omnino certa apud omnes Catholicos, quorum plures refert Zumel hic, quæst. 1. conclus. 7. vbi etiam probat locis sacræ Scripturæ supra à nobis adductis in hoc articulo, & præcedenti, quibus ostenditur homines prædestinatos esse ad gratiam, & gloriam omnino gratis, & ex pura Dei liberalitate: ratione autem probari potest, quia nihil est reperibile in nobis quod ad ordinem naturæ, vel gratiæ non pertineat, sed nihil pertinens ad aliquem ex his ordinibus, potest esse causa prædestinationis, vt vidimus dubijs præcedentibus, ergo non est assignabile aliquid ex parte nostra, quod possit esse talis causa, vel ratio. *Zumel.*

Confirmatur, quia saltem in pueris ante vsum rationis morientibus post baptismum non potest hæc causa assignari.

Huic argumento, & confirmationi potest responderi iuxta varios errores nondum in dubijs præcedentibus impugnatos; nā primò Origenes lib. 1. Perhiarch om. cap. 8. & 9. & lib. 3. cap. 1. circa finem, & alibi sæpe inquit, causam prædestinationis, & reprobationis esse merita, aut demerita, quæ animæ habuerunt antequam corporibus vnirentur; quem errorem quantum ad hoc, quod est animas creatas fuisse ante corpora, sicuti sunt postea Priscilianus, vt refert Prateolus de vita, & sectis Hæreticorum, lib. 14. cap. 36. & Philiaster Brixiensis lib. de hæresi, vt refert Castro verbo, *anima*, hæresi. 3. quem desumptum fuisse ex Platone in Thimeo asserit D. Hieron. epist. 150. quæst. 10. *Origen. Prateol. Philiast. Castro. Platon. Hieron.*

Iste tamen error damnatus est in Concilio Bracarensi. Primò, tempore Ioannis. 3. canon. 6. & in epistola Leonis 1. ad Turibium Episcopum Astorigēsem, quæ est ordine 91. & videtur contra illud Pauli ad Rom. 9. *Antequam quidquā boni, aut mali egissent, Iacob dilexi, &c.* Nec potest dici Apostolum intelligi de operibus factis in hoc corpore mortali, tùm quia absolutè loquitur, tùm etiam, quia malè subiungeret, *non ex operibus, sed ex vocante*, si verum esset vocationē huius vitæ esse posteriorem, quàm merita illa alterius vitæ, quæ fuerunt causa dilectionis Iacob. *Ioan. 3. Paul ad Rom. 9.*

Secundus modus respondendi est Manichæorum, qui cùm tollant libertatem à voluntate humana, totam prædestinationis, aut reprobationis causam refundunt in diuersitatem temperamenti, & constellationis cælestis, sub qua homines nati sunt.

Sed præterquam quod error iste damnatus est in Concilio Bracarensi. 1. c. 10. & in epistola Leonis citata, impugnatur à D. Aug. lib. 1. ad Simplicianum, quæst. 2. ex eo quod Iacob, & Esau cōcepti sunt vnico concubitu, vt patet ad Rom. 9. & consequenter sub eadem syderum dispositione, & aspectu; & tamen vnus fuit prædestinatus, & alter reprobus. *Concil. Bracar. Leon. August. Rom. 9.*

Et rursus potest impugnari ad hominem, nam iste syderum aspectus, ex quo prouenit tale, vel tale temperamentum, est effectus causatus liberè à Deo: ergo de primo ad vltimum causa prædestinationis reducenda est in solam voluntatē Dei disponentem Petrum, verbi gratia, prædestinatum nasci hoc, vel illo tēpore, & talem stellarum aspectum inducere tale temperamentum.

Tertius modus dicendi est Pelagianorum dicentiũ causam prędestinationis, vel reprobationis puerorũ esse bona, vel mala opera, quę fecerunt, cùm adhuc essent intra materna viscera, quod confirmant ex lucta, quam habuit Iacob cum Esau.

Hunc tamen errorẽ refutat Aug. epist. 106. contra Pelag. eodẽ modo, quo supra impugnauimus Origen. nõ enim rectè dixisset Paul. ad Rom. 9. *Non ex operibus, sed ex vocante dictum est, Iacob dilexi, &c.* Et subdit Aug. litigium illud puerorũ Iacob, & Esau non fuisse arbitrium, sed prodigium, & certè absurdum est accelerare vsum rationis paruulis intra vterum existentibus, prẹterquã quòd vel ista opera sunt ex gratia, vel ex viribus naturę: si primum, sunt effectus prædestinationis, & non causa; si secundum, iam supra impugnatum est contra Pelagianos.

Quartus modus est Semipelagianorũ, quod scilicet Deus prædestinauit, aut reprobauit paruulos propter bona, vel mala opera, quæ cognouit facturos, si ad vsum rationis peruenirent.

Verũ error iste impugnatur rationẽ generali, qua ostenditur nullam dari causam prędestinationis ex parte nostra, & specialiter, quia opera solùm futura sub conditione, nullam in re existentiam habitura, non sunt digna præmio, aut supplicio, tũ quia multi saluantur, qui si diu viuerent, peccarent, & multi damnantur, qui conuerterentur.

Tùm secundò, quia iniustus esset Deus non premiando ista opera, vt supra ostendimus. Tũ tertiò, quia falsò dixisset Paul. 2. ad Cor. 5. iudicium futurum esse prout quisq; gessit in corpore suo, si verũ esset, dandum esse premium, aut pœnam prout quisq; gesturus esset: frustrà etiã Mat. 24. breuiarentur dies Antichristi propter electos, si verũ esset, non minùs fore puniendos propter peccata, quę cõmitterent, si prolongarentur dies illi, ac si eadem facta cõmisissent, nec pręmatura mors, qua iustus rapitur, cõputanda esset inter diuina beneficia, si non esset minùs puniendus propter peccata, quę esset commissurus, si viueret: ratio autem id suadere videtur, quia iniustum esset punire pœna absoluta & realiter existente, propter opera cõditionata, quæ nunquam sunt futura de facto, & idem est de iustitia remuneratiua.

2. ad Corint. 5.
Mat. 24.

Et si queras, esto quod nõ detur ex parte nostra causa prædestinationis, vt comprehendit omnes effectus, & omnia decreta, quę in ea reperirentur; an saltem detur causa illius, quantum ad aliquod speciale decretum?

Respondetur notando, quod in prædestinatione est duplex decretorum genus; vnum est eorũ, quę pertinent ad ordinẽ intentionis, quibus preparauit Deus gratiam, & gloriam conferendã hominibus: secundũ est eorũ quę pertinẽt ad ordinẽ executionis, quibus Deus de facto cõtulit hominibus ea, quę illis pręparauerat, & apud se conferre decreuerat; inter hæc autẽ decreta hoc discrimen est, quod quorundã decretorum in particulari, ex his, quę pertinent ad ordinem executionis, potest dari ratio motiua ex parte nostra, vt patet in volũtate, qua Deus in executione dat gloriã propter merita, & gratiã iustificantem disponenti se; nullius tamen decreti pertinentis ad ordinẽ intentionis datur ratio ex parte nostra, quia ordine intentionis non decreuit Deus iustificare propter dispositionẽ, nec glorificare propter merita; sed potiùs è cõuerso, ideò decreuit dare dispositionem, quia decreuit iustificare; & ideò decreuit dare merita, quia priùs nostro modo intelligendi decreuerat dare gloriam.

ARTICVLVS SEXTVS.

Vtrũ prædestinatio sit certa?

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS SEPTIMVS.

Vtrùm numerus prædestinatorum sit certus?

CONCLVSIO est affirmatiua, non solùm formaliter, quantum ad numerum personarum, sed etiam materialiter, quantum ad personas ipsas.

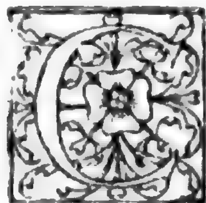
DISPVTATIO I.

De certitudine prædestinationis, & reprobationis.

DVBIVM

DVBIVM I.

Vtrũ prædestinatio inferat effectum certò, & infalliblliter?

1 ONCLVSIO est affirmatiua, quia prædestinatio includit voluntatem Dei efficacem, & absolutam, quæ semper impletur, iuxta illud *Isai. 46.* Isaiæ. 46. *Omnis voluntas mea fiet.* Et illud Psalmi, *Quæcunque voluit Dominus fecit, &c.* Ergo est omnino certa, tam quoad media, quàm quoad personas.

Est etiã hæc conclusio de fide, vt conuincitur *Ioan. 10.* Ioan. 10. *Nemo rapiet eas de manu mea.* Et *1. Ioan. 2* 1. Ioan. 2. *Ex nobis prodierũt sed non erant ex nobis, quia si ex nobis essent, permanerent vtique nobiscum.* Ex quibus locis, & alijs colligit certitudinẽ prædestinationis *August.* D. Aug. lib. de prędest. Sanct. c. 4. & cap. 16. & 17. & lib. de correct. & gratia, c. 3. 7. & 13.

Et quamuis his locis solùm videatur esse sermo de personis saluandis, etiã intelligi debent de medijs, eo quod prædestinatio non possit esse certa circa personas, nisi simul esset certa quoad media, quibus personæ sunt gratiam, & gloriam consecuturæ, vt constat de morte in gratia, quæ est vnum ex medijs ad gloriam, ex cuius certitudine pendet certitudo glorificationis.

Arguitur primò contra conclusionem *Apoc. 3.* ex illo Apoc. 3. *Tene quod habes, ne alter accipiat coronam tuam.* Quod esse dictum de prædestinatis docet Aug. lib. de cor*August.* rect. & gratia. c. 13. ergo corona gloriæ, quæ est effectus prædestinationis, amitti potest, & consequenter non est certa, & infallibilis.

Confirmatur primò ex illo Exod. 32. *Exod. 32.* *Aut dimitte eis, aut dele me de libro vitæ.* *Psal. 68.* Et Psalm. 68. *Deleantur de libro viuentium, & cùm iustis non scribantur.* Ex quibus locis sic argumentor, scriptus in libro vitæ potest deleri, ergo prædestinatus potest non saluari: antecedens patet ex locis adductis, & consequentia probatur, quia liber vitæ aut est ipse actus prę*August.* destinationis, vt voluit D. Aug. lib. de ciuit. c. 15. aut est actus posterior pertinens ad memoriam, quo Deus firmiter retinet se aliquos prædestinasse, vt docuit Diu. *D. Tho.* Thom. 1. part. quæst. 24. art. 1.

Confirmatur secundò ex verbis 1. Pe*2. Pet. 1.*tri. 1. quibus hortatur, vt per opera bona certam nostram vocationem, & electionem faciamus, quasi ipsa de se certa, & infallibilis non sit.

Respondetur cum D. Tho. hic, art. 6. *D. Tho.* ad primum verba Apoc. 3. intelligenda esse de corona gloriæ pręparata, non ratione prędestinationis, sed ratione meritorum secundùm præsentem iustitiã. Vel secundò, quod si de corona pręparata per prædestinationẽ intelligantur, debet exponi in sensu diuiso, non autem in sensu composito. Vel tertiò, quod ibi sit sermo non de corona gloriæ, sed de corona dignitatis temporalis, ad quã Deus vocat visibiliter, vt de vocatione Iudę ad Apostolatum.

Ad primam confirmationẽ dico cum *D. Tho.* D. Tho. loc. cit. ar. 3. scriptũ in libro vitę ratione prędestinationis nullo modo posse deleri; bene tamen scriptũ secundũ pręsentem iustitiam tẽporalem; hoc est, nõ per mutationem ipsius libri, quasi aliquid scriptũ in eo deleatur, sed mutatione eius, qui scriptus erat; quatenus ex iusto fit iniustus, qua ratione dicitur Deus nescire modò, quod antea sciebat. v. g. Iudã esse iustũ, quia scilicet obiectũ mutatur.

Ad secundã confirmationem dico similiter D. Petrum non loqui de vocatione, quę est effectus pręde stinationis, nec de electione efficaci æterna, quæ ad prædestinatum supponitur, sed de electione, & vocatione, qua in tempore vocantur homines, cuius efficatia in actu secundo pẽdet à consensu liberi arbitrij humani, nõ quidem tãquam à causa, vel conditione, sed tanquam ab effectu, vt dictum est.

Arguitur secundò, liberum est prędestinato peccare, vel non peccare finaliter, 2
ergo non est certum, & infallibile, quod sit perseueraturus in gratia, & vitã ęternam cõsecuturus: antecedens patet; quia aliàs nõ mereretur vitando peccatũ finale; & cõsequẽtia probatur, quia stãte indifferẽtia, quã intrinsecè dicit libertas ad vtrãque partẽ implicat intelligi infallibilitas alterius partis, vt determinatæ futuræ.

Respondetur, nego consequentiam, & ad probationẽ, quod vt, simul cũ contingẽtia peccati finalis, stet certitudo & infallibilitas prędestinationis, satis est quod prędestinatus nunquam de facto formaliter

peccet, quāuis possit peccare: & ratio est, quia certitudo prædestinationis non est certitudo necessitatis auferens libertatē, sed est certitudo infallibilitatis, quæ potiùs astruit libertatem; nam eius certitudo consistit in hoc, quod prædestinatus saluetur, & quod liberè saluetur, vt explicabimus infra disp. seq.

Sed objicies, hæc est falsa, prædestinatus moritur in mortali, ergo etiā ista est falsa, prædestinatus potest mori in mortali: patet cōsequentia, quia cui repugnat actus, repugnat etiā potentia ad illū actum.

Confirmatur, quia absurdū est cōcedere prædestinatum posse dānari de facto: ergo id non est possibile: patet consequentia, quia possibile posito in actu, nullum sequitur inconueniens.

Respōdetur supposita distinctione sensus diuisi, & cōpositi, quod si in consequēti, ly *prædestinatus* sumatur specificatiuè, & in sensu diuiso neganda est consequentia, quia arguitur à sensu cōposito ad sensum diuisum, & bene potest fieri, quod ei cui ex aliqua suppositione repugnat aliquis actus. v. g. Petro finalis impœnitētia, ex suppositione quod sit prædestinatus, nō repugnet ei absolutè, & simpliciter, & secundū se sumpto, seclusa tali suppositione. Si verò in cōsequenti ly *prædestinatus* sumatur reduplicatiuè, & in sensu cōposito, sicut sumitur in antecedente, concedo consequentiam, scilicet falsum esse, quod prædestinatus possit mori in mortali.

Pro intelligentia huius solutionis notādum est, eodem modo conuenire, vel repugnare potentiā alicui subiecto, quo conuenit, vel repugnat ei actus, & est exēplum in hac propositione, Petrus sedens potest stare, quę si facit sensum reduplicatiuū, & cōpositum, est omnino falsa, quia non solū repugnat coniūgi simul in Petro actus standi, & actus sedendi, verùm etiam repugnat de possibili: si verò faciat sensum specificatiuum, seu diuisum, est vera: quia Petro secundùm se sumpto, & vt pręscindit à sessione non repugnat stare actu, vel potentia: eodē modo prędestinato vt sic, & in sensu cōposito vtrumq; repugnat, scilicet, & mori de facto, & posse mori in peccato mortali; prędestinato verò sūpto in sensu diuiso vtrumq; potest cōuenire.

Ad confirmationem dico, nullū absurdū esse concedere, quod prędestinatus in sensu diuiso dānetur de facto, si hęc propositio rectè intelligatur, nam eo ipso quod illud possibile ponitur in esse, tollitur suppositio, scilicet quod talis homo fuerit prędestinatus: absurdū tamen esset id concedere in sensū composito. De cuius solutionis veritate dicemus iterū infra in cōcordia libertatis cū prędestinatione.

Arguitur tertiò, quia ex nostra conclusione sequuntur quatuor absurda; primū, 3
nihil referre quod homo bene operetur, aut malè, neq; quod sit de sua salute solicitus, cōtra illud. 1. Pet. 1. *Satagite vt per opera bona certam vestram vocationem faciatis*: nā posset vnusquisque dicere apud se, aut sum prædestinatus, aut reprobus; si primū, & prædestinatio est habitura suū effectum infallibiliter, quomodocunq; me geram, saluabor; si sum reprobus, irremediabiliter damnabor: cum ergo iā definita sit sententia ab æterno, eaq; irreuocabilis, quorsum ieiunia, & nostra pœnitentia? Comedamus, & bibamus, &c. *1. Pet. 1.*

Secundum absurdū est, frustraneas, & inutiles esse orationes peccatorū ad pœnitētiam, quia possent respondere, quid proderit nobis modò pœnitere, si tandē tandem damnandi sumus?

Imò absurdius sequitur, illusorias esse sanctas inspirationes, & illustrationes, quibus Deus impiorum hominum corda emolire nititur, nā quare Deus pulsat ad ostiū reprobi? Apo. 3. aut quid caput plenū rore, & guttis noctium, Cāt. 5. vt quid lauat pedes Iudæ? vt quid tergit? vt quid fouet? vt quid intus tangit cor? si iā ab æterno eū irremisibiliter à regno exclusit. *Apoc. 3. Cant. 5.*

Tertiū absurdum est, verificari nō posse ea loca sacrę Scripturę, in quibus dicitur Deum paratū esse saluare omnes. 2. Reg. 14. *Nō vult Deus perire hominē, sed retractat, ne penitùs pereat, quia abiectus est*: nā quomodo retractat, si firmo, & ineuitabili decreto statuit id, quo posito abiectus infallibiliter peribit? Et illud Isai. 3. *Propterea expectat Deus vt misereatur vestri, &c.* Ad quid enim expectat, qui iā immutabiliter decreuit non misereri? Et Isai. 5. *Quid vltra debui facere vineæ meæ, & non feci: expectaui vt faceret iudicium, &c.* nā possent respondere reprobi, vltra potuisses Dñe vineę tuę facere, si eā ineuitabili decreto non reprobasses; quod si ita est, quid expectas faciamus iudicium, quos certus es non facturos, cū firmiter decreueris non dare illud, sine quo non faciemus. Et similiter ilud. 2. Pet. 3. *Patienter agit propter vos, nolens aliquem perire, sed omnes* *2. Reg. 14. Isai. 3. Isai. 5. 2. Pet. 3.*

omnes ad pœnitentiam reuerti: nã quomodo vult omnes ad pœnitentiam reuerti, si efficaciter statuit ab æterno non dare illis pœnitentiam?

Quartum absurdum est, tollere libertatem arbitrij, quia si Deus ab æterno decreuit saluare Petrum, & damnare Iudã, per propria opera, idq; infallibili, & certo decreto, necessariũ erit quod opera illa fiãt.

Et vrgetur difficultas, quia media, quæ Deus disposuit, vt Petrus non peccaret finaliter, aut sunt talia, vt non possint refutari, aut è contra, si primũm tollunt libertatem: si possunt refutari, prædestinatio poterit frustrari suo fine, & reddi fallibilis, & incerta.

4 Occasione huius argumẽti Siluester in conflato. q. 22. art. 15. & q. 23. art. 3. asseruit prędestinationem non esse ab æterno in mente diuina completè, & in ratione prędestinationis, sed in tempore, & in vltimo instanti vitę ipsius viatoris, quod est primum instans intrinsecum glorificationis illius, ad eum modum, quo docet D. Thom. 1. p. q. 45. ar. 3. ad 1. quod creatio quamquam in ratione actionis sit æterna, in ratione tamen creationis non est æterna, sed temporalis.

Siluest.

D. Tho.

Sed præterquam quod hæc sentẽtia est contra D. Thom. hic, art. 2. ad 2. & 3. p. q. 24. art. 1. in corpore. D. August. lib. de prædest. Sanct. c. 10. & lib. de bono perseuer. c. 14. & contra cõmunem sententiam scholasticorum, videtur expressè repugnare sacræ Scripturæ. Ro. 9. *Antequã nati essent Iacob dilexi.* Et ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Et 2. ad Timot. 1. *Secundum propositũ, & gratiam, quæ data est nobis ante tempora secularia.* Nec est eadem ratio de creatione, quia creatio vt sic, in ratione creationis formaliter, dicit respectum ad creaturam actu existentem à parte rei; vnde non denominat Deum ab æterno creantem, aut creatorem, nec mundum ab æterno creatum, sed vtramque denominationem tribuit in tempore: prædestinatio verò dicit respectum ad creaturas reales existentes solùm obiectiuè in intellectu diuino, atque ita denominat prædestinatos eos, qui nondum sunt nati, & similiter denominat Deum ab æterno prædestinantem.

D. Tho. August.

Rom. 9. Ad Ephes. 1. 2. ad Timoth. 1.

Quare omisso hoc modo dicendi, respondetur negando consequentiam, & ad primum absurdum nego similiter illud sequi ex certitudine prædestinationis; cuius ratio est, quam tradidit D. Thom. 2. 2. q. 83. art. 2. quod per prædestinationẽ non solùm prædefinitur gloria danda electis, sed etiam prædefiniuntur media, scilicet merita, quibus danda est in executione, sicut in naturalibus, non solùm prædefinit Deus abundantiam frumenti, sed simul prædefinit media, quibus futura est. v.g. agriculturam, pluuiam, &c. Vnde vt gloria consequatur, necessarium est adhibere media, seu bona opera, sicut vt fructus abundans percipiatur, necesse est agrum colere: ex quo infert D. Tho. orandum esse ad Deum, non quidem vt nostra oratione diuinas dispositiones immutemus, sed vt impetremus id, quod Deus faciendum decreuit, medijs nostris orationibus.

D. Tho.

Et si vrgeas, potest dicere quis, certum est me bene operaturum, si Deus ita decreuit, ergo possum delitiosè viuere.

Respondetur, stultam & ineptam esse hanc illationem, non minùs ac si quis diceret, vel Deus statuit me sumpturum cibum, vel statuit non sumpturum: si primum, non est cur faciam quod in me est, vt comedam, quia certum erit. Si secundùm, nunquam comedam, quidquid faciam; ratio autem huius est, quod quãuis certum sit me bene operaturum, quia tamen nõ sum bene operaturus coactè, sed liberè Deo ita disponente, stultè volo nõ velle vti mea libertate.

Ad secundũ, & tertium, facilior est solutio in nostra sentẽtia, quia, vt dicemus infra, reprobatio positiua non fuit facta ante visionẽ operum, sicut prędestinatio, sed fuit facta post visionẽ finalis impœnitentiæ; quare cũ nullus reprobetur, nisi post visionẽ omnium suorũ peccatorum quæ cõmissurus est, bene stat, vt cum reprobatione positiua compatiatur voluntas antecedens saluandi omnes. Vnde oportet vt vnusquisq; cum tremore suam salutẽ operetur, & à peccatis abstineat, nè fortè nouum peccatum impleat numerũ eorum, propter quæ meritò reprobãdus est, & ad hoc sunt maximè necessariæ exhortationes humanæ, & illustrationes diuinæ, & quamuis reprobatio negatiua, seu non electio ad gloriam, præcesserit visionem operum, ex ea tamen præcisè sumpta non sequitur infallibiliter dãnatio, vt explicabimus infra. Nec etiam sequitur quartum absurdum, vt videbimus disputat. seq.

S 2 DVB.

DVBIVM II.

Vtrùm prædestinatio sit certa certitudine causalitatis, vel solius præscientiæ?

5 CONCLVSIO. Prędestinatio est certa certitudine causalitatis ex vi diuinę prędefinitionis (de certitudine verò reprobationis dicemus suo loco) ita D. Tho. hic. q. 22. ar. 4. & q. 23. ar. 6. & q. 6. de verit. ar. 3. vbi expressè ait reducere certitudinem prędestinationis ad solam præscientiã, & non potiùs in causalitatem, & efficatiã diuinę voluntatis, esse contra sacram Scripturã, & sanctos Patres: idẽ docent omnes eius discipuli, idem etiã docet Scot. in 1. dist. 39. & dist. 41. §. *sed contra istud arguitur.* Dried. de concord. pędest. cũ lib. arbit. c. 2. & 3. & ex Sanctis D. Aug. lib. de præd. Sanct. c. 16. & 17. & li. de correct. & grat. c. 7. & 13. & lib. de bon. perseu. c. 7. expresſiùs c. 17. 18. & 19. Prosp. lib. 2. de voc. gent. c. vlt. Fulgent. lib. 1. ad Monimũ paulò post init. & D. Isid. li. 2. sent. c. 5. ratio conclusionis est, quia prædestinatio includit volũtatem absolutam, & efficacem, sed voluntas Dei efficax, & absoluta per se ipsam infert effectum certò, & infallibiliter, ergo pędestinatio per se ipsam est certa, & infallibilis: maior patet ex supra dictis, & minor est de fide ex illo Psal. 113. *Omnia quæcũq; voluit fecit.* Et ad Ro. 9. *Volũtati eius quis resistet?*

D.Tho. *Scotus.* *Dried.* *August.* *Prosp.* *Fulgent.* *Isidor.* *Psal 113* *AdRo. 9.*

Dices voluntatẽ Dei inclusam in prædestinatione non esse absolutã, & efficacem, nisi habito respectu ad consensum liberi arbitrij humani, vt præcognitũ futurum ordine rationis ante ipsam prædestinationem, siue per scientiam mediam, siue per scientiam visionis, in quam tanquam in primam radicem debet certitudo prædestinationis refundi.

Sed contrà, primò, quia vt probabimus dub. seq. auxilia, quæ Deus dat prædestinatis in tẽpore, vt media per prædestinationem pręparata ad consecutionẽ glorię sunt efficatia per modũ actus primi antecedenter ad consensum arbitrij, & sine vlla connexione cum illo, ergo eodem modo est efficax voluntas dandi ea, & consequenter sine scientia præuia futuritionis talis consensus.

Secundò, quia si certitudo pręԁestinationis sumeretur ex sola præsciẽtia conditionata, & non sumeretur ex efficacitate auxiliorum gratiæ antecedenter ad ipsam præscientiã, sequerentur aliqua absurda. Primũ, quod nulla esset differentia inter prædestinatos, & reprobos quãtum ad auxilia gratiæ, sed solùm quantum ad libertatem eorum: ex quo sequitur aliud, scilicet quod radix discriminis prædestinati à non prædestinato sit propria voluntas ipsius pręԁestinati, quod est cõtra Paul. 1. ad Cor. 4. *Quis te discernit?* Tertium est, cùm æquali auxilio, & gratia, quantũ est ex parte Dei, vnum conuerti, ac saluari, & alterum non conuerti, quæ absurda, & alia sequi ex prædicta solutione ostendemus dub. seq. *1.Cor. 4.*

Tertiò, impugnatur eadem solutio specialiter, quatenus docet prædestinationẽ supponere scientiã visionis, quod implicare contradictionem ostendo; nam sciẽtia visionis, cùm sit purè speculatiua, supponit existentiã obiecti, ergo etiã supponit voluntatem absolutam, & efficacem ipsius obiecti, tanquam causam suæ futuritionis, cùm implicet contradictionem existentiã effectus sine præuia existentia causæ: ergo voluntas meritorum in Deo absoluta, & efficax non est post visionẽ eorundem meritorum, sed antea.

Oppositam sententiã docent omnes illi, qui existimant Deum non prædestinasse homines antẽ præscientiam cooperationis liberæ ipsorum saluandorũ, siue talis præscientia sit visionis, vt docet Turrian. in dogmatico de electione diuina, Cardinal. Cantaren. & Ioan. de Bonon. in lib. de prædestin. Osorius lib. de iustitia, & super epist. ad Rom. & Gregor. de Valent. hic. punct. 4. in explicatione secundæ conclusionis, siue per solam scientiam mediã, vt docet Molin. hic, & art. 5. disput. 1. Suarez passim in lib. de prædestin. & lib. 1. opuscul. cap. 16. & lib. 3. c. 17. & Vazq. hic disp. 99. & Bellarmin. lib. 2. de gratia, & libero arbitrio, cap. 15. & lib. 6. cap. 25. quamuis duo isti vltimi auctores differant inter se, & ab alijs, quia non loquuntur de prædestinatione, vt includit vtrumq; actum efficacem dandi, scilicet gloriã, & dandi gratiam, sed pręcisè de voluntate efficaci dandi gratiam, & merita. Inter se verò in hoc, quod quãtum ad alterum actũ voluntatis dãdi gloriam, Vazq. existimat habere connexionem cũ bono vsu liberi arbitrij, vt præ- *Turria.* *Cantar.* *Io. de Bo.* *Osor.* *Greg de Valent.* *Molina.* *Suarez.* *Vazquez* *Belarm.*

cognito

cognito per scientiam visionis, quia opinatur nõ elegisse Deum homines ad gloriam, nisi post præuisa merita. Bellarminus verò è contra affirmat electioné personarum ad gloriam fuisse absolutam, & efficacé fine aliqua connexione cũ bono vsu liberi arbitrij, vt docet lib. 2. c. 9. & 10. & 11. & argumenta quæ pro hac sententia desumuntur ex libertate arbitrij, soluentur disputatione sequenti, & quæ fieri solent ad probandam electionem ad gloriam, fuisse post præuisionem meritorum, iam soluta sunt in superioribus. Quare illis omissis.

Arguitur primò contra cõclusionem, fore consensus liberi arbitrij non est infallibile antequam præsciatur, ergo prædestinatio non est infallibilis, & certa ante talem præscientiam: consequentia patet, quia vt prædestinatio impleatur de facto, requiritur actualis consensus liberi arbitrij; & antecedens probatur, quia consensus noster est contingens, & liber, ergo antequam præsciatur, non est determinatè futurus.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem, quod quamuis sit liber, & contingens, potest nihilominus esse determinatè, & infallibiliter futurus ex vi decreti diuini ante præscientiam futuritionis.

Sed objicies fore huius consensus, ante quã præsciatur, nec esse determinatum in se, n c m suis causis, ergo non potest esse certum, & infallibile ante præscientiam: consequentia patet, quia non potest esse certò futurus, nisi sit aliquo modo determinatus; & antecedés probatur, & in primis, quod non sit determinatũ in suis causis, quia cùm vna ex illis sit liberum arbitrium, & hoc sit indifferens, quantum est ex vi illius, non magis postulat cõsensus noster esse, quã non esse, ex quo videtur conuinci secundum, scilicet quod nec sit determinatum in se ipso, quia repugnantiam inuoluit, quod sit determinatum in se id, cuius causa, à qua intrinsecè dependet, est indeterminata.

Respondetur, quod licèt futuritio nostri consensus ante præscientiam non sit determinata in se, nec in sua causa proxima, scilicet in libero arbitrio, satis est, quod sit determinata in causa prima, scilicet in diuina voluntate prædefiniente nostrum consensum.

Et si rursus objicies, adhuc posita in Deo prę definitione nostri consensus, manet voluntas nostra indifferens ad cõsentiendum, ergo consensus noster non est certò futurus ex vi solius prædefinitionis, nisi ponamus præscientiam, vel determinationem in vtraque causa.

Respondetur, quod etiam admisso voluntatem nostram non prędeterminari intrinsecè per aliquã qualitatem, aut motionem (de qua infra) satis est determinetur extrinsecè ab ipso actu diuini decreti, admodum explicandum infra.

Arguitur secundò, voluntas absoluta dandi gratiam, & media efficatia ad gloriã, supponit cognitionem, & scientiam efficacitatis ipsorũ mediorum, ergo certitudo, & efficacitas: quam habet huiusmodi voluntas in causando, oritur radicaliter à tali scientia: consequentia videtur euidens, & antecedens probatur, quia omnis actus voluntatis supponit actum intellectus, non enim posset voluntas eligere media efficatia, nisi ei proponerentur ab intellectu, vt efficatia.

Confirmatur, quia intentio efficax finis vt sit prudens, supponit scientiã mediorum, quibus est infallibiliter exequenda: ergo vt Deus prudẽter intendat dare hominibus gloriam, priùs debet habere notitiam mediorũ: consequentia patet ex illo Luc. 14. *Quis volens turrim ædificare, non priùs computat sumptus qui necessarij sunt.* Luc. 14.

Respondetur hoc argumento, & confirmatione solùm probare voluntaté efficacé inclusam in prædestinatione, siue per modum intentionis, siue per modũ electionis, præsupponere cognitionem efficacitatis mediorum solùm vt possibilem per scientiam simplicis intelligentiæ, nã hoc sufficit vt possit Deus prudenter intendere dare gloriam hominibus infallibiliter per media priùs iudicata sibi possibilia, & vt eo ipso quod ea eligeret, sint certò, & infallibiliter futura.

Sed objicies, ista media non sunt exequenda à solo Deo, sed etiam à nobis, cùm sint actus liberi nostræ voluntatis, ergo non potest intentio Dei esse certa, & efficax ante visionem ipsorum mediorum: antecedens est de fide, & consequẽtia probatur, quia licèt quando executio mediorum fit ab eo duntaxat, qui intendit finem, sufficiat possibilitas eorũdem ad in-

ad infallibilitatē intentionis, propterea quod ea supposita, manet voluntas intendentis determinata ad electionem efficacem; secus videtur dicendum, quando executio mediorum fit ab alio: quod declaratur exemplo Episcopi proponentis dare beneficium digniori, & simul desiderantis dare illud familiari, nam tunc tale desiderium, si iustum est, non potest esse efficax, quousque videat familiarem præmisso examine digniorem esse, eo quod iusta beneficij consecutio non solùm pendet ex collatione Episcopi, sed etiam ex industria ipsius oppositoris.

Respondetur, nego consequentiam, cuius probatio solùm procedit apud homines, in quibus vnus non habet vim supra voluntatem alterius: quare cum non sit in potestate Episcopi, quod familiaris sit dignior beneficio, non potest velle illud illi vt digniori, quousque videat eius merita; at verò cùm in Dei potestate sit, facere homines dignos gloria, poterit optimè illam velle dare dignis, antequam videat eorum dignitatem, & merita; nam quamuis media pendeant ex voluntate mea, non minùs situm est in voluntate Dei quod voluntas mea faciat actus liberos, quàm quod fiant alia media naturalia ad consecutionem alicuius finis naturalis.

DVBIVM III.

Vtrùm auxilia data ad extra prædestinatis sint efficatia, & certa ex vi prædestinationis, vel ex cooperatione arbitrij?

7 VPPONO ad executionem prædestinationis, & actus meritorij prædefiniti, non sufficere auxilium, quod inferat effectum certitudine, & infallibilitate solùm morali, sed requiri auxilium inferens effectum ex natura rei: vnde meo iudicio falluntur qui quamuis ponant in Deo decretū firmum, & stabile iustificandi Petrum hic, & nunc per proprium actum pœnitētiæ, dicunt tamen hoc facere Deum in tempore, & ad extra non per aliquod auxilium, per quod physicè prędeterminetur voluntas Petri ad pœnitentiam, & quo posito ex natura rei sequatur actus, sed per auxilia, quæ solùm moraliter prædeterminent, scilicet, tot, ac tales occasiones præparando ei talia motiua, proponendo vt infallibile sit omnino moraliter loquendo, Petrum operaturum, id que liberè.

Ratio autem, quæ me mouet, est, quia certitudo, & infallibilitas prædestinationis superat quamcumque certitudinem, & infallibilitatem moralem, ergo non potest sufficienter, & vt ex vi sua postulat, mandari executioni per media, quæ solùm reddant effectum moraliter certū, & infallibilem; consequentia est euidēs, & antecedens probatur, quia cùm prędestinatio includat voluntatem efficacem, & absolutam Dei, quam implicat contra dictionem non impleri, sicut implicat Deum non esse omnipotentem, sequitur vt certitudo prędestinationis sit tanta, vt implicet ex natura rei non sequi effectū prædestinatum, sed posita quacumq; infallibilitate morali non implicat ex natura rei non sequi effectum, sicut è contrario posita impossibilitate solùm morali non repugnat ex natura rei, nec contradictionem inuoluit, quod de facto fiat id, quod erat moraliter impossibile: ergo constituendum est auxilium, quod ex natura rei inferat effectum à Deo præde-finitum.

Quo posito quæritur, an hoc auxilium habeat hāc efficatiam per modum actus primi ex vi prædestinationis, vel dicatur efficax ab effectu, & à voluntate humana, qua nos consentiendo illi, facimus efficacem in actu secundo.

Conclusio, certitudo, & efficatia auxilij, quo prædestinatio exequitur, est tota ab ipsa prædestinatione antecedēter ad cooperationem arbitrij humani; ita communiter Thomistæ, & Scotistæ, & expresśè D. August. lib. de correptione, & gratia, cap. 12. & lib. de prędestinatione Sanctorum, cap. 8. & pluribus alijs locis; eam latè probat Bellarmin. tom. 3. lib. 1. de gratia, & libero arbitrio, c. 12. probatur primò ex sacra Scriptura, nam Ezech. 36. dicitur: *Faciāt vt in præceptis meis ambuletis, & iudicia mea custodiatis, & operemini.* Et ad Philippenses. 1. dicitur,

August. Belarm. Ezech. Phil. 1

tur: *Non solùm posse credere, sed & ipsum credere esse donum Dei.* Et cap. 2. dicitur *Deum operari in nobis velle, & perficere:* ex quibus locis conuincitur, non solùm dare nobis possibilitatem operandi, sed etiam ipsam operationem, atque ita non est minùs tribuenda Deo efficatia auxilij, quàm sufficientia.

Prou.21 Confirmatur ex illo Prouerb. 21. *Cor Regis in manu Domini, quocunque voluerit, inclinabit illud.* Nam quomodo inclinabit, si non ponit efficatiam in medijs, quibus vtitur, vt inclinet?

Ioan.6. Et vrgent illa verba Ioan. 6. *Omnis qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me.* Quibus, vt eleganter expendit Belarmin. *Belarm.* significatur eos, qui Patrem cælestem ha buerunt Doctorem, & Magistrum, infallibiliter ad Christum conuerti, ita vt infallibilitas conuersionis non in studium discipuli, sed in magisterium præceptoris *Psal.93.* refundatur, iuxta illud Psalmi 93. *Beatus quem tu erudieris Domine.* Facit etiam *Cant.5.* quod cùm Cantic. 5. sponsus ad ostium sponsæ pulsaret, *Aperi mihi soror mea, &c.* quibus insinuatur auxilium sufficiens ad aperiendum, & sponsa excusaret se. *Exui me tunica mea, quomodo induar illa? Laui pedes meos, quomodo inquinabo illos?* Statim subditur. *Misit manum suam per foramen, & ad tactum eius intremuit venter meus, & surrexi, vt aperirem dilecto meo.* Ecce auxilium efficax, quo Deus aperuit ianuam cordis, & abstulit impedimenta voluntatis, cuius efficatia tota fuit à Deo tangente animam.

8 Secundò probatur ratione, quia liberum arbitrium sumit ab auxilio omnem vim agendi supernaturaliter, ergo non potest dare ipsi auxilio efficatiam supernaturalem: consequentia est euidens, & antecedens probatur ex Concilio Arausicano. 2. can. 24. vbi explicás illud Ioan *Conc. Araus. 2.* nis. 15. *Ego sum vitis, vos palmites,* inquit, *ita palmites esse in vite, vt nihil viti conferant, sed inde accipiant, vnde viuant, & sic vitam esse in palmitibus, vt vitale subministret eis, non verò sumat ab eis.* Ergo ex sententia Concilij tota efficacitas supernaturalis, & tota virtus est ab auxilio per Christú, ita vt nihil recipiat à nobis.

Dices, liberum arbitrium non dare auxilio efficatiam, vt causa influens per se in illud, sed solùm vt ponens conditionem, sine qua non esset efficax.

Sed contrà, quia liberum arbitriú nostrum non dat certitudinem prædestinationi etiam vt conditio, vt patet ex supra dictis, ergo nec hoc modo dat illam auxilio: probatur consequentia, quia cùm auxilia sint media, quibus prædestinatio exequitur, debent habere efficatiam eodem modo, ac prædestinatio ipsa, & præsertim, quia sicut Deus prædestinauit ad gloriam infallibiliter consequendá ante visionem nostri consensus, ita similiter prædestinauit ad gratiam, & auxilia.

Confirmatur, quia aut hæc conditio ad efficatiam auxilij ponitur necessariò ex parte effectus, aut ex parte causæ, quæ sit quasi applicatio ipsius auxilij ad operandum; si primum, ergo tota efficatia auxilij præsupponitur per modú actus primi ad istam conditionem, atque ita tota efficatia est à solo Deo: si secundum inquiro, aut liberum arbitrium applicat auxilium per vim propriam, & hoc dici non potest, vt euidenter ostendemus infra, aut per vires acceptas ab ipso auxilio, & tùm cùm hæc applicatio sit actus ipsius auxilij, implicat quod sit conditio præuiè requisita, vt actu operetur, & sit efficax.

Dices, cooperationem liberi arbitrij esse conditioné ad efficatiam auxilij, non antecedentem, nec consequentem, sed omnino concomitantem ipsam efficatiam, quia efficatia auxilij nó est aliquid in ipso auxilio per modum actus primi præuiè ad nostrum consensum, sed est ipsa actualis efficientia, & concursus auxilij, qua simul cum libero arbitrio concurrit ad consensum in actu secundo.

Sed præterquam quod hæc doctrina impugnanda est in sequentibus, potest modò conuinci falsitatis, ex eo quod nó tribuit auxilijs gratiæ prædestinatorum maiorem certitudinem, & infallibilitatem in agendo, quàm est illa, quæ à prouidentia humana tribuitur medijs, quæ per illam ordinantur ad aliquem finem, quod est absurdum: probatur consequentia, quia non tribuitur auxilijs maior infallibilitas, quàm præsentialitas, seu con iunctionis simultaneæ cum suis effectibus, secundùm quam omne quod est, aut causat quando est, vel causat, necessariú est esse, aut causare; sed etiam mediat ordinata ex prouidentia humana ad suos fines, quando habent adiunctam actualem executionem, attingút effectum eadem

dem infallibilitate: ergo auxilia gratiæ debent habere infallibilitatem antecedentem, & præuiam ad ipsam actualem executionem.

9 Tertiò probatur conclusio, quia si illa sufficientia esset à Deo, & efficatia à nobis, sequeretur nobis esse tribuendũ quod præcipuum est in nostra iustificatione, quod est blasphemũ: probatur sequela, quia conuerti de facto, quod est præcipuus effectus auxilij efficacis, excellẽtius est, quàm posse conuerti, quod est proprium auxilij sufficientis.

August. Confirmatur ex D. August. lib. 2. de peccatorum meritis, cap. 18. vbi eodem modo sic arguit: ***Si nostra libera voluntas, quæ adhuc potest esse bona, aut mala, est ex Deo; bona verò voluntas est ex nobis, melius est id, quod à nobis, quàm quod à Deo est.***

Dices efficatiam auxilij, seu bonã voluntatem ita esse à nobis, vt tamen principaliùs sit à Deo, qui dedit nobis auxilium sufficiens, sine quo non poteramus operari.

Sed hæc solutio impugnari potest: primò, ratione D. Augustin. loco citato contra Pelagianos, qui dicebant bonam voluntatem esse tribuendam Deo, ex eo pręcisè quod produxit liberum arbitriũ, & illud conseruat: ratio autem talis est, si ideò præcisè bona voluntas nostra est tribuenda Deo, quia dedit aliquid, quo possemus bene operari, seu bene velle; ergo eadem ratione est illi tribuenda mala, quia scilicet dedit, & conseruat liberum arbitrium, quo possemus malè velle aliquid: ergo ampliùs facit Deus antecedenter ad consensum, quàm dare auxilium sufficiens.

Conc. Arauf. 2. Secundò potest etiam impugnari his verbis Concilij Arausicani. 2. canon. 23. *Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id faciunt, quod Deo displicet, quando autem ita faciunt quod volũt, vt diuinæ seruiant voluntati, quamuis volentes agant, quod agunt, illorum tamen voluntas est, à quo præparatur.* Ergo iuxta mentem Concilij nullo modo est tribuenda bona voluntas libero arbitrio, sed soli Deo.

Dices esse disparẽ rationem inter bonam, & malam voluntatem; quia ad malam solùm dat Deus posse, scilicet liberũ arbitrium, quo possumus peccare; ad bonam verò pręter liberum arbitrium, & auxilium sufficiens, dat consilia, præcepta, illustrationes, & inspirationes internas, quibus ad bonum incitamur.

Sed contra hoc potest etiam objici, quod etiam motus appetitus sensitiui, qui inclinant ad malum, sunt à Deo, & nihilominus hoc non sufficit, vt ei tribuatur peccatum, ergo nec quod ei tribuatur bona operatio, ad quam incitat, & mouet per consilia, & inspirationes.

Vltimò probatur conclusio, quia si homo sua voluntate facit efficax auxilium sibi à Deo collatum, sequitur contingere posse, vt existente in duobus hominibus æquali auxilio, & æquali affectu ex parte Dei ad conuersionem vtriusque vnus de facto conuertatur, quia vult, & alter non conuertatur, quia non vult: ex quo rursus sequitur, quod in voluntatem eius qui conuertitur, sit reducenda eius conuersio, & consequenter quod ipse se discernat ab altero, qui non conuertitur, & posit gloriari de sua saluatione aduersus eum qui non conuertitur, quæ omnia sunt contra Paulum. 1. ad Corinthios. 4. *Nullus infletur aduersus alterum, quis enim te discernit? quid habes quod non accepisti? quod si accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Prima sequela est euidens, & secunda probatur, quia non potest reduci in auxilium, cùm sit æquale in vtroque, nec in diuinam voluntatem, cùm ex suppositione, in qua loquimur, nõ sit maior erga vnum, quàm erga alterũ: ergo reducenda est tota discretio in solam voluntatem eius qui conuertitur. *Paul. 1. ad Cor. 4.*

Et confirmatur, quia si efficatia auxilij, & actualis conuersio non aliter prouenit à Deo, quàm per hoc quod dat auxilium sufficiens, ergo non magis accipit à Deo ante suam conuersionem ille qui de facto conuertitur, quàm ille qui non conuertitur, ergo non magis debet Deo, quã alter: atq; ita potest aduersum eum gloriari, quod conuersus sit.

Duobus modis solet responderi huic argumento, iuxta oppositam sentẽtiam: 10
prima solutio est, admittendo primam sequelam, & negando secundam, quia cũ ille, qui conuertitur, non discernat se ex proprijs viribus, sed ex auxilio gratiæ, non discernit se, sed Deus, qui dedit auxilium discernit illum: atque ita non potest aduersus alterum gloriari, siquidem hoc

hoc ipsum, quod est consensisse, accipit à Deo per auxilium.

Sed hæc solutio non satisfacit, quia qui conuertitur, non accepit maius auxilium intrinsecum, nec extrinsecum, neque physicum, nec morale, vt supponimus, ergo non distinguitur ab altero ratione auxilij, sed præcisa ratione sui consensus, atque adeò ex se ipso: probatur cõsequentia, quia quando duo conueniunt in aliquo vtrique communi, & aliàs distinguntur, nequeũt distingui in eo, quod est vtrique communus, sed in aliquo alio, quod habeat vnus, & non alter.

Dices, nego consequentiam, quia consensus non est à libero arbitrio præcisè per vires proprias, sed à libero arbitrio, & ab auxilio simul vt ab vna causa totali; quare licèt isti duo homines distinguantur in consensu, non tamẽ distinguuntur in illo, vt præcisè est à libero arbitrio, sed vt etiam est ab auxilio.

Sed contrà, quia aut hæc diuersitas, & discretio eius, qui conuertitur ab eo, qui non conuertitur, prouenit tota ab auxilio, aut tota à libero arbitrio, aut partim ab vno, & partim ab altero; non primũ, cùm supponamus auxilium esse æquale in vtroque homine, & ex parte Dei non esse maiorem affectum ad conuersionem vnius, quàm alterius: si secundum, sequitur intentum, scilicet, liberum arbitrium discernere se per vires proprias non acceptas ab auxilio; si verò dicas tertium cum Molina loco infra referendo, idem etiam sequitur, quia illa partialis efficatia arbitrij, vt præcisè correspondens libero arbitrio, tanquam parti vnius integræ causę ipsius cõsensus, non est ab auxilio, sed ab ipsa natura liberi arbitrij: ergo qui cõuertitur, discernit se ex proprijs, & nõ acceptis à Deo per gratiã; quod si hęc partialis efficatia arbitrij est ab auxilio, ergo in auxiliũ duntaxat reducẽda est tota efficacitas, & infallibilitas nostri cõsensus.

Dices, non discernit se adæquatè per consensum præcisè, vt est à libero arbitrio, sed inadæquatè, quod non videtur inconueniens, modò adæquatè discernatur per cõsensum, vt est à libero arbitrio, & ab auxilio simul, iuxta illud Pauli, *Nõ ego, sed gratia Dei mecum.*

Sed contra hoc sic objicio, nam etiam admisso hoc modo loquendi de causalitate partiali voluntatis vt condistinctæ ab auxilio, adhuc quod auxiliũ eius, qui conuertitur, partialiter concurrat ad cõsensum, prouenit iuxta hanc sententiam ex partiali cõcursu arbitrij: ergo semper refunditur in ipsum liberum arbitrium discretio vnius ab altero, tãquam in vnicam causam. Consequentia patet, & antecedens (præterquam quod conceditur ab auctoribus oppositæ sentẽtiæ) probatur, quia auxilium physicum, quod de se non est efficax, non magis petit concurrere actualiter ad consensum, quàm non concurrere; ergo quod actu concurrat, non est tribuendum partialiter ipsi auxilio, sed totaliter libero arbitrio.

Secundus modus respondendi est, negando primam sequelã, quia semper ille qui conuertitur, habet maius auxilium, & maiorem gratiam, etiam antecedenter ad suam conuersionem, non quidem physicè, sed moraliter in ratione maioris doni, & beneficij; qui excessus non prouenit ex maiori actiuitate intrinseca ipsi auxilio, nec ex maiori affectu Dei extrinseco erga eum qui conuertitur, si iste maior affectus significet decretũ efficax absolutum prædefiniẽs conuersionem, sed prouenit ex maiori affectu Dei intra limites affectus simplicis, & inefficacis, quę maioritas consistit in hoc, quod vocat Deus eum, qui conuertitur eo modo, tẽpore, & occasione, quibus per scientiam mediam scit consensurum; eum verò, qui non conuertitur, vocat, quando, & quomodo per eandem scientiam scit nõ consensurum; & quia vocare quando Deus scit eum, qui vocatus est, responsurum, est maius beneficium, & maior gratia, quàm vocare quando scit futuram non esse responsionem; ideò vocatio eius, qui conuertitur, semper est maior gratia, & maius auxilium, quàm vocatio eius, qui non conuertitur, licèt auxilium vocationis in vtroque sit æquale physicè, & entitatiuè, & neuter consensus sit à Deo efficaciter prædefinitus, sed vterque æquè volitus inefficaci, & conditionata voluntate; vnde Deus est qui discernit consentientẽ à non consentiente, quatenus dat ei auxilia opportuna, & congrua eo, scilicet tempore, quo per scientiam mediã cognouit profuturum, alteri verò quãuis ęquale, aut fortè maius auxiliũ dederit, dedit tamẽ illud tẽpore, quo sciebat minimè profuturum. 11

Verùm

Verùm nec ista solutio plenè satisfacit, quia ista scientia media, quam ponūt isti auctores, est purè speculatiua, ergo supponit suum obiectū, ergo priùs, verbi gratia, est quod Petrus sit consensurus ex suppositione auxilij, quàm à Deo cognoscatur per talem scientiam; ergo antecedenter ad talem scientiam præsupponitur ille homo, qui conuertitur, discretus ab altero, qui non conuertitur. Cùm igitur hæc discretio antecedenter ad illam scientiam, præsupponatur facta obiectiuè, & non ratione ipsius auxilij, aut voluntatis diuinæ, & ista sint æqualia in vtroque, dicendum est fieri ab eo, qui cōuertitur per propriam voluntatem.

11 Confirmatur, quia ex hac solutione sequitur eum, qui conuertitur, non debere agere gratias Deo Saluatori pro bono vsu actuali sui liberi arbitrij distinctas ab illis, quas ei agere tenetur, quia dedit illi præcisè auxilium sufficiens, & quia dedit ei liberum arbitrium, quod est blasphemum. Probatur consequentia, quia quod Deus sciat per scientiam mediam futurum esse, vt Petrus supposito auxilio tali tempore collato consentiat, non prouenit ex ipsa scientia media, quia cùm hæc sit speculatiua, supponit suum obiectum; neque ex speciali aliqua voluntate Dei distincta à communi voluntate dandi auxilium sufficiens, vt supponimus: ergo prouenit ex conditione indiuiduali liberi arbitrij bene vtente illo auxilio, isto tempore, & nō alio: ergo quamuis quod Deus postea voluerit creare Petrum, & dare illi auxilium illud, sit maximū Dei beneficium, tamen quod postquam tale auxilium est ei simul collatum, consentiat, non est donum speciale, pro quo debet gratias agere.

Confirmatur secundò, quia doctrina huius solutionis derogare videtur meritis Christi; nam si infallibilitas mei consensus prouenit ex scientia media, ergo non cadit sub merito Christi, cùm actus huius scientiæ sit necessarius, & antecedens omnem actum liberum, tam erga puras creaturas, quàm erga Christum. Et quamuis dicas Christum meruisse, quod mihi daretur auxilium illud, quo Deus per talem scientiam præcognouit me bene vsurum, adhuc non videtur sufficere hoc, vt tribuamus Christo infallibilitatem meæ conuersionis, quia nec Christus meruit actum illius scientiæ, vt dictum est, nec meruit quod liberum arbitrium supposito auxilio hoc hic, & nunc applicaret se ad bonum vsum illius; siquidem applicatio ista non prouenit ex speciali aliqua gratia maiori, sed ex peculiari natura, & conditione ipsius voluntatis; & cùm Christus non meruerit nobis, quod haberemus liberum arbitrium simpliciter, ita non meruit quod creati iam, & sub talibus circunstantijs constituti, & cum tali auxilio habeamus talem proprietatem in nostro arbitrio, vt de facto conuertamur.

Opposita sententia asserit infallibilitatem, & efficatiam auxilij desumi ex libero consensu humano, ita vt ante cooperationem liberi arbitrij, auxilium datum à Deo non magis dici possit efficax, quàm inefficax, sed liberum arbitrium pro suo beneplacito reddere illud efficax cooperando: hanc tenēt omnes, qui dicunt dari causam prædestinationis ex parte nostra, eam docet expressè Molina in concordia, quæst. 14. artic. 3. disp. 38. quæst. 23. art. 4. & 5. disput. 1. membro 6. & in appendice, Decanus Lobaniensis art. 7. de libero arbitrio, qui quāuis non assignent causam prædestinationis, reducunt tamen efficatiam auxilij in nostram voluntatem, ex cuius libertate putant prouenire, quod ex duobus æqualiter vocatis, & adiutis per auxilium gratiæ præuenientis, vnus conuertatur, & alter non. 12 *Molina.* *Decan. Loban.*

Arguitur primò contra conclusionē cū eodē prorsus auxilio, quo vnus de facto conuertitur, alius non conuertitur, ergo illud auxilium non est de se efficax, sed fit efficax ex voluntate eius, cui datur: consequentia est certa, quia si esset de se efficax, vterque conuerteretur; & antecedens probatur ex illo Luc. 10. & Matth. 11. *Væ tibi Corozaim, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro, & Sidone factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, vtique in cilitio, & cinere pœnitentiam egissent.* Ergo ex Christi Domini testimonio eisdem miraculis, & prædicatione, quibus Iudæi noluerunt pœnitentiam agere, Tyri, & Sidonij pœnituissent. *Luc. 10. Mat. 11*

Confirmatur, quia Matth. 12. *Viri Niniuitæ surgent in iudicio cum generatione ista, & condemnabunt eam, quia pœnitentiam egerunt in prædicatione Ionæ, & ecce plusquam* *Mat. 12.*

plusquam Ionas hic. Vbi Christus increpans Iudæos docet, Niniuitas cum minoribus auxilijs conuersos fuisse, scilicet ad prædicationem solam puri hominis, ergo non solùm cum æquali auxilio, verũ etiam cum minori stat, quod vnus conuertatur de facto, & non alter.

Et vrgetur difficultas ex historia Pharaonis, & Nabuchodonosoris, qua constat Pharaonem maioribus signis, & prodigijs admonitum, induratum fuisse: è contra verò Nabuchodonosorem minoribus fuisse conuersum, vt eleganter prosequitur Diu. Augustin. lib. de prædestinatione, & gratia, cap. 15. & lib. 12. de ciuitate, cap. 10. *August.*

Respondetur negando antecedens, quia auxilium illud, quo vnus conuerteretur, haberet efficatiam à Deo, quã non haberet auxilium alterius. Et ad probationem dico locum Lucæ, & Matth. procedere de auxilijs moralibus extrinsecis, vt de prædicationibus, & miraculis, aut etiam de auxilijs intrinsecis, vt de inspirationibus, & illustrationibus intellectus, & voluntatis, vt præcisè excitant moraliter ad conuersionem; non verò procedere de auxilio, vt habet rationem virtutis operatiuæ physicæ, & vt dat vires ad eliciendum actum conuersionis, quia hoc semper est maius in eo, qui conuertitur, siue sit maius intrinsecè in sua entitate, siue solùm extrinsecè ex subordinatione ad voluntatem Dei, qua datum est, quia auxilium quo quis de facto conuertitur, est subordinatum voluntati efficaci Dei, & ita maius est in ratione auxilij, quàm auxilium eius, qui nõ conuertitur, quod est subordinatum voluntati inefficaci, & conditionatæ: vnde sensus illorum verborum est, Tyrios, & Sidonios acturos pœnitentiam, si apud illos factæ fuissent virtutes, quæ factę sunt apud Iudæos, non quidem ex sola vi miraculorum, aut auxiliorum moralium, sed quia Deus daret simul eis auxilia physica, & efficatia, quæ negauit Iudæis, ita explicant hunc locum Diu. Ambrosius super Lucam, cap. 5. & Diu. Augustinus libro de bono perseuerantiæ, cap. 9. & 14. & eodem modo explicanda sunt testimonia adducta in confirmatione. *Ambr. August.*

Sed objicies, ergo iniustè improperaret Iudæis Christus, quod conuersi non fuissent, nam possent respondere Christo: Domine, si Tyro, & Sidoni non dares ampliùs, quàm nobis dedisti, videlicet auxilium illud physicum, & efficax, nec ipsi agerent pœnitentiam; & si nobis vtraque auxilia contulisses, non minùs quàm illi pœnitentiam egissemus.

Respondetur, nego consequentiam, quia cùm Christus Dominus illo loco solùm intendat arguere Iudæorum malitiam, & incredulitatẽ, satis est ad hoc, vt verba illa verificentur, quod Bethsamitæ sua malitia magis restiterint auxilijs illis moralibus, quàm resisterẽt Tyri, & Sidonij, si illis data fuissent, in cuius maioris resistentiæ pœnam denegauit eis Deus auxilia efficatia, quæ alijs non denegaret.

Arguitur secundò, per auxilium sufficiens constituitur voluntas in potentia proxima ad operandum, ergo supposito auxilio sufficienti à sua voluntate pendet, quod fiat efficax, & exeat in actum secundum: probatur consequentia, quia supposito auxilio sufficienti potest voluntas operari, vel non operari, sed si operatur de facto, illud auxilium erit efficax, si non operatur, inefficax: ergo efficatia pendet à voluntate. 13

Respondetur negando consequentiã, quia efficatia auxilij non consistit in reductione ad actum secundum, quia hoc solùm est effectus efficatiæ, sed consistit in hoc, vt auxilium sit talis virtutis per modum actus primi, vt infallibiliter inferat operationem: hoc autem non conuenit auxilio ab ipso libero arbitrio, cui inest antecedenter ad actũ secundũ, quia quátum est ex parte liberi arbitrij ita considerati, non magis postulat auxiliũ reduci ad actum secundum, quàm non reduci, sicut & ipsum liberum arbitrium; sed id habet auxilium vel ex natura sua ab intrinseco, vel ex æterna prædefinitione, & prædestinatione, nec hoc tollit libertatem, vt dicemus in concordia. Ad probationem consequentiæ dico, ex nostra operatione cognosci à posteriori, tanquam ex effectu, vel signo auxilium fuisse, vel non fuisse efficax, non verò à priori, tanquam ex causa efficatiæ.

(.·.)

DISPVTATIO II.

De cõcordia prædestinationis cum libero arbitrio.

DVBIVM VNIC.

Vtrùm certitudo prædestinationis tollat libertatem?

14 
ONCLVSIO est negatiua, & de fide definita in epistola 9. Leonis ad Petrum Episcopum Antiochenum, quæ habetur tomo 4. Concilior. & probatur ratione, quia auxilia, quibus Deus in tempore mouet voluntatem ad executionem prædestinationis, non auferunt eius libertatem, vt definiuit Tridentinum sesſion.6.canon.4.

Confirmatur, quia Deus sua potentia, & sapientia exequitur prędestinationem per media ita proportionata nostræ voluntati, vt non minùs certum sit, & infallibile voluntatem cõsensuram, quàm consensuram liberè, nam attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter; fortiter, inquam, pro se, & suauiter pro nobis: hoc est, fortiter, propter efficatiam, & infallibilitatem diuinæ voluntatis; suauiter autem, quia non inferendo necesſitatem, sed accommodando sua auxilia naturæ nostræ voluntatis, efficit ea quæ vult.

Hanc tamen conclusionem oppugnat difficile argumentum commune; nam voluntas efficax Dei non potest impediri à quacunque causa creata, ergo effectus à Deo prædefinitus necessariò erit: ergo cogitur voluntas facere id quod Deus decreuit effici, cùm imposſibile sit resistere diuinæ voluntati.

Confirmatur, quia posita prædestinatione necessarium est prædestinatum saluari, ergo posita prædefinitione consensus, necessarium est voluntatem consentire, ergo non saluatur, nec consentit liberè: antecedens patet, quia prædestinatio est de se efficax etiam antecedenter ad nostrum consensum; & consequentia probatur, quia necesſitas prædestinationis est antecedens nostram libertatem, cùm sit ante visionem boni vsus liberi arbitrij, antecedens autem necesſitas tollit libertatem.

Confirmatur secundò, quia prædestinatio non subest libertati ipsius prædestinati, ergo nec id quod infallibiliter sequitur ex ea: antecedens patet, cum prædestinatio sit ante nostrum consensum, non solùm in re exhibitum, sed etiam præcognitum futurum: consequentia probatur, quia si non habeo libertatem supra causam, quomodo potero eam habere supra effectum, qui infallibiliter sequitur ex tali causa?

Si respondeas, salutem, & conuersionem huius prædestinati esse illi simpliciter, & absolutè liberam, quamuis ex suppositione prædestinationis sit necessaria, quod est dicere prædestinatum saluari liberè in sensu diuiso, & necessario in sensu composito.

Contra hoc sic objicio, sensus compositus tollit libertatem simpliciter, quando id quod supponitur ita præuenit voluntatem, vt non sit in eius potestate illud poni, vel non poni, sed non est liberum prædestinato, quod sit, vel non sit prædestinatus, cum prædestinatio facta sit ab æterno ante visionem vsus suæ libertatis, ergo suppositio prædestinationis tollit libertatem simpliciter: consequentia cum minori patet, & maior probatur, quia si ex suppositione quod Sol oriatur, sum necessariò locuturus, certum est me orto Sole nullo modo manere liberum ad loquendum, vel non loquendum, cum in mea potestate situm non fuerit, quod Sol oriatur, vel non oriatur; & hæc est causa adæquata, propter quam electio est simpliciter, & absolutè libera, quamuis ex suppositione intentionis efficacis sit necessaria, quia sicut liberũ fuit mihi habere illam, ita & non habere talem intentionẽ. Si igitur non fuit in mea potestate facere quod Deus me prædestinaret, & mihi auxilia efficatia conferret, supposita prædestinatione, & auxilio efficaci, mea salus, & conuersio esset necessaria, dicendum est absolutè, & simpliciter esse necessariam, & non liberam.

Si au-

Si autem respondeas, vt supra tetigimus, disputatione præcedenti, dubio primo ad secundum, sensum diuisum ita intelligendum esse, vt scilicet considerata voluntas secundum se, & seclusa tali prædestinatione maneat libera, quod sufficit ad hoc, vt supposita tali prædestinatione, etiam si ratione illius necessitetur in sensu composito, nihilominus operatio sit simpliciter, & absolutè libera in sensu diuiso.

Contra hanc explicationem sensus diuisi, & compositi sunt aliqua quę eam conuincunt falsitatis. Primò, quia ex ea sequitur impossibile esse, quod Deus necessitet voluntatem simpliciter ad exercitium alicuius actus, quod est absurdum: probatur sequela; quia quocunque posito ratione cuius voluntas esset necessitata in sensu composito, adhuc voluntas maneret libera in sensu diuiso, siquidem sublato illo, ratione cuius necessitabatur, maneret libera.

Secundò, quia eadem ratione dicendum esset, amorem Dei in patria esse de facto actum simpliciter, & absolutè liberum, à quo posset voluntas simpliciter, & absolutè cessare liberè, quia licet ex suppositione visionis necessariò sequatur, in sensu tamē diuiso, hoc est, Dei visione seclusa non sequeretur.

Tertiò, quia quamuis ista distinctio sensus diuisi, & compositi, sic explicata sit bona, quando id quod supponitur in subiecto, est forma separabilis ab illo, vnde bene valet in sensu diuiso, calidum esse potest frigidum, quia calor est separabilis à subiecto, & ita amisso calore potest informari frigiditate; at verò in accidentibus omnino inseparabilibus, non potest talis distinctio verificari, vt si calor, verbi gratia, ita inhæreret alicui subiecto vt semel posito calore per nullam potentiam posset ab eo separari, tunc si esset quæstio, an hoc subiectum posit esse frigidum, ineptè diceremus posse esse frigidum in sensu diuiso, & secluso calore: ergo cum prædestinatio semel posita irreuocabilis sit, & mutari nequeat, & iam sit ab æterno posita ante visionem nostri consensus, in nullo sensu, nec composito, nec diuiso verificari potest, quod prædestinatus posit damnari, & consequenter necessitatur eius voluntas.

Confirmatur hoc, quia si à materia esset inseparabilis forma ligni, frustra conaretur ignis introducere in eam suam formam propriam, cum illæ duæ formæ sint in eadem materia incompossibiles simul, sed inseparabilior est prædestinatio, aut reprobatio ab homine reprobo, aut prædestinato, postquam semel prædestinatus est, aut reprobatus, ergo frustra conatur reprobus saluari contra diuinam voluntatem, & absolutum decretum, vel prædestinatus damnari.

Quartò, & vltimò, quia adhuc in sensu composito, & supposita prædestinatione, & auxilio efficaci, est dicendum voluntatem manere liberam ex Concilio Tridentino, sessione 6. capit. 5. & canon. 4. vbi expressè definitur, *liberum arbitrium à Deo motum, & excitatum posse dissentire, si velit.* Nec potest dici Concilium loqui de auxilio sufficienti, & non de efficaci, quia re vera loquitur contra hæreticos de eo auxilio quo de facto peccator conuertitur. *Cōc. Tri.*

Quare qui negant auxilia physicè efficatia, & dicunt prædestinationem exequi solis auxilijs efficacibus moraliter, quibus fauet Diu. Thom. quæst. 8. de veritate, artic. 3. & 4. facilè conciliant prædestinationem cum libertate, si ijs non obstaret ratio à nobis facta disputatione præcedenti, dubio 3. in principio ante conclusionem, qua efficaciter probatur prædestinationem postulare maiorem certitudinem, & efficatiam, quàm moralem. *D. Tho.*

Facilius tamen conciliant liberū arbitriū cū prędestinatione auctores scientię mediæ, quia cùm dicant Deum non prędestinasse homines, nisi postquam per hanc scientiam mediam cognouit eos consensuros, & perseueraturos, & tandem gloriam consecuturos, prius intelligitur quod homo liberè operetur, quā quod prædestinetur, atque ita necessitas prouenienes ex suppositione prædestinationis, non est antecedens vsum libertatis, sed consequens, & quæ subest libertati prædestinati.

Iste modus conciliandi esset omnium optimus, si fundamentum illius esset verum, videlicet dare scientiam mediam futurorum conditionatorum, nam prętèrquam quod futura ista non habent determinationem sufficientem, vt possint

certò, derogat maximè ...ectioni, eò quod limitat vo... diuinam, vt nullius effectus li...arum creaturarum sit causa ex ...pria intentione, & motiuo, nisi tan...m illorum, quos præuidit ex se futuros antecedenter ad suam efficacem voluntatem, & eodem modo limitat sapientiam, & intellectum diuinum, vt nullius effectus liberi sit auctor, & inuentor, siquidem facere non potest nisi ea, quæ prius facta inuenit in se ipsis obiectiuè; vnde si Deus cognoscit, quid mea voluntas factura est ex suppositione, quod tali auxilio præueniatur, non ideò agnoscit, quia præcisè id futurum erat, aut quia voluntas mea cum tali auxilio de se indifferenti id factura erat, vt dicunt auctores huius sententiæ, sed quia scit Deus quid ipse volituras esset, vt mea voluntas faceret antecedenter ad meæ voluntatis determinationem, aliàs difficilè saluaretur, quod is qui cum æquali auxilio præuidetur per illam scientiam conuerti, non præuideatur se discernere ab eo qui non conuertitur; nam quamuis ille actus conuersionis, quantum ad substantiam, & totum quod in se habet supernaturale absolutum tribuatur Deo, & auxilio: cæterù n quantum ad differentiam, & discretionem, non potest Deo, nec auxilio tribui, vt supra ostensum est.

17 Quare verior modus conciliandi libertatem liberi arbitrij cum prædestinatione est, quem insinuat Diu. Thom. 1. part. quæst. 19. artic. 8. in corpore, & quæst. 22. artic. 4. ad primum, & hic, art. 6. & quæst. 83. art. 1. ad tertium, vbi dicit hoc pertinere ad eminentiam diuinæ virtutis, vt non solùm causet omnes effectus, & operationes causarum secundarum, verùm etiam causet ipsum modum operandi proprium vniuscuiusque causæ, ita vt Deus faciat quod causæ naturales operentur, & quod operentur naturaliter, & cum determinatione ad vnũ, & similiter quod causæ liberæ operentur & quod liberè operentur cum indifferentia, ex quo fit vt diuina prædefinitio, & prædestinatio tantum abest quod auferat libertatem, quod potiùs astruat, & confirmet illam, nam ita decernit actum liberum fieri, vt simul decernat modum quo fieri debet, scilicet liberè: vnde ex eo quod Deus prædestinauerit nostros actus liberos, non tollit quominus eos liberè faciamus, quia simul prædestinauit faciendos esse à nobis liberè, atque ita tam infallibile est, quod illi efficiantur à nobis liberè, quàm est infallibile, quod efficiantur absolutè, quod est mirabile de diuina sapientia & potentia, vt insinuauit D. August. libro 7. de gratia Christi, cap. 24. & lib. 10. contra epistolas Pelagianorum, cap. 19.

D. Th. *August.*

Quo posito, & omissis alijs solutionibus adductis ad argumentũ contra conclusionem, in quibus minùs bene explicatur distinctio sensus compositi, & diuisi. Respõdetur argumento posito cum Diu. Thom. quæst. 19. citata artic. 8. ad secundum, negando consequentiam, si sermo fit de necessitate absoluta, & simpliciter, nam ex hoc ipso quod nemo potest resistere diuinæ voluntati, sequitur quod mea voluntas non solùm faciat actum quem Deus vult, sed etiam quod faciat illum eo modo quo Deus vult fieri, & quia vult quod liberè fiat, ita debeat fieri.

D. Tho.

Ad primam confirmationem respondetur negando antecedens quantum ad vtramque partem, quia cùm prædestinatio sit ad salutem liberè consequendam, & ad liberum consensum, etiam supposita prædestinatione in sensu composito, adhuc manet in voluntate prædestinati libertas, & potentia ad oppositum, atque ita quando de facto consentit Deo ita prædestinante, liberè consentit, sicut etiam supposito auxilio efficaci manet voluntas libera, vt possit dissentire si velit ex Concilio Tridentino, sessione 6. canone 4. quamuis nunquam de facto dissentiat, eò quod efficatia auxilij, & prædestinationis consistit in his duobus, scilicet in hoc, vt voluntas de facto operetur, & quod liberè operetur.

Sed contra hanc solutionem sunt quędam difficultates ad impugnandum, posita prædestinatione in sensu composito, manere in voluntate prædestinati potentiam ad resistendum, licèt de facto nunquam resistat.

Prima difficultas, quia verba illa ad Romanos. 9. *Voluntati eius quis resistet?* non solùm auferunt à creatura actum resistentiæ, sed etiam potentiam, quia nõ tantùm significant neminem aliquando resistere

Rom. 9.

resistere de præterito, aut futuro, sed nec resistere posse, cum maior sit Dei omnipotentia, quàm resistentia creaturæ.

Secunda difficultas, quia *possibile dicitur illud, quo posito nullum sequitur impossibile*, ex Aristotele. 2. libro priorum, cap. 12. sed si voluntas prædestinati resistat de facto, & damnetur, sequitur hoc impossibile, scilicet quod voluntas Dei non impleatur, cùm sit efficax, ergo talis resistentia, & damnatio non est possibilis, ergo prædestinatione posita non stat quod prædestinatus possit non conuerti, & possit damnari in sensu composito. *Arist.*

Tertia difficultas, quia illa potentia est impossibilis, cuius actus est impossibilis, cum potentia specificetur ab actu, & sit propter ipsum, sed actuale exercitium damnationis est impossibile posita prædestinatione, ergo etiam potentia ad tale exercitium.

Quarta, quia supposita prædestinatione, & auxilio efficaci, non stat quod de facto Petrus non conuertatur, nec saluetur, ergo dicendum est Petrum necessitari in sensu composito ad conuersionem, & salutem ex vi prædestinationis, & auxilij præsuppositi.

D. Tho. Quinta difficultas est, quia ex D. Thoma. 1.2. quæst. 10. artic. 8. ad primum, Deo mouēte voluntatem ad aliquid, impossibile est, quod voluntas non moueatur ad id, ergo diuina motio & voluntas non solùm tollit actum oppositum, sed potentiam ad illum: patet consequentia, quia facit illum impossibilem.

Sexta, quia sequitur concedendum esse absolutè prædestinationem posse frustrari, & diuinam voluntatem posse fieri irritam, quamuis nunquam frustretur de facto.

Septima, quia inintelligibile videtur quomodo voluntas Dei possit esse fortis & suauis respectu eiusdē effectus, ita vt simul faciat voluntatem humanam infallibiliter operari, & contingenter; quia istæ videntur proprietates repugnantes, cum contingentia inferat fallibilitatem.

19 Ad primam difficultatem respondetur, quod si Deus vellet absolutè aliquid fieri à mea voluntate, non attemperando suam volitionem naturæ meæ voluntatis, tunc non solùm auferret à mea voluntate actum positiuum, aut suspensionem actus à Deo voliti, verùm etiam auferret omnem potētiam ad oppositum, quia in eo casu non vellet Deus quod effectus fiat à me liberè, sed quod fiat absolutè; quia tamen de facto quando prędefinit actus liberos meæ voluntatis, prędefinit etiam modum libertatis, scilicet quod fiant liberè; ideò quamuis prædefinitio, ratione suæ efficatiæ, auferat de facto actum oppositum, aut suspensionem actus prædefiniti, non aufert potentiam ad oppositum, neque ad cessationem talis actus, sed potiùs eam confert & constituit. Neque hoc derogat efficatiæ diuinæ voluntatis, sed potiùs exaltat illam, cùm me posse suæ voluntati resistere in actu à Deo prædefinito, non proueniat ex Dei impotentia, sed ex suo beneplacito, ita volente se habere cum suis creaturis liberis, vt earum libertatem conseruet, & nihilominus sua voluntas, & decretum impleatur.

Ad secundam, dico esse maiorem veram, quando possibilitati rei non est simul adiuncta infallibilitas futuritionis oppositæ, vt contingit hic: quod non cognouit Aristot. nam in hoc casu nunquam est admittendum quod hoc possibile ponatur in esse, quia sequerentur duo contradictoria; cùm oppositum huius possibilis sit infallibiliter & certò futurum, quamuis non necessariò.

Ad tertiam negatur minor loquendo de impossibilitate simpliciter, & absolutè, ad modum explicandum in solutione ad quartam difficultatem, quia tale exercitium re vera est possibile, quamuis propter infallibilitatem diuinæ prædestinationis nunquam de facto ponatur in esse, vt expressè fatetur D. Thom. quæst. 23. de veritate, artic. 3. ad tertium, *D. Tho.* his verbis: *Quamuis non esse effectus diuinæ voluntatis non possit simul stare cum diuina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum diuina voluntate, non enim sunt ista incompossibilia, Deus vult istum saluari, & iste potest damnari, sed ista sunt incompossibilia, Deus vult istum saluari, & iste damnatur.*

Ad quartam, distinguendum est consequens, & concedendum de necessitate secundum quid, seu in sensu composito aut ex suppositione, quia non possunt

DVBIVM II.

Vtrùm prædestinatio sit certa certitudine causalitatis, vel solius præscientiæ?



5 ONCLVSIO. Prædestinatio est certa certitudine causalitatis ex vi diuinæ prædefinitionis (de certitudine verò reprobationis dicemus suo loco) ita D.Tho. hic.q.22.ar.4. & q.23.ar.6. & q.6. de verit.ar.3. vbi expressè ait reducere certitudinem prædestinationis ad solam præscientiã, & non potiùs in causalitatem, & efficaciã diuinæ voluntatis, esse contra sacram Scripturã, & sanctos Patres: idẽ docent omnes eius discipuli, idem etiã docet Scot. in 1.dist. 39.& dist.41.§. *sed contra istud arguitur.* Dried. de concord. prædest. cũ lib.arbit. c.2.& 3.& ex Sanctis D.Aug.lib. de præ dest. Sanct.c.16.& 17.& li. de correct.& grat.c.7.& 13.& lib.de bon.perseu.c.7. expressiùs c.17.18.& 19. Prosp.lib.2.de voc.gent.c.vlt.Fulgent.lib.1.ad Monimũ paulò post init. & D.Isid. li.2.sent. c.5. ratio conclusionis est, quia prædestinatio includit volũtatem absolutam, & efficacem, sed voluntas Dei efficax, & absoluta per se ipsam infert effectum certò, & infallibiliter, ergo prædestinatio per se ipsam est certa, & infallibilis: maior patet ex supra dictis, & minor est de fide ex illo Psal.113. *Omnia quæcũq; voluit fecit.* Et ad Ro.9. *Volũtati eius quis resistet?*

D.Tho. Scotus. Dried. August. Prosp. Fulgent. Isidor. Psal 113 AdRo.9.

Dices voluntatẽ Dei inclusam in prædestinatione non esse absolutã, & efficacem, nisi habito respectu ad consensum liberi arbitrij humani, vt præcognitũ futurum ordine rationis ante ipsam prædestinationem, siue per scientiam mediam, siue per scientiam visionis, in quam tanquam in primam radicem debet certitudo prædestinationis refundi.

Sed contra, primò, quia vt probabimus dub.seq. auxilia, quæ Deus dat prædestinatis in tẽpore, vt media per prædestinationem præparata ad consecutionẽ gloriæ sunt efficacia per modũ actus primi antecedenter ad consensum arbitrij, & sine vlla connexione cum illo, ergo eodem modo est efficax voluntas dandi ea, & consequenter sine scientia præuia futuritionis talis consensus.

Secundò, quia si certitudo prædestinationis sumeretur ex sola præsciẽtia conditionata, & non sumeretur ex efficacitate auxiliorum gratiæ antecedenter ad ipsam præscientiã, sequerentur aliqua absurda. Primũ, quod nulla esset differentia inter prædestinatos, & reprobos quãtum ad auxilia gratiæ, sed solùm quantum ad libertatem eorum: ex quo sequitur aliud, scilicet quod radix discriminis prædestinati à non prædestinato sit propria voluntas ipsius prædestinati, quod est cõtra Paul.1.ad Cor.4. *Quis te discernit?* Tertium est, cùm æquali auxilio, & gratia, quantũ est ex parte Dei, vnum conuerti, ac saluari, & alterum non conuerti, quæ absurda, & alia sequi ex prædicta solutione ostendemus dub.seq.

1.Cor.4.

Tertiò, impugnatur eadem solutio specialiter, quatenus docet prædestinationẽ supponere scientiã visionis, quod implicare contradictionem ostendo; nam sciẽtia visionis, cùm sit purè speculatiua, supponit existentiã obiecti, ergo etiã supponit voluntatem absolutam, & efficacem ipsius obiecti, tanquam causam suæ futuritionis, cùm implicet contradictionem existentiã effectus sine præuia existentia causæ: ergo voluntas meritorum in Deo absoluta, & efficax non est post visionẽ eorundem meritorum, sed antea.

Oppositam sententiã docent omnes illi, qui existimant Deum non prædestinasse homines antẽ præscientiam cooperationis liberæ ipsorum saluandorũ, siue talis præscientia sit visionis, vt docet Turrian. in dogmatico de electione diuina, Cardinal. Cantaren. & Ioan. de Bonon. in lib. de prædestin. Osorius lib. de iustitiã, & super epist.ad Rom. & Gregor. de Valent. hic. punct.4. in explicatione secundæ conclusionis, siue per solam scientiam mediã, vt docet Molin. hic, & art. 5. disput.1. Suarez passim in lib. de prædestin, & lib.1. opuscul.cap.16.& lib.3.c. 17.& Vazq. hic disp.99.& Bellarmin.lib. 2. de gratia, & libero arbitrio, cap.15. & lib.6.cap.25. quamuis duo illi vltimi auctores differant inter se, & ab alijs, quia non loquuntur de prædestinatione, vt includit vtrumq; actum efficacem dandi, scilicet gloriã, & dandi gratiam, sed præcisè de voluntate efficaci dandi gratiam, & merita. Inter se verò in hoc, quod quãtum ad alterum actũ voluntatis dãdi gloriam, Vazq. existimat habere connexionem cũ bono vsu liberi arbitrij, vt præ-

Turrian. Cantar. Io.de Bon. Osor. Greg. de Valent. Molina. Suarez. Vazquez Belarm.

cognito

cognito per scientiam visionis, quia opinatur nō elegisse Deum homines ad gloriam, nisi post præuisa merita. Bellarminus verò è contra affirmat electionē personarum ad gloriam fuisse absolutam, & efficacē sine aliqua connexione cū bono vsu liberi arbitrij, vt docet lib. 2. c. 9. & 10. & 11. & argumenta quæ pro hac sententia desumuntur ex libertate arbitrij, soluentur disputatione sequenti, & quæ fieri solent ad probandam electionem ad gloriam, fuisse post præuisionem meritorum, iam soluta sunt in superioribus. Quare illis omissis.

Arguitur primò contra cōclusionem, fore consensus liberi arbitrij non est infallibile antequam præsciatur, ergo prædestinatio non est infallibilis, & certa ante talem præscientiam: consequentia patet, quia vt prædestinatio impleatur de facto, requiritur actualis consensus liberi arbitrij; & antecedens probatur, quia consensus noster est contingens, & liber, ergo antequam præsciatur, non est determinatè futurus.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem, quod quamuis sit liber, & contingens, potest nihilominus esse determinatè, & infallibiliter futurus ex vi decreti diuini ante præscientiam futuritionis.

Sed objicies fore huius consensus, ante quā præsciatur, necesse determinatum in se, nec in suis causis, ergo non potest esse certum, & infallibile ante præscientiam: consequentia patet, quia non potest esse certò futurus, nisi sit aliquo modo determinatus; & antecedēs probatur, & in primis, quod non sit determinatū in suis causis, quia cùm vna ex illis sit liberum arbitrium, & hoc sit indifferens, quantum est ex vi illius, non magis postulat cōsensus noster esse, quā non esse, ex quo videtur conuinci secundum, scilicet quod nec sit determinatum in se ipso, quia repugnantiam inuoluit, quod sit determinatum in se id, cuius causa, à qua intrinsecè dependet, est indeterminata.

Respondetur, quod licèt futuritio nostri consensus ante præscientiam non sit determinata in se, nec in sua causa proxima, scilicet in libero arbitrio, satis est, quod sit determinata in causa prima, scilicet in diuina voluntate prædefiniente nostrum consensum.

Et si rursus objicias, adhuc posita in Deo prædefinitione nostri consensus, manet voluntas nostra indifferens ad cōsentiendum, ergo consensus noster non est certò futurus ex vi solius prædefinitionis, nisi ponamus præscientiam, vel determinationem in vtraque causa.

Respondetur, quod etiam admisso voluntatem nostram non prædeterminari intrinsecè per aliquā qualitatem, aut motionem (de qua infra) satis est determinetur extrinsecè ab ipso actu diuini decreti, admodum explicandum infra.

Arguitur secundò, voluntas absoluta dandi gratiam, & media efficatia ad gloriā, supponit cognitionem, & scientiam efficacitatis ipsorū mediorum, ergo certitudo, & efficacitas, quam habet hujusmodi voluntas in causando, oritur radicaliter à tali scientia: consequentia videtur euidens, & antecedens probatur, quia omnis actus voluntatis supponit actum intellectus, non enim posset voluntas eligere media efficatia, nisi ei proponerentur ab intellectu, vt efficatia.

Confirmatur, quia intentio efficax finis vt sit prudens, supponit scientiā mediorum, quibus est infallibiliter exequenda: ergo vt Deus prudēter intendat dare hominibus gloriam, priùs debet habere notitiam mediorū: consequentia patet ex illo Luc. 14. *Quis volens turrim ædificare, non priùs computat sumptus qui necessarij sunt.* Luc. 14.

Respondetur hoc argumento, & confirmatione solùm probare voluntatē efficacē inclusam in prædestinatione, siue per modum intentionis, siue per modū electionis, præsupponere cognitionē efficacitatis mediorum solùm vt possibilem per scientiam simplicis intelligentiæ, nā hoc sufficit vt possit Deus prudenter intendere dare gloriam hominibus infallibiliter per media priùs iudicata sibi possibilia, & vt eo ipso quod ea eligeret, sint certò, & infallibiliter futura.

Sed objicies, ista media non sunt exequenda à solo Deo, sed etiam à nobis, cùm sint actus liberi nostræ voluntatis, ergo non potest intentio Dei esse certa, & efficax ante visionem ipsorum mediorum: antecedens est de fide, & consequētia probatur, quia licèt quando executio mediorum fit ab eo duntaxat, qui intendit finem, sufficiat possibilitas eorūdem ad in-

ad infallibilitatẽ intentionis, propterea quod ea supposita, manet voluntas intendentis determinata ad electionem efficacem; secus videtur dicendum, quando executio mediorum fit ab alio: quod declaratur exemplo Episcopi proponentis dare beneficium digniori, & simul desiderantis dare illud familiari, nam tunc tale desiderium, si iustum est, non potest esse efficax, quousque videat familiarem præmisso examine digniorem esse, eo quod iusta beneficij consecutio non solùm pendet ex collatione Episcopi, sed etiam ex industria ipsius oppositoris.

Respondetur, nego consequentiam, cuius probatio solùm procedit apud homines, in quibus vnus non habet vim supra voluntatem alterius: quare cum non sit in potestate Episcopi, quod familiaris sit dignior beneficio, non potest velle illud illi vt digniori, quousque videat eius merita; at verò cùm in Dei potestate sit, facere homines dignos gloria, poterit optimè illam velle dare dignis, antequam videat eorum dignitatem, & merita; nam quamuis media pendeant ex voluntate mea, non minùs situm est in voluntate Dei quod voluntas mea faciat actus liberos, quàm quod fiant alia media naturalia ad consecutionem alicuius finis naturalis.

DVBIVM III.

Vtrùm auxilia data ad extra prædestinatis sint efficatia, & certa ex vi prædestinationis, vel ex cooperatione arbitrij?

7 SVPPONO ad executionem prædestinationis, & actus meritorij prædefiniti, non sufficere auxilium, quod inferat effectum certitudine, & infallibilitate solùm morali, sed requiri auxilium inferens effectum ex natura rei: vnde meo iudicio falluntur qui quamuis ponant in Deo decretũ firmum, & stabile iustificandi Petrum hic, & nunc per proprium actum pœnitẽtiæ, dicunt tamen hoc facere Deum in tempore, & ad extra non per aliquod auxilium, per quod physicè prędeterminetur voluntas Petri ad pœnitentiam, & quo posito ex natura rei sequatur actus, sed per auxilia, quæ solùm moraliter prædeterminent, scilicet, tot, ac tales occasiones præparando ei talia motiua, proponendo vt infallibile sit omnino moraliter loquendo, Petrum operaturum, id que liberè.

Ratio autem, quæ me mouet, est, quia certitudo, & infallibilitas prædestinationis superat quamcumque certitudinem, & infallibilitatem moralem, ergo non potest sufficienter, & vt ex vi sua postulat, mandari executioni per media, quæ solùm reddant effectum moraliter certũ, & infallibilem; consequentia est euidẽs, & antecedens probatur, quia cùm prędestinatio includat voluntatem efficacem, & absolutam Dei, quam implicat contradictionem non impleri, sicut implicat Deum non esse omnipotentem, sequitur vt certitudo prędestinationis sit tanta, vt implicet ex natura rei non sequi effectũ prædestinatum, sed posita quacumq; infallibilitate morali non implicat ex natura rei non sequi effectum, sicut è contrario posita impossibilitate solùm morali non repugnat ex natura rei, nec contradictionem inuoluit, quod de facto fiat id, quod erat moraliter impossibile: ergo constituendum est auxilium, quod ex natura rei inferat effectum à Deo prædefinitum.

Quo posito quæritur, an hoc auxilium habeat hác efficatiam per modum actus primi ex vi prædestinationis, vel dicatur efficax ab effectu, & à voluntate humana, qua nos consentiendo illi, facimus efficacem in actu secundo.

Conclusio, certitudo, & efficatia auxilij, quo prædestinatio exequitur, est tota ab ipsa prædestinatione antecedẽter ad cooperationem arbitrij humani; ita communiter Thomistæ, & Scotistæ, & expresè D. August. lib. de correptione, & gratia, cap. 12. & lib. de prędestinatione Sanctorum, cap. 8. & pluribus alijs locis, eam latè probat Bellarmin. tom. 3. lib. 1. de gratia, & libero arbitrio, c. 12. probatur primò ex sacra Scriptura, nam Ezech. 36. dicitur: *Faciãvt in præceptis meis ambuletis, & iudicia mea custodiatis, & operemini.* Et ad Philippenses. 1. dicitur,

August. Belarm. Ezech. Phil. 1.

tur: *Non solùm posse credere, sed & ipsum credere esse donum Dei.* Et cap. 2. dicitur *Deum operari in nobis velle, & perficere:* ex quibus locis conuincitur, non solùm dare nobis possibilitatem operandi, sed etiam ipsam operationem, atque ita non est minùs tribuenda Deo efficatia auxilij, quàm sufficientia.

Prou. 21 Confirmatur ex illo Prouerb. 21. *Cor Regis in manu Domini, quocunque voluerit, inclinabit illud.* Nam quomodo inclinabit, si non ponit efficatiam in medijs, quibus vtitur, vt inclinet?

Ioan. 6. Et vrgent illa verba Ioan. 6. *Omnis qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me.* Quibus, vt eleganter expendit Belarmin.

Belarm. significatur eos, qui Patrem cælestem habuerunt Doctorem, & Magistrum, infallibiliter ad Christum conuerti, ita vt infallibilitas conuersionis non in studium discipuli, sed in magisterium præceptoris

Psal. 93. refundatur, iuxta illud Psalmi 93. *Beatus quem tu erudieris Domine.* Facit etiam

Cant. 5. quod cùm Cantic. 5. sponsus ad ostium sponsæ pulsaret, *Aperi mihi soror mea, &c.* quibus insinuatur auxilium sufficiens ad aperiendum, & sponsa excusaret se. *Exui me tunica mea, quomodo induar illa? Laui pedes meos, quomodo inquinabo illos?* Statim subditur. *Misit manum suam per foramen, & ad tactum eius infremuit venter meus, & surrexi, vt aperirem dilecto meo.* Ecce auxilium efficax, quo Deus aperuit ianuam cordis, & abstulit impedimenta voluntatis, cuius efficatia tota fuit à Deo tangente animam.

8 Secundò probatur ratione, quia liberum arbitrium sumit ab auxilio omnem vim agendi supernaturaliter, ergo non potest dare ipsi auxilio efficatiam supernaturalem: consequentia est euidens, & antecedens probatur ex Concilio Arausicano. 2. can. 24. vbi explicás illud Ioan

Conc. Arauſ. 2. nis. 15. *Ego sum vitis, vos palmites, inquit, ita palmites esse in vite, vt nihil viti conferant, sed inde accipiant, vnde viuant, & sic vitam esse in palmitibus, vt vitale subministret eis, non verò sumat ab eis.* Ergo ex sententia Concilij tota efficacitas supernaturalis, & tota virtus est ab auxilio per Christũ, ita vt nihil recipiat à nobis.

Dices, liberum arbitrium non dare auxilio efficatiam, vt causa influens per se in illud, sed solùm vt ponens conditionem, sine qua non esset efficax.

Sed contrà, quia liberum arbitriũ nostrum non dat certitudinem prædestinationi etiam vt conditio, vt patet ex supra dictis, ergo nec hoc modo dat illam auxilio: probatur consequentia, quia cùm auxilia sint media, quibus prædestinatio exequitur, debent habere efficatiam eodem modo, ac prædestinatio ipsa, & præsertim, quia sicut Deus prædestinauit ad gloriam infallibiliter consequendá ante visionem nostri consensus, ita similiter prædestinauit ad gratiam, & auxilia.

Confirmatur, quia aut hæc conditio ad efficatiam auxilij ponitur necessariò ex parte effectus, aut ex parte causæ, quæ sit quasi applicatio ipsius auxilij ad operandum; si primum, ergo tota efficatia auxilij præsupponitur per modũ actus primi ad istam conditionem, atque ita tota efficatia est à solo Deo: si secundum inquiro, aut liberum arbitrium applicat auxilium per vim propriam, & hoc dici non potest, vt euidenter ostendemus infra, aut per vires acceptas ab ipso auxilio, & in cùm hæc applicatio sit actus ipsius auxilij, implicat quod sit conditio prçuiè requisita, vt actu operetur, & sit efficax.

Dices, cooperationem liberi arbitrij esse conditioné ad efficatiam auxilij, non antecedentem, nec consequentem, sed omnino concomitantem ipsam efficatiam, quia efficatia auxilij nõ est aliquid in ipso auxilio per modum actus primi præuiè ad nostrum consensum; sed est ipsa actualis efficientia, & concursus auxilij, qua simul cum libero arbitrio concurrit ad consensum in actu secundo.

Sed præterquam quod hæc doctrina impugnanda est in sequentibus, potest modò conuinci falsitatis, ex eo quod nõ tribuit auxilijs gratiæ prædestinatorum maiorem certitudinem, & infallibilitatem in agendo, quàm est illa, quæ à prouidentia humana tribuitur medijs, quæ per illam ordinantur ad aliquem finem, quod est absurdum: probatur consequentia, quia non tribuitur auxilijs maior infallibilitas, quàm præsentialitas, seu coniunctionis simultaneæ cum suis effectibus, secundùm quam omne quod est, aut causat quando est, vel causat, necessariũ est esse, aut causare; sed etiam mediat ordinata ex prouidentia humana ad suos fines, quando habent adiunctam actualem executionem, attingũt effectum eadem

dem infallibilitate: ergo auxilia gratiæ debent habere infallibilitatem antecedentem, & præuiam ad ipsam actualem executionem.

9 Tertiò probatur conclusio, quia si illa sufficientia esset à Deo, & efficatia à nobis, sequeretur nobis esse tribuendũ quod præcipuum est in nostra iustificatione, quod est blasphemũ: probatur sequela, quia conuerti de facto, quod est præcipuus effectus auxilij efficacis, excellẽtius est, quàm posse conuerti, quod est proprium auxilij sufficientis.

August. Confirmatur ex D. August. lib. 2. de peccatorum meritis, cap. 18. vbi eodem modo sic arguit: *Si nostra libera voluntas, quæ adhuc potest esse bona, aut mala, est ex Deo; bona verò voluntas est ex nobis, melius est id, quod à nobis, quàm quod à Deo est.*

Dices efficatiam auxilij, seu bonã voluntatem ita esse à nobis, vt tamen principaliùs sit à Deo, qui dedit nobis auxilium sufficiens, sine quo non poteramus operari.

Sed hæc solutio impugnari potest: primò, ratione D. Augustin. loco citato contra Pelagianos, qui dicebant bonam voluntatem esse tribuendam Deo, ex eo præcisè quod produxit liberum arbitriũ, & illud conseruat: ratio autem talis est, si ideò præcisè bona voluntas nostra est tribuenda Deo, quia dedit aliquid, quo possemus bene operari, seu bene velle: ergo eadem ratione est illi tribuenda mala, quia scilicet dedit, & conseruat liberum arbitrium, quo possemus malè velle aliquid: ergo ampliùs facit Deus antecedenter ad consensum, quàm dare auxilium sufficiens.

Conc. Arauf. 2. Secundò potest etiam impugnari his verbis Concilij Arausicani. 2. canon. 23. *Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id faciunt, quod Deo displicet, quando autem ita faciunt quod vollit, vt diuinæ seruiant voluntati, quamuis volentes agant, quod agunt, illorum tamen voluntas est, à quo præparatur.* Ergo iuxta mantem Concilij nullo modo est tribuenda bona voluntas libero arbitrio, sed soli Deo.

Dices esse disparẽ rationem inter bonam, & malam voluntatem, quia ad malam solùm dat Deus posse, scilicet liberũ arbitrium, quo possumus peccare; ad bonam verò præter liberum arbitrium, & auxilium sufficiens, dat consilia, præcepta, illustrationes, & inspirationes internas, quibus ad bonum incitamur.

Sed contra hoc potest etiam objici, quod etiam motus appetitus sensitiui, qui inclinant ad malum, sunt à Deo, & nihilominus hoc non sufficit, vt ei tribuatur peccatum, ergo nec quod ei tribuatur bona operatio, ad quam incitat, & mouet per consilia, & inspirationes.

Vltimò probatur conclusio, quia si homo sua voluntate facit efficax auxilium sibi à Deo collatum, sequitur contingere posse, vt existente in duobus hominibus æquali auxilio, & æquali affectu ex parte Dei ad conuersionem vtriusque vnus de facto conuertatur, quia vult, & alter non conuertatur, quia non vult: ex quo rursus sequitur, quod in voluntatem eius qui conuertitur, sit reducenda eius conuersio, & consequenter quod ipse se discernat ab altero, qui non conuertitur, & possit gloriari de sua saluatione aduersus eum qui non conuertitur, quæ omnia sunt contra Paulum. 1. ad Corinthios. 4. Paul. 1. adCor. 4.
Nullus infletur aduersus alterum, quis enim te discernit? quid habes quod non accepisti? quod si accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Prima sequela est euidens, & secunda probatur, quia non potest reduci in auxilium, cùm sit æquale in vtroque, nec in diuinam voluntatem, cùm ex suppositione, in qua loquimur, nõ sit maior erga vnum, quàm erga alterũ: ergo reducenda est tota discretio in solam voluntatem eius qui conuertitur.

Et confirmatur, quia si efficatia auxilij, & actualis conuersio non aliter prouenit à Deo, quàm per hoc quod dat auxilium sufficiens, ergo non magis accipit à Deo ante suam conuersionem ille qui de facto conuertitur, quàm ille qui non conuertitur, ergo non magis debet Deo, quã alter: atq; ita potest aduersum eum gloriari, quod conuersus sit.

Duobus modis solet responderi huic argumento, iuxta oppositam sentẽtiam: 10
prima solutio est, admittendo primam sequelam, & negando secundam, quia cũ ille, qui conuertitur, non discernat se ex proprijs viribus, sed ex auxilio gratiæ, non discernit se, sed Deus, qui dedit auxilium discernit illum: atque ita non potest aduersus alterum gloriari, siquidem hoc

hoc ipsum, quod est consensisse, accipit à Deo per auxilium.

Sed hæc solutio non satisfacit, quia qui conuertitur, non accepit maius auxilium intrinsecum, nec extrinsecum, neque physicum, nec morale, vt supponimus, ergo non distinguitur ab altero ratione auxilij, sed præcisa ratione sui consensus, atque adeò ex se ipso: probatur cõsequentia, quia quando duo conueniunt in aliquo vtrique communi, & aliàs distinguntur, nequeũt distingui in eo, quod est vtrique commune, sed in aliquo alio, quod habeat vnus, & non alter.

Dices, nego consequentiam, quia consensus non est à libero arbitrio præcisè per vires proprias, sed à libero arbitrio, & ab auxilio simul vt ab vna causa totali; quare licèt isti duo homines distinguantur in consensu, non tamẽ distinguuntur in illo, vt præcisè est à libero arbitrio, sed vt etiam est ab auxilio.

Sed contrà, quia aut hæc diuersitas, & discretio eius, qui conuertitur ab eo, qui non conuertitur, prouenit tota ab auxilio, aut tota à libero arbitrio, aut partim ab vno, & partim ab altero; non primũ, cùm supponamus auxilium esse æquale in vtroque homine, & ex parte Dei non esse maiorem affectum ad conuersionem vnius, quàm alterius: si secundum, sequitur intentum, scilicet, liberum arbitrium discernere se per vires proprias non acceptas ab auxilio; si verò dicas tertium cum Molina loco infra referendo, idem etiam sequitur, quia illa partialis efficatia arbitrij, vt præcisè correspondens libero arbitrio, tanquam parti vnius integræ causę ipsius cõsensus, non est ab auxilio, sed ab ipsa natura liberi arbitrij: ergo qui cõuertitur, discernit se ex proprijs, & nõ acceptis à Deo per gratiã; quod si hęc partialis efficatia arbitrij est ab auxilio, ergo in auxiliũ duntaxat reducẽda est tota efficacitas, & infallibilitas nostri cõsensus.

Dices, non discernit se adæquatè per consensum præcisè, vt est à libero arbitrio, sed inadæquatè, quod non videtur inconueniens, modò adæquatè discernatur per cõsensum, vt est à libero arbitrio, & ab auxilio simul, iuxta illud Pauli, *Nõ ego, sed gratia Dei mecum.*

Sed contra hoc sic objicio, nam etiam admisso hoc modo loquendi de causalitate partiali voluntatis vt condistinctæ ab auxilio, adhuc quod auxiliũ eius, qui conuertitur, partialiter concurrat ad cõsensum, prouenit iuxta hanc sententiam ex partiali cõcursu arbitrij: ergo semper refunditur in ipsum liberum arbitrium discretio vnius ab altero, tãquam in vnicam causam. Consequentia patet, & antecedens (præterquam quod conceditur ab auctoribus oppositæ sentẽtiæ) probatur, quia auxilium physicum, quod de se non est efficax, non magis petit concurrere actualiter ad consensum, quàm non concurrere; ergo quod actu concurrat, non est tribuendum partialiter ipsi auxilio, sed totaliter libero arbitrio.

Secundus modus respondendi est, negando primam sequelã, quia semper ille qui conuertitur, habet maius auxilium, & maiorem gratiam, etiam antecedenter ad suam conuersionem, non quidem physicè, sed moraliter in ratione maioris doni, & beneficij; qui excessus non prouenit ex maiori actiuitate intrinseca ipsi auxilio, nec ex maiori affectu Dei extrinseco erga eum qui conuertitur, si iste maior affectus significet decretũ efficax absolutum prædefiniẽs conuersionem, sed prouenit ex maiori affectu Dei intra limites affectus simplicis, & inefficacis, quę maioritas consistit in hoc, quod vocat Deus eum, qui conuertitur eo modo, tẽpore, & occasione, quibus per scientiam mediam scit consensurum; eum verò, qui non conuertitur, vocat, quando, & quomodo per eandem scientiam scit nõ consensurum; & quia vocare quando Deus scit eum, qui vocatus est, responsurum, est maius beneficium, & maior gratia, quàm vocare quando scit futuram non esse responsionem; ideò vocatio eius, qui conuertitur, semper est maior gratia, & maius auxilium, quàm vocatio eius, qui non conuertitur, licèt auxilium vocationis in vtroque sit æquale physicè, & entitatiuè, & neuter consensus sit à Deo efficaciter prædefinitus, sed vterque æquè volitus inefficaci, & conditionata voluntate; vnde Deus est qui discernit consentientẽ à non consentiente, quatenus dat ei auxilia opportuna, & congrua eo, scilicet tempore, quo per scientiam mediã cognouit profuturum, alteri verò quãuis ęquale, aut fortè maius auxiliũ dederit, dedit tamẽ illud tẽpore, quo sciebat minimè profuturum. 11

Verùm

Verùm nec ista solutio plenè satisfacit, quia ista scientia media, quam ponũt isti auctores, est purè speculatiua, ergo supponit suum obiectũ, ergo priùs, verbi gratia, est quod Petrus sit consensurus ex suppositione auxilij, quàm à Deo cognoscatur per talem scientiam; ergo antecedenter ad talem scientiam præsupponitur ille homo, qui conuertitur, discretus ab altero, qui non conuertitur. Cùm igitur hæc discretio antecedenter ad illam scientiam, præsupponatur facta obiectiuè, & non ratione ipsius auxilij, aut voluntatis diuinæ, & ista sint æqualia in vtroque, dicendum est fieri ab eo, qui cõuertitur per propriam voluntatem.

11 Confirmatur, quia ex hac solutione sequitur eum, qui conuertitur, non debere agere gratias Deo Saluatori pro bono vsu actuali sui liberi arbitrij distinctas ab illis, quas ei agere tenetur, quia dedit illi præcisè auxilium sufficiens, & quia dedit ei liberum arbitrium, quod est blasphemum. Probatur consequentia, quia quod Deus sciat per scientiam mediam futurum esse, vt Petrus supposito auxilio tali tempore collato consentiat, non prouenit ex ipsa scientia media, quia cùm hæc sit speculatiua, supponit suum obiectum; neque ex speciali aliqua voluntate Dei distincta à communi voluntate dandi auxilium sufficiens, vt supponimus: ergo prouenit ex conditione indiuiduali liberi arbitrij bene vtente illo auxilio, isto tempore, & nõ alio: ergo quamuis quod Deus postea voluerit creare Petrum, & dare illi auxilium illud, sit maximũ Dei beneficium, tamen quod postquam tale auxilium est ei simul collatum, consentiat, non est donum speciale, pro quo debet gratias agere.

Confirmatur secundò, quia doctrina huius solutionis derogare videtur meritis Christi; nam si infallibilitas mei consensus prouenit ex scientia media, ergo non cadit sub merito Christi, cùm actus huius scientiæ sit necessarius, & antecedens omnem actum liberum, tam erga puras creaturas, quàm erga Christum. Et quamuis dicas Christum meruisse, quod mihi daretur auxilium illud, quo Deus per talem scientiam præcognouit me bene vsurum, adhuc non videtur sufficere hoc, vt tribuamus Christo infallibilitatem meæ conuersionis, quia nec Christus meruit actum illius scientiæ, vt dictum est, nec meruit quod liberum arbitrium supposito auxilio hoc hic, & nunc applicaret se ad bonum vsum illius; siquidem applicatio ista non prouenit ex speciali aliqua gratia maiori, sed ex peculiari natura, & conditione ipsius voluntatis; & cùm Christus non meruerit nobis, quod haberemus liberum arbitrium simpliciter, ita non meruit quod creati iam, & sub talibus circunstantijs constituti, & cum tali auxilio habeamus talem proprietatem in nostro arbitrio, vt de facto conuertamur.

Opposita sententia asserit infallibilitatem, & efficatiam auxilij desumi ex libero consensu humano, ita vt ante cooperationem liberi arbitrij, auxilium datum à Deo non magis dici possit efficax, quàm inefficax, sed liberum arbitrium pro suo beneplacito reddere illud efficax cooperando: hanc tenet omnes, qui dicunt dari causam prædestinationis ex parte nostra, eam docet expresse Molina in concordia, quæst. 14. artic. 3. disp. 38. quæst. 23. art. 4. & 5. disput. 1. membro 6. & in appendice, Decanus Lobaniensis art. 7. de libero arbitrio, qui quãuis non assignent causam prædestinationis, reducunt tamen efficatiam auxilij in nostram voluntatem, ex cuius libertate putant prouenire, quod ex duobus æqualiter vocatis, & adiutis per auxilium gratiæ præuenientis, vnus conuertatur, & alter non. 12

Molina.

Decan. Loban.

Arguitur primò contra conclusionẽ cũ eodẽ prorsus auxilio, quo vnus de facto conuertitur, alius non conuertitur, ergo illud auxilium non est de se efficax, sed fit efficax ex voluntate eius, cui datur: consequentia est certa, quia si esset de se efficax, vterque conuerteretur; & antecedens probatur ex illo Luc. 10. & Matth. 11. *Væ tibi Corozaim, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro, & Sidone factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, vtique in cilitio, & cinere pœnitentiam egissent.* Ergo ex Christi Domini testimonio eisdem miraculis, & prædicatione, quibus Iudæi noluerunt pœnitentiam agere, Tyri, & Sidonij pœnituissent.

Luc. 10. Mat. 11

Confirmatur, quia Matth. 12. *Viri Niniuitæ surgent in iudicio cum generatione ista, & condemnabunt eam, quia pœnitentiam egerunt in prædicatione Ionæ, & ecce plusquam*

Mat. 12.

plusquam Ionas hic. Vbi Christus increpans Iudæos docet, Niniuitas cum minoribus auxilijs conuersos fuisse, scilicet ad prædicationem solam puri hominis, ergo non solùm cum æquali auxilio, verũ etiam cum minori stat, quod vnus conuertatur de facto, & non alter.

Et vrgetur difficultas ex historia Pharaonis, & Nabuchodonosoris, qua constat Pharaonem maioribus signis, & prodigijs admonitum, induratum fuisse: è contra verò Nabuchodonosorem minoribus fuisse conuersum, vt eleganter prosequitur Diu. Augustin. lib. de prædestinatione, & gratia, cap. 15. & lib. 12. de ciuitate, cap. 10.

August.

Respondetur negando antecedens, quia auxilium illud, quo vnus conuerteretur, haberet efficatiam à Deo, quã non haberet auxilium alterius. Et ad probationem dico locum Lucæ, & Matth. procedere de auxilijs moralibus extrinsecis, vt de prædicationibus, & miraculis, aut etiam de auxilijs intrinsecis, vt de inspirationibus, & illustrationibus intellectus, & voluntatis, vt præcisè excitant moraliter ad conuersionem; non verò procedere de auxilio, vt habet rationem virtutis operatiuæ physicæ, & vt dat vires ad eliciendum actum conuersionis, quia hoc semper est maius in eo, qui conuertitur, siue sit maius intrinsecè in sua entitate, siue solùm extrinsecè ex subordinatione ad voluntatem Dei, qua datum est, quia auxilium quo quis de facto conuertitur, est subordinatum voluntati efficaci Dei, & ita maius est in ratione auxilij, quàm auxilium eius, qui nõ conuertitur, quod est subordinatum voluntati inefficaci, & conditionatæ: vnde sensus illorum verborum est, Tyrios, & Sidonios acturos pœnitentiam, si apud illos factæ fuissent virtutes, quæ factę sunt apud Iudæos, non quidem ex sola vi miraculorum, aut auxiliorum moralium, sed quia Deus daret simul eis auxilia physica, & efficatia, quæ negauit Iudæis, ita explicant hunc locum Diu. Ambrosius super Lucam, cap. 5. & Diu. Augustinus libro de bono perseuerantiæ, cap. 9. & 14. & eodem modo explicanda sunt testimonia adducta in confirmatione.

Ambr.
August.

Sed objicies, ergo iniustè improperaret Iudæis Christus, quod conuersi non fuissent, nam possent respondere Christo: Domine, si Tyro, & Sidoni non dares ampliùs, quàm nobis dedisti, videlicet auxilium illud physicum, & efficax, nec ipsi agerent pœnitentiam; & si nobis vtraque auxilia contulisses, non minùs quàm illi pœnitentiam egissemus.

Respondetur, nego consequentiam, quia cùm Christus Dominus illo loco solùm intendat arguere Iudæorum malitiam, & incredulitatẽ, satis est ad hoc, vt verba illa verificentur, quod Bethsamitæ sua malitia magis restiterint auxilijs illis moralibus, quàm resisterẽt Tyri, & Sidonij, si illis data fuissent, in cuius maioris resistentiæ pœnam denegauit eis Deus auxilia efficatia, quæ alijs non denegaret.

Arguitur secundò, per auxilium sufficiens constituitur voluntas in potentia proxima ad operandum, ergo supposito auxilio sufficienti à sua voluntate pendet, quod fiat efficax, & exeat in actum secundum: probatur consequentia, quia supposito auxilio sufficienti potest voluntas operari, vel non operari, sed si operatur de facto, illud auxilium erit efficax, si non operatur, inefficax: ergo efficatia pendet à voluntate. 13

Respondetur negando consequentiã, quia efficatia auxilij non consistit in reductione ad actum secundum, quia hoc solùm est effectus efficatiæ, sed consistit in hoc, vt auxilium sit talis virtutis per modum actus primi, vt infallibiliter inferat operationem: hoc autem non conuenit auxilio ab ipso libero arbitrio, cui inest antecedenter ad actũ secundũ, quia quãtum est ex parte liberi arbitrij ita considerati, non magis postulat auxiliũ reduci ad actum secundum, quàm non reduci, sicut & ipsum liberum arbitrium; sed id habet auxilium vel ex natura sua ab intrinseco, vel ex æterna prædefinitione, & prædestinatione, nec hoc tollit libertatem, vt dicemus in concordia. Ad probationem consequentiæ dico, ex nostra operatione cognosci à posteriori, tanquam ex effectu, vel signo auxilium fuisse, vel non fuisse efficax, non verò à priori, tanquam ex causa efficatiæ.

(∴)

DISPV-

DISPVTATIO II.

De cõcordia prædestinationis cum libero arbitrio.

DVBIVM VNIC.

Vtrùm certitudo prædestinationis tollat libertatem?

34 ONCLVSIO est negatiua, & de fide definita in epistola 9. Leonis ad Petrum Episcopum Antiochenum, quæ habetur tomo 4. Concilior. & probatur ratione, quia auxilia, quibus Deus in tempore mouet voluntatem ad executionem prædestinationis, non auferunt eius libertatem, vt definiuit Tridentinum fession.6.canon.4.

Confirmatur, quia Deus sua potentia, & sapientia exequitur prædestinationem per media ita proportionata nostræ voluntati, vt non minùs certum sit, & infallibile voluntatem cõsensuram, quàm consensuram liberè, nam attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter; fortiter, inquam, pro se, & suauiter pro nobis: hoc est, fortiter, propter efficatiam, & infallibilitatem diuinæ voluntatis; suauiter autem, quia non inferendo necessitatem, sed accommodando sua auxilia naturæ nostræ voluntatis, efficit ea quæ vult.

Hanc tamen conclusionem oppugnat difficile argumentum commune; nam voluntas efficax Dei non potest impediri à quacunque causa creata, ergo effectus à Deo prædefinitus necessariò erit: ergo cogitur voluntas facere id quod Deus decreuit effici, cùm impossibile sit resistere diuinæ voluntati.

Confirmatur, quia posita prædestinatione necessarium est prædestinatum saluari, ergo posita prædefinitione consensus, necessarium est voluntatem consentire, ergo non saluatur, nec consentit liberè: antecedens patet, quia prædestinatio est de se efficax etiam antecedenter ad nostrum consensum; & consequentia probatur, quia necessitas prædestinationis est antecedens nostram libertatem, cùm sit ante visionem boni vsus liberi arbitrij, antecedens autem necessitas tollit libertatem.

Confirmatur secundò, quia prædestinatio non subest libertati ipsius prædestinati, ergo nec id quod infallibiliter sequitur ex ea: antecedens patet, cum prædestinatio sit ante nostrum consensum, non solùm in re exhibitum, sed etiam præcognitum futurum: consequentia probatur, quia si non habeo libertatem supra causam, quomodo potero eam habere supra effectum, qui infallibiliter sequitur ex tali causa?

Si respondeas, salutem, & conuersionem huius prædestinati esse illi simpliciter, & absolutè liberam, quamuis ex suppositione prædestinationis sit necessaria, quod est dicere prædestinatum saluari liberè in sensu diuiso, & necessario in sensu composito.

Contra hoc sic objicio, sensus compositus tollit libertatem simpliciter, quando id quod supponitur ita præuenit voluntatem, vt non sit in eius potestate illud poni, vel non poni, sed non est liberum prædestinato, quod sit, vel non sit prædestinatus, cum prædestinatio facta sit ab æterno ante visionem vsus suæ libertatis, ergo suppositio prædestinationis tollit libertatem simpliciter: consequentia cum minori patet, & maior probatur, quia si ex suppositione quod Sol oriatur, sum necessariò locuturus, certum est me orto Sole nullo modo manere liberum ad loquendum, vel non loquendum, cum in mea potestate situm non fuerit, quod Sol oriatur, vel non oriatur; & hæc est causa adæquata, propter quam electio est simpliciter, & absolutè libera, quamuis ex suppositione intentionis efficacis sit necessaria, quia sicut liberũ fuit mihi habere illam, ita & non habere talem intentionẽ. Si igitur non fuit in mea potestate facere quod Deus me prædestinaret, & mihi auxilia efficatia conferret, supposita prædestinatione, & auxilio efficaci, mea salus, & conuersio esset necessaria, dicendum est absolutè, & simpliciter esse necessariam, & non liberam.

Si au-

Si autem respondeas, vt supra tetigimus, disputatione præcedenti, dubio primo ad secundum, sensum diuisum ita intelligendum esse, vt scilicet considerata voluntas secundum se, & seclusa tali prædestinatione maneat libera, quod sufficit ad hoc, vt supposita tali prædestinatione, etiam si ratione illius necessitetur in sensu composito, nihilominus operatio sit simpliciter, & absolutè libera in sensu diuiso.

Contra hanc explicationem sensus diuisi, & compositi sunt aliqua quę eam conuincunt falsitatis. Primò, quia ex ea sequitur impossibile esse, quod Deus necessitet voluntatem simpliciter ad exercitium alicuius actus, quod est absurdum: probatur sequela, quia quocunque posito ratione cuius voluntas esset necessitata in sensu composito, adhuc voluntas maneret libera in sensu diuiso, siquidem sublato illo, ratione cuius necessitabatur, maneret libera.

Secundò, quia eadem ratione dicendum esset, amorem Dei in patria esse de facto actum simpliciter, & absolutè liberum, à quo posset voluntas simpliciter, & absolutè cessare liberè, quia licèt ex suppositione visionis necessariò sequatur, in sensu tamē diuiso, hoc est, Dei visione seclusa non sequeretur.

Tertiò, quia quamuis ista distinctio sensus diuisi, & compositi, sic explicata sit bona, quando id quod supponitur in subiecto, est forma separabilis ab illo, vnde benè valet in sensu diuiso, calidum esse potest frigidum, quia calor est separabilis à subiecto, & ita amisso calore potest informari frigiditate; at verò in accidentibus omnino inseparabilibus, non potest talis distinctio verificari, vt si calor, verbi gratia, ita inhæreret alicui subiecto vt semel posito calore per nullam potentiam posset ab eo separari, tunc si esset quæstio, an hoc subiectum posit esse frigidum, ineptè diceremus posse esse frigidum in sensu diuiso, & secluso calore: ergo cum prædestinatio semel posita irreuocabilis sit, & mutari nequeat, & iam sit ab æterno posita ante visionem nostri consensus, in nullo sensu, nec composito, nec diuiso verificari potest, quod prædestinatus posit damnari, & consequenter necessitatur eius voluntas.

Confirmatur hoc, quia si à materia esset inseparabilis forma ligni, frustra conaretur ignis introducere in eam suam formam propriam, cum illæ duæ formæ sint in eadem materia incompossibiles simul, sed inseparabilior est prædestinatio, aut reprobatio ab homine reprobo, aut prædestinato, postquam semel prædestinatus est, aut reprobatus, ergo frustra conatur reprobus saluari contra diuinam voluntatem, & absolutum decretum, vel prædestinatus damnari.

Quartò, & vltimò, quia adhuc in sensu composito, & supposita prædestinatione, & auxilio efficaci, est dicendum voluntatem manere liberam ex Concilio Tridentino, sessione 6. capit. 5. & canon. 4. vbi expressè definitur, *liberum arbitrium à Deo motum, & excitatum posse dissentire, si velit.* Nec potest dici Concilium loqui de auxilio sufficienti, & non de efficaci, quia re vera loquitur contra hæreticos de eo auxilio quo de facto peccator conuertitur. Cōc. Trid.

Quare qui negant auxilia physicè efficatia, & dicunt prædestinationem exequi solis auxilijs efficacibus moraliter, quibus fauet Diu. Thom. quæst. 8. de veritate, artic. 3. & 4. facilè conciliant prædestinationem cum libertate, si ijs non obstaret ratio à nobis facta disputatione præcedenti, dubio 3. in principio ante conclusionem, qua efficaciter probatur prædestinationem postulare maiorem certitudinem, & efficatiam, quàm moralem. D. Tho.

Faciliùs tamen conciliant liberū arbitriū cū prędestinatione auctores scientię mediæ, quia cùm dicant Deum non prędestinasse homines, nisi postquam per hanc scientiam mediam cognouit eos consensuros, & perseueraturos, & tandem gloriam consecuturos, priùs intelligitur quod homo liberè operetur, quā quod prædestinetur; atque ita necessitas proueniens ex suppositione prædestinationis, non est antecedens vsum libertatis, sed consequens, & quæ subest libertati prædestinati.

Iste modus conciliandi esset omnium optimus, si fundamentum illius esset verum, videlicet dare scientiam mediam futurorum conditionatorum, nam pręterquam quod futura ista non habent determinationem sufficientem, vt possint

sint cognosci certò, derogat maximè diuinæ perfectioni, eò quod limitat voluntatem diuinam, vt nullius effectus liberi suarum creaturarum sit causa ex propria intentione, & motiuo, nisi tantùm illorum, quos præuidit ex se futuros antecedenter ad suam efficacem voluntatem, & eodem modo limitat sapientiam, & intellectum diuinum, vt nullius effectus liberi sit auctor, & inuentor, siquidem facere non potest nisi ea, quæ priùs facta inuenit in se ipsis obiectiuè; vnde si Deus cognoscit, quid mea voluntas factura est ex suppositione, quod tali auxilio præueniatur, non ideò agnoscit, quia præcisè id futurum erat, aut quia voluntas mea cum tali auxilio de se indifferenti id factura erat, vt dicunt auctores huius sententiæ, sed quia scit Deus quid ipse voliturus esset, vt mea voluntas faceret antecedenter ad meæ voluntatis determinationem, aliàs difficilè saluaretur, quod is qui cum æquali auxilio præuidetur per illam scientiam conuerti, non præuideatur se discernere ab eo qui non conuertitur; nam quamuis ille actus conuersionis, quantum ad substantiam, & totum quod in se habet supernaturale absolutum tribuatur Deo, & auxilio: cæterùm quantum ad differentiam, & discretionem, non potest Deo, nec auxilio tribui, vt supra ostensum est.

17 Quare verior modus conciliandi libertatem liberi arbitrij cum prædestinatione est, quem insinuat Diu. Thom. 1. part. quæst. 19. artic. 8. in corpore, & quæst. 22. artic. 4. ad primum, & hic, art. 6. & quæst. 83. art. 1. ad tertium, vbi dicit hoc pertinere ad eminentiam diuinæ virtutis, vt non solùm causet omnes effectus, & operationes causarum secundarum, verùm etiam causet ipsum modum operandi proprium vniuscuiusque causæ, ita vt Deus faciat quod causæ naturales operentur, & quod operentur naturaliter, & cum determinatione ad vnũ, & similiter quod causæ liberæ operentur & quod liberè operentur cum indifferentia, ex quo fit vt diuina prædefinitio, & prædestinatio tantum abest quod auferat libertatem, quod potiùs astruat, & confirmet illam, nam ita decernit actum liberum fieri, vt simul decernat modum quo fieri debet, scilicet liberè: vnde ex eo quod Deus prædestinauerit nostros actus liberos, non tollit quominus eos liberè faciamus, quia simul prædestinauit faciendos esse à nobis liberè, atque ita tam infallibile est, quod illi efficiantur à nobis liberè, quàm est infallibile, quod efficiantur absolutè, quod est mirabile de diuina sapientia & potentia, vt insinuauit D. August. libro 7. de gratia Christi, cap. 24. & lib. 10. contra epistolas Pelagianorum, cap. 19. *August.*

D. Thō.

Quo posito, & omissis alijs solutionibus adductis ad argumentũ contra conclusionem, in quibus minùs bene explicatur distinctio sensus compositi, & diuisi. Respõdetur argumento posito cum Diu. Thom. quæst. 19. citata artic. 8. ad secundum, negando consequentiam, si sermo fit de necessitate absoluta, & simpliciter, nam ex hoc ipso quod nemo potest resistere diuinæ voluntati, sequitur quod mea voluntas non solùm faciat actum quem Deus vult, sed etiam quod faciat illum eo modo quo Deus vult fieri, & quia vult quod liberè fiat, ita debeat fieri. *D. Tho.*

Ad primam confirmationem respondetur negando antecedens quantum ad vtramque partem, quia cùm prædestinatio sit ad salutem liberè consequendam, & ad liberum consensum, etiam supposita prædestinatione in sensu composito, adhuc manet in voluntate prædestinati libertas, & potentia ad oppositum, atque ita quando de facto consentit Deo ita prædestinante, liberè consentit, sicut etiam supposito auxilio efficaci manet voluntas libera, vt possit dissentire si velit ex Concilio Tridentino, sessione 6. canone 4. quamuis nunquam de facto dissentiat, eò quod efficatia auxilij, & prædestinationis consistit in his duobus, scilicet in hoc, vt voluntas de facto operetur, & quod liberè operetur.

Sed contra hanc solutionem sunt quędam difficultates ad impugnandum, posita prædestinatione in sensu composito, manere in voluntate prædestinati potentiam ad resistendum, licèt de facto nunquam resistat.

Prima difficultas, quia verba illa ad Romanos. 9. *Voluntati eius quis resistet?* non solùm auferunt à creatura actum resistentiæ, sed etiam potentiam, quia nõ tantùm significant neminem aliquando resistere *Rom. 9.*

resistere de præterito, aut futuro, sed nec resistere posse, cum maior sit Dei omnipotentia, quàm resistentia creaturæ.

Secunda difficultas, quia *possibile dicitur illud, quo posito nullum sequitur impossibile*, ex Aristotele. 2. libro priorum, cap. 12. sed si voluntas prædestinati resistat de facto, & damnetur, sequitur hoc impossibile, scilicet quod voluntas Dei non impleatur, cùm sit efficax, ergo talis resistentia, & damnatio non est possibilis, ergo prædestinatione posita non stat quod prædestinatus possit non conuerti, & possit damnari in sensu composito. Arist.

Tertia difficultas, quia illa potentia est impossibilis, cuius actus est impossibilis, cum potentia specificetur ab actu, & sit propter ipsum, sed actuale exercitium damnationis est impossibile posita prædestinatione, ergo etiam potentia ad tale exercitium.

Quarta, quia supposita prædestinatione, & auxilio efficaci, non stat quod de facto Petrus non conuertatur, nec saluetur, ergo dicendum est Petrum necessitari in sensu composito ad conuersionem, & salutem ex vi prædestinationis, & auxilij præsuppositi.

D. Tho. Quinta difficultas est, quia ex D. Thoma. 1. 2. quæst. 10. artic. 8. ad primum, Deo mouente voluntatem ad aliquid, impossibile est, quod voluntas non moueatur ad id, ergo diuina motio & voluntas non solùm tollit actum oppositum, sed potentiam ad illum: patet consequentia, quia facit illum impossibilem.

Sexta, quia sequitur concedendum esse absolutè prædestinationem posse frustrari, & diuinam voluntatem posse fieri irritam, quamuis nunquam frustretur de facto.

Septima, quia inintelligibile videtur quomodo voluntas Dei possit esse fortis & suauis respectu eiusdẽ effectus, ita vt simul faciat voluntatem humanam infallibiliter operari, & contingenter; quia istæ videntur proprietates repugnantes, cum contingentia inferat fallibilitatem.

19 Ad primam difficultatem respondetur, quod si Deus vellet absolutè aliquid fieri à mea voluntate, non attemperando suam volitionem naturæ meæ voluntatis, tunc non solùm auferret à mea voluntate actum positiuum, aut suspensionem actus à Deo voliti, verùm etiam auferret omnem potẽtiam ad oppositum, quia in eo casu non vellet Deus quod effectus fiat à me liberè, sed quod fiat absolutè; quia tamen de facto quando prędefinit actus liberos meæ voluntatis, prędefinit etiam modum libertatis, scilicet quod fiant liberè; ideò quamuis prædefinitio, ratione suæ efficatiæ, auferat de facto actum oppositum, aut suspensionem actus prædefiniti, non aufert potentiam ad oppositum, neque ad cessationem talis actus, sed potiùs eam confert & constituit. Neque hoc derogat efficatiæ diuinæ voluntatis, sed potiùs exaltat illam, cùm mẽ posse suæ voluntati resistere in actu à Deo prædefinito, non proueniat ex Dei impotentia, sed ex suo beneplacito, ita volente se habere cum suis creaturis liberis, vt earum libertatem conseruet, & nihilominus sua voluntas, & decretum impleatur.

Ad secundam, dico esse maiorem veram, quando possibilitati rei non est simul adiuncta infallibilitas futuritionis oppositæ, vt contingit hic: quod non cognouit Aristot. nam in hoc casu nunquam est admittendum quod hoc possibile ponatur in esse, quia sequerentur duo contradictoria, cùm oppositum huius possibilis sit infallibiliter & certò futurum, quamuis non necessariò.

Ad tertiam negatur minor loquendo de impossibilitate simpliciter, & absolutè, ad modum explicandum in solutione ad quartam difficultatem, quia tale exercitium re vera est possibile, quamuis propter infallibilitatem diuinæ prædestinationis nunquam de facto ponatur in esse, vt expressè fatetur D. Thom. quæst. 23. de veritate, artic. 3. ad tertium, his verbis: *Quamuis non esse effectus diuinæ voluntatis non possit simul stare cum diuina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum diuina voluntate, non enim sunt ista incompossibilia, Deus vult istum saluari, & iste potest damnari, sed ista sunt incompossibilia, Deus vult istum saluari, & iste damnatur.* D. Tho.

Ad quartam, distinguendum est consequens, & concedendum de necessitate secundum quid, seu in sensu composito aut ex suppositione, quia non possunt

stare simul, quod Petrus sit prædestinatus, & quod damnetur: vnde hæc dici solet necessitas consequentiæ, quia hæc est consequentia necessaria, Petrus est prædestinatus, ergo saluatur; negandum verò de necessitate simpliciter, aut in sensu diuiso, aut de necessitate absoluta, & consequentis, quia adhuc posita prædestinatione Petri, non est salus Petri futura necessariò, sed liberè, quamuis sit futura infallibiliter: quare hoc consequens non est necessarium, Petrus est prædestinatus, ergo saluatur, quia non saluatur necessariò, sed liberè.

20 Pro quo est notandum, quod distinctio sensus compositi, & diuisi, vt habeat locum in hac materia, non est intelligenda ad modum insinuatum in secunda solutione, supra impugnata in hoc dubio, & disput. præcedenti, dubio 1. ad secundum, cuius veram solutionem remisimus in hunc locum, ibi enim fiebat compositio, & diuisio inter prædestinationem ex vna parte, & libertatem, seu potentiam ad oppositum ex altera: & dicebatur supposita prædestinatione non manere voluntatem liberam, nec prædestinatum posse damnari in sensu composito, quia non stant ista duo simul, quod Petrus sit prædestinatus, & quod relinquatur in eo potentia ad suam damnationem, manere tamen potentiam, & libertatem in sensu diuiso, seclusa prędestinatione; iuxta quã explicationem conceditur prædestinationem tollere libertatem, quod non est dicendum: sed vt hæc distinctio sit vera, debet cõpositio, & diuisio fieri inter prędestinationem ex vna parte, & salutem prædestinati ex altera; ita vt stante prædestinatione Petri non stet actualis eius dissensus, & actualis damnatio; & iste est sensus compositus, quia simul cum prædestinatione coniungit actualem dissensum, & damnationem: quia tamen simul cum prędestinatione stat libertas ad oppositum, etiam simul cum prædestinatione Petri stat quod Petrus possit damnari, & iste est sensus diuisus; quia quamuis coniungat prædestinationem cum libertate, disiungit tamen eam secundùm potentialitatem ab actuali consensu, & salute.

Ex qua doctrina duo infero, primum, esse absolutè concedendum prędestinatũ posse damnari, quia prædestinatio non aufert ab eo libertatem, quamuis infallibiliter saluabitur. Secundum, quod quando dicitur prædestinatus, necessariò saluabitur in sensu cõposito, nihil aliud est, quàm dicere non posse ista duo stare simul, quod Petrus sit prædestinatus, & quod de facto non saluetur; quæ necessitas est solùm consequentiæ, & secundum quid quæ non tollit potentiam ad oppositum, vt explicuimus.

Ad quintam, nego consequentiã, quia D. Thom. ibi solùm loquitur de impossibilitate secundum quid, & in sensu cõposito, ad modum explicatum; quæ solùm excludit existentiam actus oppositi, non verò excludit possibilitatem illius, cùm talis motio Dei sit suauis: quod autẽ hæc sit mens D. Tho. patet ex eius verbis, nã postquam dixit Deo mouente voluntatem, impossibile esse voluntatem non moueri, subdit non tamen esse impossibile simpliciter.

Ad sextam, quidam graues auctores formidant concedere, frustrari posse prędestinationem, quamuis de facto nunquam frustretur; & similiter hominem à Deo excitatum auxilio efficaci posse dissentire, quamuis nunquam de facto dissentiat, & dicunt solùm esse dicendũ hominem posse operari oppositum eius, ad quod est prædestinatus, & efficaciter excitatus.

Sed re vera conformiùs videtur ad doctrinam Conc. Trident. sess. 6. can. 4. concedere quod possit dissentire, & conformiùs ad doctrinam D. Tho. locis citatis, quod prædestinatio possit frustrari in sensu diuiso, siquidem supposita prædestinatione adhuc maneret libertas, quamuis in sensu composito non possit frustari, eò quod non sint compossibilia ista duo, Petrus est prędestinatus, & nõ saluabitur.

21 Ad vltimam dico, illas non esse proprietates sibi repugnãtes, sed optimè sibi cohærentes, quia fallibilitas, quam infert libertas, & contingentia, non opponũtur infallibilitati, quam infert prædestinatio eò quod infallibilitas prædestinationis non tollit contingentiam, & libertatem, sed solùm tollit existentiam actus contrarij, hoc est, damnationis; fallibilitas verò solùm dicit contingentiam, & libertatẽ ad damnationem, non tamen ponit existentiam ipsius damnationis; verum est tamen has proprietates hoc modo conside

ratas

ratas, non posse prouenire ex suppositione cuiuscunq; causæ creatæ, nisi solũ ex suppositione diuinę voluntatis: vnde si ex suppositione, quod Sol oriatur, sum infallibiliter locuturus, ista locutio orto Sole non erit libera, fallibilis, & contingẽs, sed necessaria: quia cùm Sol non habeat dominium supra humanam voluntatẽ, non potest eam suauiter, & iuxta illius naturam determinare, secus tamen ex suppositione diuinæ voluntatis, & prædestinationis.

Ad secundam confirmationem principalis argumenti respondetur, quod quãuis non fuerit in mea potestate facere, quod Deus me prædestinauerit via intentionis, satis est quod illa prædestinatio habeat connexionem cum aliquo, quod est in mea potestate, ad hoc vt suppositio prædestinationis non auferat meã libertatẽ, nã eo ipso quod prædestinauit me ad gloriã liberè cõsequendã, reliquit in me libertatẽ ad consecutionem illius.

Et si quæras, an vt volũtas prædestinati exerceat actum prædefinitum, indigeat determinari intrinsecè ad illum.

Respondetur negatiuè, sed sufficere naturalem subordinationem voluntatis ad Deum in agendo, & naturalem inclinationem ad obediendum Deo, sine aliqua determinatione intrinseca, vt voluntas exequatur liberè quidquid Deus illam facere decreuerit: quãuis qui ponunt motionem, & qualitatem illam physicè intrinsecè prædeterminantem, possint eodem modo dicere illam determinare fortiter, & suauiter, iuxta suã naturam, sicut dicimus de prędestinatione extrinseca prouenientẽ ab ipso actu prędestinationis.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm prædestinatio possit iuuari precibus Sanctorum.

CONCLVSIO est affirmatiua.

DISPVTATIO VNICA.

De causa prædestinationis nostræ ex parte meritorum alterius personæ.



DIXIMVS in præcedentibus neminem fuisse causam prædestinationis suę, aut electionis ad gratiam, & gloriam; superest videamus, an vnus possit mereri prædestinationem alterius.

DVBIVM I.

Vtrùm Christus Dominus meruerit nostram prædestinationem?



CONCLVSIO est affirmatiua, & adeò certa, vt oppositum sit temerariũ, eam docet Diu. Thom. 3. part. quæst. 24. art. 4. & in 3. dist. 10. quæst. 3. quæstiuncula 3. & super illud ad Eph. 1. *Elegit nos in ipso, &c.* & Alensis. 3. part. quæst. 3. memb. 5. Durand. in 3. dist. 10. quæst. 3. Vega libro 4. in Trident. cap. 5. Chaterin. in opusculo de eximia Christi prædestinatione, Albertus Pighius de libero arbitrio per tria priora capita, & lib. 10. cap. 1. & Zumel 1. part. quæst. 28. art. 5. quæst. 2. Suarez lib. 2. de causa prædestinationis, cap. 24. & tom. 1. 3. part. disput. 41. sectione 4. Vazquez in hoc artic. disp. 94. & ferè omnes, paucis exceptis. 1

D. Tho. Alensis. Durand. Vega. Chater. Alb. Pig. Zumel. Suarez. Vazquez.

Probatur primò ex illo ad Ephes. 1. *Benedixit nos in omni benedictione spirituali in Christo, sicut elegit nos in ipso, vt essemus sancti, &c.* Et infra. *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum Dei per Christum* Vbi particulæ, *in ipso*, & *per ipsum*, causam significant, vt exponunt Chrysostomus, Ambrosius, Diu. Thomas, Anselmus, Theodoretus, & Glossa ibidem, D. Augustin. lib. 1. de prædestinatione Sanctorum, cap. 17. & 18. & libro de correctione, & gratia, cap. 4. & D. Athanas. serm. 5. contra Arrianos, folio penult.

Eph. 1. Chrysost. Ambr. D. Tho. Anselm. Theod. Glossa. August. Athan.

Huic argumento respondent dupliciter auctores oppositæ sententiæ. Prima solutio est Driedonis dicentis ex hoc loco Pauli, solùm colligi Christum meruisse nobis nostram electionem ad gratiam

Dried.

tiam iustificantem, & ad filiationẽ adoptiuam, non verò meruisse nostram prædestinationem absolutè, eò quod, inquit, non meruit auxilia gratiæ, quæ antecedunt iustificationem, & sunt effectus prædestinationis.

Sed contrà, quia Paulus absolutè dixit Christum meruisse nobis omnem benedictionem spiritualem, ergo non solùm debet intelligi de benedictione per gratiam sanctificantem, quæ facit nos filios adoptiuos, sed de quacunque etiam benedictione, qua disponimur ad prædictã adoptionem, hoc est, de quocunq; auxilio gratiæ excitantis, & adiuuantis; vnde D. Ambrosius explicans hunc locum generaliter inquit: *Omne donum gratiæ Dei in Christo est, & si quis spreto Christo benedici se à Deo putat, errare se sciat.* *Amb.*

Confirmatur, quia si Paulus ibi non loqueretur de aliqua dispositione præcedente gratiam iustificantem, maximè de vocatione, quæ est omnium prima, sed hanc etiam docet in eodem cap. prouenire ex meritis Christi, vt patet ex illis verbis, *In quo etiam sorte vocati sumus,* ergo, quod etiam definit Concilium Trident. sessione 6. cap. 5. his verbis: *Declarat præterea ipsius iustificationis exordiũ in adultis, à Dei, per Christum Iesum, præueniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione.* Quod etiam est conforme modo causandi causarum naturaliũ, vbi causa producens formã, producit similiter dispositionẽ ad illius introductionẽ. *Cõc. Tr*

Secunda solutio est Adami loco infra referendo, dicentis, D. Paulum per particulam, *in Christo, & per Christum*, non intelligere causam efficientem moralẽ, & meritoriam, sed causam efficientem physicam. *Adam.*

Sed contrà, quia saltem respectu antiquorum Patrum, non potuit Christus esse causa efficiens prædestinationis, defectu existentiæ suæ humanitatis, quę est conditio necessariò requisita ad causalitatem physicam: ergo absolutè loquendo non fuit Christus causa physica prædestinationis hominum, sed moralis dũtaxat, & meritoria.

Dices, illas causales, *per Christum, & in Christo,* non referri ad Christum hominem, sed ad Christum Deum, hoc est, ad eius diuinitatem, ita vt dicamur prædestinati in Christo, & per Christum, eo modo quo ad Colossens. 1. dicitur: *Conditi, & creati in ipso, & per ipsum.* Quod intelligi non potest de Christo secundùm humanitatem, cùm Christus, vt homo, non fuerit causa, vt essemus omnes, & existeremus in rerum natura, sed vt Deus. *Colos. 1.*

Sed contra hoc est, quod Paulus dixit nos prædestinatos esse per Christum, tanquam per mediatorem, vt interpretantur Sancti supra relati: ergo prædestinati sumus per Christum secundum humanam naturam: patet consequentia, quia secundum diuinam non potest esse mediator. Secundò, quia sæpe in sacra Scriptura dicitur, præmia supernaturalia quæ hominibus dantur, esse præmium, & mercedẽ operum Christi, vt Isaiæ. 13. *Si posuerit animam suam, videbit semen longæuum.* Et Psal. 2. *Postula à me, & dabo tibi gẽtes in hæreditatẽ tuam.* Quibus verbis insinuatur Christum Dominum merito suæ passionis, & orationis obtinuisse fidelium salutem, & regenerationem, quod de Christo secundum diuinitatem præcisè intelligi non potest, cùm secundum eam rationem sit incapax meriti; ergo intelligitur de Christo secundum humanitatem, & secundũ rationem causę moralis. *Isai. 13.* *Psal. 2.*

Secũdò probatur ratione. Potuit Deus prædestinare homines propter merita Christi, ergo credendum est ita nos prædestinasse; probatur consequentia, quia si merita Christi erant digna illo præmio, & longè maiori, non est cur dicamus illo caruisse.

Confirmatur, quia homines esse ita prædestinatos, cedit in maiorem gloriã Dei, & Christi, & nostram, ergo, quod cedat in maiorem gloriam Dei, patet, quia sic manifestantur meliùs eius attributa iustitiæ respectu Christi, & misericordiæ respectu hominum; quod verò cedat in maiorem gloriam Christi, constat, quia augetur efficatia meritorum illius, & homines redduntur ipsi, magis debitores: quod verò sit melius respectu hominum, probatur, quia honorificẽtius est nobis, esse prædestinatos ex merito nostri capitis, cum quo communicamus in natura, quàm si prædestinati fuissemus sine meritis illius.

2 Oppositã sententiam docent Driedo lib. de captiuitat. & redemptione generis humani, tract. 2. c. 2. p. 3. art. 4. ad secundam obiectionem, & tract. 4. c. 2. part. 8. memb. *Dried.* *Adam.* *Somn.*

Scotus. memb.3. Adamus in epist.ad Ephes.c.1. *Almain.* circa illa verba, *Elegit nos in ipso*, & in epist. ad Philippens. cap.1. & 2. Petri. 1. Franciscus Somnius lib.2. de demonstratione euãgelica, text. 3.c.19. idem docet Scotus in 3. dist.19.q.vnic.§.*istis itaque*, §.sequenti in fine in solutione ad secundum, & ibidem Almain. q.1. post quartã conclusionem; quamuis non omnes conueniant in fundamento, nam Scotus, & Almain. dicunt ideò esse, quia existimãt electionem hominum ad gloriam factam fuisse ante visionem peccati originalis, & consequenter ante prescientiam meritorum Christi, qui quãuis fuerit antea prædestinatus, non tamẽ Redemptor, & mediator, nisi post peccatum Adami præuisum, atque ita non fuit ordinatus ad merendum nobis, nisi post prædestinationẽ nostram, & Adami peccatum, concederent tamen isti auctores Christũ meruisse nostram prædestinationem, quantum ad executionem, quia scilicet meruit, vt nostra prædestinatio adimpleretur in effectu, cuius executio erat per peccatũ Adami impedita, & etiam quia meruit nobis omnia dona gratiæ, quę sunt effectus prędestinationis, quamuis non meruit nostram prædestinationem quantum ad intentionem, & voluntatem dandi nobis gratiam, & gloriam.

Alij verò auctores primo loco relati dicunt, ideò esse, quia putant Christũ non meruisse nobis omnes effectus prædestinationis, scilicet auxilia, quæ præcedunt iustificationem, nec etiam meruisse nobis applicationem efficacem suorũ meritorum, vt priùs docuerunt Capreol. nu.3. dist.18. ad argumenta Scoti contra quartam conclusionem, Ruard. art.6. contra Lutherum, ante medium, & Ferrara libro 4. contra gentes.c.55. circa respõsionem D. Tho. ad septimam rationem. *Capr. Ruard. Ferrar.*

5 Arguitur primò, contra conclusionem ex sacra Scriptura, nam in prædicto loco Pauli ad Ephes. 1. dicitur, nos prędestinatos esse in Christo secundum consilium voluntatis suę, & secundum propositum eius in laudem gloriæ, & gratiæ suę: ergo prædestinati sumus omnino gratis ex sola liberali voluntate Dei, ergo non ex meritis Christi.

Respondetur negando vltimam consequẽtiã, quia vt simus prędestinati gratis, satis est, quod nihil sit ex parte nostra, quod prędestinationem meruerit, quãuis ex parte Christi detur tale meritũ, & est instãtia in iustificatione, qua dicimus gratis iustificari, eò solùm, quia nihil eorum quæ iustificationem ex parte nostra præcesserunt, illã meruit, vt exponit Concil. Trid. sess.6. c.8: quamuis certum sit nos iustificari ex meritis Christi, vt definitur in eodem Concil. eadem sess.can.10. Et ratio huius desumi potest ex eodẽ Paulo, nam cùm priùs dixerit nos prędestinatos fuisse in Christo, & postea Deum hoc fecisse secundum propositum suæ voluntatis, consequens est, vt tale propositum non excludat Christum, & eius merita, sed potiùs illum includat. *Cõc.Tri.*

Sed objicies, quando vnus homo soluit pretium rei pro altero, iam res illa est debita alteri, pro quo pretium soluitur, ergo si Christus meruit gratiam, & prædestinationem nostram, sequitur quod exhibito merito Christi, iam sit nobis debita prędestinatio, & gratia.

Respondetur, nego consequentiã, & ratio discriminis est, quod inter homines eo ipso quod vnus soluit pretiũ pro alio, abdicat à se dominiũ illius, & transfert illud in eum, pro quo soluit; Christus verò taliter suis operibus soluit pretiũ nostræ redemptionis, quod nõ transtulit dominium in nos, sed mansit apud illum, in quantum erat Deus, & homo.

Alij aliã rationẽ discriminis assignant, quod Christus taliter reddidit pretiũ nostrę salutis, vt manserit reseruatum apud ipsum Deum applicare illud vnicuique nostrũ, & ita talis applicatio est pura gratia, tam respectu nostri, quã respectu eiusdem Christi, sicut etiam inter homines, si vnus soluerit pretiũ pro aliqua re vni, aut alteri, aut pluribus distribuenda, taliter quod relinquatur in arbitrio alterius electio personarũ, quibus tribuenda est, certè gratia esset, quod illa solutio applicaretur huic, aut alteri.

Ista tamen ratio displicet, quia Christus etiam suis operibus meruit applicationem efficacem suorum meritorum, & ad easdem personas quæ de facto prędestinatę sunt, vt dicemus infra.

Arguitur secundò auctoritate D. August. lib. de bono perseuerantiæ, cap. vltimo, vbi Christum appellat exemplar nostræ prædestinationis, ergo sicut Christus prædestinatus est nullo interuenien- *August.*

te merito proprio, aut alieno, ita & nos; patet consequentia, quia alias prædestinatio Christi non esset exemplar nostræ prædestinationis.

Respondetur prædestinationem Christi esse causam exemplarem nostræ prædestinationis consistere in hoc, quod sicut Christus prædestinatus est ad filiationem Dei naturalem, iuxta illud ad Romanos. 1. *Qui prædestinatus est filius Dei in virtute.* Ita & nos prædestinati sumus ad filiationem Dei adoptiuam per gratiam perfectam, & consumatam in gloria, vt colligitur ex illo ad Roman. 8. *Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui, vt sit ipse primo genitus in multis fratribus.* Vt autem talis Christi prædestinatio sit causa exemplaris, non requiritur quod sit similis exẽplati in omnibus, vt patet, cum Christus prædestinatus sit ad filiationem Dei naturalem, nos verò solùm ad adoptiuã, & Christus sine aliquo sui, vel alieno merito, nos verò ex meritis illius.

Rom. 1.

Rom. 8.

4 Tertiò arguitur. Christus non meruit omnes effectus, nec omnia media nostræ prædestinationis, ergo non meruit nostram prædestinationem: consequentia patet ex supra dictis, & antecedens probatur, quia non meruit suam incarnationem, nec quod sit caput omnium, nec meruit sanctam illam cogitationem, qua primò excitatus fuit, vt oraret pro nobis, & merita sua nobis applicaret, quæ omnia sunt potissima media nostræ prædestinationis, & consequenter potiores effectus illius.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem dico, incarnationem Christi, & alia quæ referuntur in argumento, non esse media ad prædestinationem, nec effectus illius, sed potiùs esse causam prædestinationis nostræ, sicut similiter bonitas, & misericordia Dei, sine quibus prædestinatio nostra non fieret, non sunt media ad prædestinationẽ nostram, sed causa.

Arguitur quartò. Priùs ordine rationis decreuit Deus extrahere homines à peccato originali, eosque ad gratiam, & gloriam euehere, quàm quod Verbum assumeret carnem saltem passibilem: ergo prædestinatio hominum, aut saltem electio eorum efficax ad gloriam, præcessit decretum incarnationis, & consequenter non potuit Christus mereri nostram prædestinationem, aut electionem: consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia in omnium sententia incarnatio Christi, saltem in carne passibili, in qua futura erant eius crux, passio, & merita, ordinata fuit à Deo in remedium hominis lapsi: ergo priùs voluit Deus hominum reparationem, quàm vellet incarnationem Verbi, & eius merita.

Confirmatur, quia salus hominum est finis incarnationis, & meritorum eius, ergo est priùs volita; consequentia patet, quia volitio finis est prior volitione mediorum, & antecedens videtur de fide, ex illo Pauli ad Galatas. 4. *Misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, vt eos qui sub lege erant redimeret.* Et 1. ad Timothæum. 1. *Venit Christus in hunc mundum peccatores saluos facere.* Vnde in Symbolo canit Ecclesia: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cælis.*

Ad Gal. 4

1. ad Ti. 1

Quod si dicas, illam voluntatem salutis hominum, quæ per modum intentionis præcessit decretum dandi nobis Christum, vt Redemptorem, non fuisse absolutam, & efficacem, vti requiritur ad rationem prædestinationis, sed fuisse inefficacem, & simplicis affectus, qua voluit omnes homines saluos fieri.

Contra hoc est primò, quod vt diximus supra artic. 4. ex intentione inefficaci, & æquali erga salutem hominum, non potuit oriri electio medij efficacis respectu aliquorum, qualis fuit incarnatio, & satisfactio Christi, ergo efficatia, quam habet hoc medium respectu prædestinatorum, supponit intentionem efficacem salutis illorum.

Secundò sequitur, Christum non meruisse nobis illam voluntatem simplicis affectus erga salutem omnium quantum ad liberam terminationẽ ad suos effectus & consequenter quod non meruit dona illa gratiæ sufficientis, quæ ex vi illius voluntatis conceduntur hominibus, tam reprobis, quàm prædestinatis, quod est absurdum.

Quare omissa hac solutione, & alijs quæ communiter adduci solent, respondetur negando consequentiam, quia illa voluntas, & decretum efficax extrahendi hominem à peccato originali, quæ per 5

modum intentionis præcessit decretum incarnationis, non fuit electio illa specialis hominum ad gloriam, quæ includitur in prædestinatione, quia hæc non determinatur ad omnes homines, sed ad quosdam in particulari; illa verò voluntas fuit generalis respectu omnium, quia fuit intentio efficax redimendi genus humanum per condignam satisfactionem.

Ad confirmationem dico, salutem, & redemptionem omnium hominũ fuisse finem, cuius gratia datus est nobis Christus, & ita fuisse prius volitam, quàm ipsa incarnatio, & quàm ipse Christus, nec hoc est contra Concilium Tridentinũ, sessione 6. cap. 6. dicens, *gloriam Christi esse causam finalem nostræ iustificationis*, quia bene stat, quod nostra iustificatio sit finis incarnationis Christi, & suæ mortis, & quod simul sit medium ad gloriam Christi, & exaltationem sui nominis, quia cùm gloria Christi sit quid distinctum ab eius incarnatione, & morte, non sequitur quod idem respectu eiusdem sit causa, & effectus in eodem genere causæ finalis.

Cõc. Tri.

Et iuxta hanc doctrinam ita assignandus est ordo, quem Deus seruauit in mente sua in prædestinatione Christi, & nostra, vt in primo signo rationis ad manifestanda sua attributa decreuerit creare hominem rectum, simulque desiderasse simplici affectu beatificare illum, si in gratia accepta perseueraret. In secundo signo, vt ostenderet gratiam homini collatam non fuisse illi debitam, sed misericorditer donatam, decreuit permittere peccatum: in tertio instanti, seu signo vidit peccatum hominis, & in quarto decreuit liberare hominem per cõdignam satisfactionem: in quinto signo decreuit incarnationem Verbi, vt medium vnicũ ad talem satisfactionem exhibendam; & tandem in sexto signo, visis meritis Christi, & cognitis, vt futuris, elegit aliquos homines ad gloriam in effectu consequendam, & ab hoc signo cœpit nostra prædestinatio.

Arguitur quintò, prædestinatio hominum intelligitur facta priùs ordine rationis, quàm Deus videret merita Christi, ergo non fuit facta propter eius merita: consequentia videtur certa, quia vt prædestinatio esset ex meritis Christi, necessarium erat, vt merita essent priùs acceptata, quod fieri nõ potest, nisi essent priùs visa: antecedens verò probatur, quia priùs ordine rationis, quàm Deus videret Christum, & consequenter priùs quàm videret eius merita, vidit Beatissimam Virginem Mariam, & eius parentes, sed non potuit eos videre, quin videret aliquos eorum in gratia, & cum aliquibus alijs effectibus prædestinationis; cum visio terminetur ad rem prout est à parte rei: ergo priùs vidit eos habere effectus prædestinationis, quàm videret ipsum Christum, atque ita priùs fuit prædestinatio quæ fuit causa illorum.

Respondetur concedendo antecedẽs, & negando consequentiam, & ad probationem, quod vt merita Christi acceptarentur in ordine ad prædestinationem, non erat necessarium vt præcederent, vt cognita scientia visionis, quæ præsupponit existentiam obiecti, & præsentiam in æternitate; sed satis est, præcedant tanquam cognita futura certò & infallibiliter, quod optimè fieri potest antequam videantur vt præsentia in æternitate: imò antequàm videatur ipse Christus, quia cùm scientia visionis sit posterior, quàm futuritio rei, & quàm existentia eius in æternitate, fieri potest, vt res cognoscatur futura in suis causis determinatis, antequam videatur existens, atque ita bene stat, quod Christus, & eius merita cognoscantur futura in decreto incarnationis, & vt sic præsupponantur acceptata antecedenter ad scientiam visionis eiusdem Christi, ac suorum progenitorum.

6 Sed contra hanc doctrinam obijcies primò: cognitio futuritionis meritorum Christi non pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, quæ solùm terminatur ad possibilia, ergo pertinet ad scientiam visionis.

Respondetur, nego consequentiam, si sermo sit de scientia visionis purè speculatiua, sed pertinet ad scientiam approbationis, quæ habet adiunctam diuinam voluntatem, & est causa rerum.

Objicies secundò, meritum passionis Christi habet necessariam connexionem cum peccato crucifigentiũ ipsum Christum, ergo non potuit certò cognosci ante visionem talis peccati, vt futuri, & conse-

consequenter ante visionem Christi Domini, in quem committebatur: probatur consequentia, quia peccatum non habet esse certum, & determinatum, in quo possit cognosci in se ipso, vt est præsens in æternitate; siquidè in nulla causa creata continetur determinatè, cum nec voluntas Dei prædefiniat illud, nec voluntas creata sit ad illud determinata: ergo si cognosci non potest vt futurum in suo principio, necessaria est eius existentia vt cognoscatur, & consequenter cognosci non potest nisi per scientiam visionis.

Respondetur negando consequentiã, & ad probationem satis esse quod posita permissione peccatum sit infallibiliter futurum, vt antequam existat in æternitate, cognoscat Deus eius futuritionem in decreto permittendi, vt supra diximus art. 2. disp. vnic. dub. 6.

Et si quæras, an Christus non solùm sit causa nostræ prædestinationis, sed etiam sit causa nostræ electionis præ alijs.

Respondetur affirmatiuè, quod probari potest ex eodem loco Diui Pauli, *Elegit nos in ipso*, ponderando verbum *elegit*, & quod, vt diximus, merita Christi præsupponuntur cognita vt futura, ante electionem hominum ad gloriam, ergo potuerunt esse causa, vt isti potiùs homines eligantur, quàm illi.

7 Oppositum docet Suarez locis citatis satis probabiliter, dicens, in actu electionis includi duos respectus rationis, vnus ad eum qui eligitur, & alter ad illum à quo electus separatur; & quamuis Christus sit causa meritoria electionis quantum ad primum respectum, quæ est causa omnium bonorum quæ conferuntur electis, non tamen est causa electionis quantum ad secundum respectũ, quia non est causa derelictionis reproborum, & ita non est causa electionis simpliciter.

Sed contra hoc sunt quædam difficultates. Prima est, quia ista causalis est vera, quia Deus elegit hos, & non illos, ideò Christus per humanam voluntatem voluit applicare sua merita efficaciter his, & non illis: ergo electio non est ex meritis Christi, sed potiùs est electio causa, & radix, propter quã merita Christi applicantur electis, & non alijs.

Respondetur, nego antecedens, sed potiùs è conuerso hæc causalis est vera, quia per humanam voluntatem meruit Christus efficaciter his, & non alijs, ideò Deus elegit hos, & non alios.

Sed objicies, ergo voluntas humana prædeterminat voluntatem diuinam, & priùs præscribit numerum eligendorum, quàm diuina, quod videtur absurdum; nam potiùs erat humana Christi voluntas conformanda diuinæ, quàm è contra.

Et confirmatur, quia falsò dixisset Paulus, Deum elegisse homines secundum consilium voluntatis suæ, sed potiùs dicere deberet, id esse secundum consilium voluntatis humanæ Christi.

Respondetur negando consequentiam, quia priùs ordine rationis, quàm Deus elegerit, habuit actum nostro modo intelligendi, quo voluit, vt Christus applicaret sua merita efficaciter pro istis, potiùs quàm pro illis, cui voluntati conformata fuit voluntas humana Christi, & ita semper reducitur in diuinam voluntatem, vt in primam radicem illorum prædestinatorum; & per hoc patet ad confirmationem, nec propositum Dei excludit voluntatem Christi, imò illam includit, vt supra diximus.

Secunda difficultas est, Christus Dominus non meruit derelictionem Iudæ, ergo nec meruit electionem Petri: patet consequentia, quia illud claudit vtrũque respectum.

Respondetur primò, nego antecedes, si intelligatur (vt debet intelligi) de derelictione negatiuà, seu de non electione Iudæ pro illo signo rationis duntaxat quo Petrus, & alij prædestinati eliguntur, quia hæc non electio, seu derelictio ita est de intrinseca ratione electionis, vt sine illa electio intelligi non possit, & sicut illa non electio est volita à Deo sine iniustitia eius qui pro illo signo non eligitur, & sine inclementia quæ deroget diuinæ bonitati, & clementiæ, vt ostendemus agendo de reprobatione, vt potest optimè cadere sub meritis Christi, præcipuè quia non est exclusio à gloria, sed tantùm est non electio efficax ad illam pro illo signo rationis præcisè, vt infra explicabitur.

Alij

Alij respondent secundò, negando consequentiam, & ad probationē, quod vt sit aliquid absolutè causa electionis alicuius rei, etiam vt electio est, non requiritur quod sit positiuè causa derelictionis aliarum rerum, sed satis est, quod sit causa assumptionis illius ex multis; quod explicant sequentibus exemplis, qui suis precibus obtineret libertatem vnius ex pluribus damnatis ad mortem, non est causa mortis illorum, qui in sua damnatione relinquuntur. Secundò, quia vtilitas mediorum est causa propter quam eliguntur, & tamen non est causa, vt cætera media minùs vtilia relinquantur, sed eorum ineptitudo. Tertiò, quia gratia, & merita iustorum erunt in die iudicij causa separationis eorum ab impijs, & tamen non erunt causa derelictionis impiorum.

Et si contra solutionem objicias duplicem respectum inclusum in electione: respondeo posteriorem respectum ad rem, quæ non eligitur, non esse positiuum, sed negatiuum, quia non requiritur quod res illæ, ex quibus vna assumitur, & eligitur, sint expressè, aut positiuè reprobatæ, & derelictæ, sed satis est sint tales negatiuè, ex eo quod non eliguntur positiuè, sicut alteræ dicuntur derelictæ: quod autem Christus Dominus sit causa huius non electionis, non est inconueniens, vt supra diximus; esset tamen, si esset causa adæquata, & vnica derelictionis positiuæ, vnde hæc solutio reducenda est ad primam solutionem.

3 Tertia difficultas est, Christus Dominus non potuit offerre sua merita efficaciter pro prædestinatis, qui suam incarnationem, & aduentum præcesserunt, ergo nec pro illis qui ipsum secuti sunt: consequentia videtur certa, quia eadem ratio est respectu electorum quantum ad suam prædestinationis causam; & eodem modo colligitur ex eodem loco Diui Pauli, *Elegit nos in ipso*: & antecedens probatur, quia oratio, & applicatio meritorum non potest esse pro rebus iam factis, & præteritis, sed quando Christus obtulit Patri merita sua, sciebat sanctos veteris testamenti iam in gratia obijsse, & gloriam illis debitam esse, ergo non poterat eis oratio, & applicatio esse causa electionis eorum ad gratiam finalem, & gloriam.

Respondetur negando antecedens, sicut enim meruit Christus Dominus omnia dona gratiæ, eiusque reparationem, siue prædestinationem omnibus Sanctis, tam veteris testamenti, quàm noui, quod vna fide tenendum est, vt præter loca sacra Scripturæ constat ex Concilio Tridentino, sessione 5. in decreto de peccato originali, vbi dicitur in solo Christo fuisse remedium originalis peccati, iuxta illud Actorum. 4. *Non est aliud nomen datum sub cælo, in quo oporteat nos saluos fieri.* Ita tenendum est Christum Dominum obtulisse sua merita efficaciter pro prædestinatis omnibus, siue veteris testamenti, siue noui, quamuis aliter se habuerit circa hos, quàm circa illos; etenim pro his orauit, & postulauit Patrem, vt sua merita eis efficaciter applicarentur, ita vt electio Petri præ Iuda esset ex meritis Christi Domini applicantis talia merita illi, potiùs quàm illi: ex meritis, inquam, præuisis secundum talem applicationem faciendam in tempore per voluntatem Christi Domini, pro illorum gratia, & donis supernaturalibus, sicut in tempore orauit, inepta ei esset talis oratio pro rebus iam factis, sic nec intelligi potest, Deum ex illis meritis applicandis per Christi orationem elegisse ab æterno illos prædestinatos, qui aduentum Christi præcesserunt. Cõc. Tri. Act. 4.

Sed interrogabis quomodo talia merita fuerunt satis illis ab æterno applicata, ita vt posset dici verè fuisse ex meritis Christi prædestinatos.

Respondeo primò, posse facillimè dici illã applicationem meritorum Christi fuisse factam à Deo, excepto quod non offert dignitatem meritorum Christi, nec eius efficacitatem, quia illa non potuerunt aliter applicari, debet enim meritum secundum suam applicationem antecedere præmium, quod in præsenti non esset, si à Deo talia merita non applicarentur, tùm etiam, quia sufficienter saluatur, Christum meruisse illis suam prædestinationem, & omnia supernaturalia dona, etiam si applicatio meritorum non fuerit facta ab ipso Christo Domino, quod explicari potest exemplo Regis conferentis aliquod præmium, vel dignitatem

tatem vni, aut alteri ex pluribus filijs alicuius militis benemeriti, offerentis apud Regem sua merita; nam licet miles non designet hunc filium, potiùs quàm illum, sed ex voluntate Regis procedat, dato tamen alicui, cum omni rigore dicitur, Regem voluisse benefacere illi, propter merita patris sui, sic in proposito.

Secundò respondetur, illam applicationem factam fuisse à Christo Domino, non tamen oratione, & petitione, sed potiùs gratiarum actione, & quadam ratihabitione, quia in ordine intentionis, Deus priùs quàm merita antiquorum Patrum, præuidit merita Christi, & approbationem, qua Christus Dominus erat approbaturus applicationem meritorum à Deo factam; & sic postquam Christus venit, habuit illam applicationem, antequam fiat eius causa meritoria, quia ratihabitio secundum regulam iuris retro tractatur, & mandato comparatur, & sic ex hac sua approbatione, & gratiarum actione priùs præuisa, fuit facta electio antiquorum Patrum tanquam ex meritis priùs præuisis ordine intentionis.

9 Quarta difficultas desumitur ex sacra Scriptura. Primò, ex illis verbis Ioannis. 17. *Pater manifestaui nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi, tui erant, & tu illos dedisti mihi.* Qui locus si intelligatur de prædestinatis, si Christus suo merito hos, potiùs quàm alios obtinuisset, non dixisset, quos dedisti mihi, sed quos merito meo comparaui. Secundò expressiùs ex illo Matthæi. 20. *Sedere autem ad dexteram meam, vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratũ est à Patre meo.*

Ioan.17.

Mat.20.

Respondetur ad primum locũ Ioannis, bene stare vtrumque, quod scilicet, simul sint prædestinati à Deo, & quod Christus eos obtinuerit merito suæ passionis, sicut etiam dicuntur iustificati à Deo, quamuis Christus meruerit eorum iustificationem, & præcipuè cùm radix applicationis, quam fecit Christus suorum meritorum pro istis, sumatur ex diuina voluntate, & motione Spiritus sancti disponentis vt Christus oraret efficacter potiùs pro illis, quàm pro alijs.

Ad secundum locum Matthæi dico Christum ibi voluisse solùm non esse suum dare mansiones in cęlo titulo consanguinitatis, bene tamen erat suum dare eas absolutè, etiam in quantum homo non solùm in executione propter merita, sed etiam ordine intentionis secundum beneplacitum suæ voluntatis motę à Deo, vt colligitur ex illis verbis Lucæ, 22. *Ego dispono vobis regnum sicut disposuit mihi Pater meus.*

Luc. 22.

Vltima difficultas sumitur ex D. Thoma. 3. part. quæst. 24. art. 4. vbi expressè fatetur, Christum Dominum non fuisse causam prædestinationis ex parte actus prædestinandi, bene tamen ex parte termini; quasi dicat Christum meruisse nobis omnes effectus prædestinationis, non tamen meruisse actum ipsum, quo nos præ alijs prædestinauit.

D. Tho.

Respondetur Diu. Thomam intelligendum esse de actu prædestinationis, & electionis quantum ad substantiam, & de causa propriè dicta, non verò de actu illo quantum ad liberam terminationem ad obiectum, & de causa impropriè dicta, quæ solùm habet rationem cuiusdã motiui ad modum explicatum supra articulo 4.

DVBIVM II.

Vtrum merita vnius puri hominis possint esse causa prædestinationis alterius?



SVPPONO tanquam certum in omni sententia, nullum purum hominem posse mereri alteri prædestinationem de condigno, sicut meruit nobis eam Christus Dominus, vt docent Doctores cum Diu. Thom. 2. 2. quæstione vltima, & 3. part. quæst. 1. quare solùm est dubium de merito de congruo. 10

D. Tho.

Conclusio est negatiua, quam habet Diu. Thom. hic, & est communis. Latè eam probat Suarez libro 2. cap. 24. & ratio est, quod orationes alterius sunt effectus prędestinationis illius, pro quo funduntur,

Suarez.

duntur, ergo non sunt causa prædestinationis illius: patet consequentia, quia non potest idem respectu eiusdem habere rationem causæ, & effectus: & antecedens probatur, quia eo ipso quod Deus decreuit dare gloriam Diu. Paulo, decreuit etiam vt medium ad illam, quod Stephanus oret pro illo, atque ita talis oratio Stephani fuit effectus prædestinationis Pauli.

Vazquez Oppositam sententiam docet Vazquez in hoc articulo, cuius fundamentum est, quod vnus potest mereri alteri de cōgruo primam gratiam, & primam vocationem, ergo potest mereri illi prædestinationem: probatur consequentia, quia vocatio est primus effectus prædestinationis.

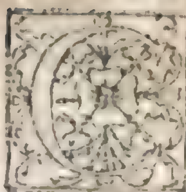
Respondetur negando consequentiam, & ad probationem, quod quando dicitur vocationem esse primum effectum prædestinationis, ratione vocationis non intelligitur sola illa gratia intrinsecè existens in ipso, qui vocatur, sed omnia alia dona extrinseca, quæ ad ipsam vocationem conducunt, quorum vnum est ipsa oratio, qua talis vocatio impetratur à Deo, & hic est effectus prędestinationis prior quàm ipsa vocatio, quæ inhæret ipsi prædestinato.

Sed objicies, orationes, & merita Christi pro alijs applicata, non fuerunt effectus prædestinationis illorum, sed causa, ergo idem dicendum est de orationibus Sanctorum.

Respondetur esse disparem rationem in Christo, qui cùm sit constitutus à Deo, vt vniuersalis hominum Redemptor, oportet vt eius merita, & oratio præcederent electionem efficacem hominum ad gloriam; & consequenter omnes effectus prædestinationis, vt possint esse causa prædestinationis, secus verò loquendo de oratione, & merito puri hominis.

DISPVTATIO I.

De essentia reprobationis circa articulum tertium supra præmissum.



CONSVLTO distulimus in hunc locum explicationem huius articuli, ne tractatum de prędestinatione interrumperemus, suo tamen ordine procedemus, explicando priùs essentiam reprobationis, deinde eius causam, & effectus.

DVBIVM I.

Vtrùm reprobatio sit aliquis actus positiuus?



SVPPONO certum esse secundum fidem dari reprobationem, idem ex sacra Scriptura pluribus locis habetur; nam quamuis sub ratione reprobationis, & reproborum, fortè in ea non inueniatur, vt aduertit Suarez libro 5. de reprobatione, cap. 1. id tamen quod eis nominibus significatur, satis apertum est in sacra Scriptura; sed cùm reprobatio possit dupliciter stare, scilicet pro exteriori, temporalique reprobatione, quę fiet in die vniuersalis iudicij, aut particularis cuiuscunque; & pro interiori, & æterna, quæ est in mente Dei, vtrumque est eodem modo certum, & ad primum probandum deseruire potest illud Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus, &c.* Et secundum, præterquam quod colligitur euidenter ex primo, nam quod in tempore à Deo fit, ab ęterno facere decreuit, etiam in sacra Scriptura inuenitur expressum, Matth. 2. vbi cùm Christus Dominus sermonem instituisset de reprobis in figura arboris non facientis fructum, dicit eos excidendos, & in ignem mittendos: & paulò infra quasi assignans rationem huius dicit, & tunc confitebor illis, quia nũquam noui vos: vbi loquitur apertè de æterna reprobatione quam significat illa phrasis *ignorationis reproborum*, quæ est cōmunis in sacra Scriptura, vt Exod. 35. vbi Moyses prædestinatus amicus Dei, refert ipsum ad eum dixisse: *Noui te ex nomine, & inuenisti gratiam coram me.* Quo loco significatur eius æterna electio, & prædestinatio, ergo è contrario nomine ignora-

Marginalia: 1; *Suarez.*; *Mat. 25*; *Matt. 2.*; *Exod. 35*

ignorationis intelligitur reprobatio; imò hæc apud nos in communi modo loquendi habetur, nam quando aliquis à se, & ab amicitia sua expellit aliquem, solemus dicere iam eum non agnoscere: in præsenti autem sermo est de interiori & æterna reprobatione, de qua inquirimus vtrum sit aliquis actus positiuus Dei.

Deinde suppono communem distinctionem reprobationis, nam alia est negatiua, quæ est negatio, & carentia alicuius actus positiui, defectu cuius qui à Deo electi non sunt, quando alij prædestinantur, pro illo signo rationis præcisè reprobati dicuntur, non quidem positiuè, sed negatiuè; electio enim, vt supra dicebamus, respectum dicit ad eum qui eligitur, & ad eum, à quo electus separatur, quia eo ipso quod electus non est, meritò non probatus, seu reprobatus dicitur negatiua reprobatione; sed præter hanc, possumus in Deo concipere actum positiuum, quo Deus decreuit, & voluit eos, quos in præcedenti signo non elegerat, damnare, & excludere à beatitudine, quæ dicitur positiua reprobatio, & de hac inquirimus an in Deo fuerit.

Conclusio, in Deo est talis æterna reprobatio per actum positiuum; hæc est communis, eam docet Diu. Thom. hic, in qua non solùm intendimus dari æternam reprobationem, hoc enim diximus in prima suppositione, sed eā esse actum positiuum Dei, & probatur conclusio extendendo illam rationem, qua ibidem probauimus, quod Deus nihil vult de nouo, cùm sit immutabilis, sed quod in tempore vult, ab æterno voluit; at Deus actu positiuo excludit aliquos à gloria, ergo ab æterno voluit actu positiuo: maior est certa, consequentia est euidens, & minor probatur ex verbis citatis Matthæi: *Ite maledicti*, quæ clarè denotant positiuum decretum, & voluntatem puniendi reprobos, ergo.

Confirmatur, quia habere Deum hanc voluntatem positiuam excludendi à regno beatitudinis homines, aut Angelos impios propter eorum scelera, & iniquitatem, maximè decet bonitatem & iustitiam Dei, vt ex infra dicendis apertè constabit, ergo talis actus in Deo est ponendus.

Sed est argumentum, quia ex sola reprobatione negatiua, quæ est negatio voluntatis efficacis dandi gloriam intelligitur, & est homo absolutè, & simpliciter reprobus, non minùs ac si esset exclusus à gloria actu positiuo: ergo superfluè ponitur actus positiuus reprobationis; consequentia est certa, & antecedens probatur, quia vt res possibilis non sit futura, non est necessarium vt Deus actu positiuo velit eam non esse, sed satis est non habere actum voluntatis, quo velit eam esse, ergo vt ille de facto non consequatur gloriam, atque adeò sit reprobus, non est necessarium quod Deus habeat positiuam voluntatem non dandi illam, sed satis est quod non sit electus efficaciter ad eam: probatur antecedens, quia quando affirmatio est causa affirmationis, negatio erit causa negationis, sed voluntas dandi gloriam, est causa consequendi illam, ergo negatio talis voluntatis erit causa non consequendi illam.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem distinguo antecedens, non est necessarium quod Deus actu positiuo velit rem positiuam non esse, vt non sit futura absolutè, & quasi materialiter, concedo antecedens, formaliter, & quantum ad aliquam denominationem sumptam ex ipso actu, nego antecedens; vnde dicimus, quod quamuis homo, aut Angelus ex vi solius reprobationis negatiuæ non consequeretur gloriam, attamen talis exclusio à gloria non haberet rationem pœnæ, si à Deo non esset actu positiuo volita, pœna enim debet esse destinata à superiori in vindictam culpæ, & peccati alicuius, quod nulla ratione potest intelligi, nisi medio actu positiuo destinantis: quod si aliquis maneret non ordinatus ad pœnam, neque aliàs electus ad gloriam, vt posset Deus sua potentia efficere, ille nec præmium consequeretur, nec pœnam subiret, & tamen re ipsa gloria careret, quod esset materiale illius pœnæ.

Dices, habet voluntatem generalem, qua actu positiuo ordinat omnes homines ad gloriam, ergo nullum habet actū positiuum, quo eos ab eadem gloria excludat: antecedens probatur ex illo. 1. ad Timothæum. 2. *Deus vult omnes homines* *1. ad Timoth. 2.*

homines saluos fieri, & consequentia probatur, quia repugnare videntur duæ voluntates positiuæ, quarum vna sit dandi gloriam alicui, & altera non dandi gloriam, maximè quod cum hæc posterior voluntas non dandi gloriam, sit ponenda efficax erga reprobos, altera prior videtur ficta voluntas, ergo.

Respondetur negando consequentiam, ad probationem dico illas duas voluntates non repugnare, quia non habent idem omnino obiectum secundum eandem rationem, sed secundum diuersas; tunc autem non potest voluntas habere duos actus, vnum volitionis, & alterum nolitionis, quando terminatur ad idem obiectum secundum eandem rationem, & formalitatem, in præsenti vero antecedunt diuersæ rationes ex parte obiecti, quia illa voluntas prima generalis saluandi omnes, respicit beatitudinem secundum se, quæ est bonum maximè amabile, & appetibile à voluntate: secunda autem voluntas efficax non dandi gloriam, respicit eandem beatitudinem, non secundum se, sed per ordinem ad hoc subiectum, quod est ea indignum, & sic cum prima voluntate non ficta dandi omnibus gloriam, quantùm est ex se, & si illi non apposuerint impedimentum, potest stare voluntas efficax excludendi ab ea eos, qui suis sceleribus se fecerunt indignos: exemplum est commune, sed satis aptum ad id explicandum in Principe, qui vult pacem, & incolumitatem reipublicæ, & omnes ciues, quantum est ex se, liberos ab omni malo seruare, & tamen sceleratos homines vult efficaciter punire etiam extrema pœna.

Matth. 28. Sed instabis Matthæi 28. dicit Christus: *Non est voluntas ante Patrem vestrum, vt pereat vnus ex pusillis istis*, & 1. *1. Pet. 3.* Petri 3. dicitur: *Quod Deus patienter agit nolens aliquos perire*, id est, non volens, ergo Deus negatiuè se habet erga prædestinationem reproborum.

Respondetur his testimonijs conuinci id, quod infrà latiùs dicendum est, scilicet Deum ex se, & ante præuisum peccatum non habuisse actum positiuũ, & absolutum excludendi aliquos à gloria, ex quibus nullatenus sequitur post præuisũ peccatum non habuisse Deum talem actũ. Vel etiam potest dici hæc testimonia esse intelligenda de voluntate antecedente qua Deus vult omnes homines saluos fieri, vt idem omnino sit Deum neminem velle perire, ac velle omnes saluare, eadẽ enim voluntas potest interdum affirmatiuè, interdum negatiuè explicari.

DVBIVM .II.

In quo actu consistat reprobatio?



EX dictis supra art. 1. dub. 1. vsque ad quæstionem de actu, in quo consistat diuina prædestinatio, facilè erit in hac etiam dubitatione explicare actum, in quo consistat diuina reprobatio. 3

Vbi primò suppono sermonem esse de reprobatione positiua, nam negatiua non est actus, sed eius carentia, quę pertinet suo modo ad actum, vel potẽtiam, ad quã pertinet diuina electio, de qua cõstat ad voluntatem pertinere.

Secundò suppono quantum pertinet ad præsens institutum posse à nobis distingui in mente diuina plures actus, de quibus possit esse controuersia in quo eorum præcipuè consistat diuina reprobatio, primus est intellectus cognitio, qua videt Deus in hominibus non electis peccata vsque ad finem vitæ duratura, & de hoc non est, nec potest esse controuersia, vtrùm sit reprobatio, est enim hic actus speculatiuus, & supposita permissione peccati necessarius; reprobatio vero est simpliciter actus liber, & practicus, à quo procedit effectus liber damnationis reproborum.

Secundus actus est intellectus etiam, & est iudicium, seu sententia, qua Deus diffinitiuè decernit eos homines, vel Angelos esse dignos exclusione à gloria, & punitione æterna; quod sane iudiciũ necessariũ est, & sic non potest in eo consistere reprobatio, vt statim dicemus.

Tertius actus voluntatis est, quod Deus absolutè, & efficaciter approbat illud iudicium & sententiam damnationis

illorum hominum,& vult eam executioni mandari.

Quartus denique actus est intellectus proximè ordinantis,& præcipientis ipsam executionem qui dicitur actus imperij.

Prima conclusio, reprobatio est actus intellectus formaliter, connotans actum voluntatis, hæc est D. Thom. hic & omnium eius discipulorum maximè in distinctio. 4. vbi dicit, reprobationem esse præscientiam iniquitatis, & præparationis pœnæ, quod ad intellectum pertinet; in qua conclusione clarior cognoscitur veritas quam in alia simili posita in 1. dubio, circa artic. 1. & innititur in damnatorum reprobatione, etiam si diuina voluntas decretum habeat, quo velit positiuè damnare, & reprobare, tamen illud non haberet, nisi esset, quasi obligata à iudicio intellectus, cuius in hoc habenda est præcipua ratio, nam ea (vt opinor) ducti sunt ad vocandum reprobos præscitorum nomine, vt sic detur intelligi ad diuinum intellectum potiùs pertinere reprobationem, quam ad voluntatem,& sic fit prima ratio pro conclusione.

Et confirmatur, ex ipsa nominis significatione; quia approbatio, & reprobatio magis propriè significant actum intellectus, scilicet, iudicium, quo aliquis iudicatur dignus,vel indignus, quã actum voluntatis, quo eligitur,vel non eligitur.

Secudò probatur ratione,quia reprobatio est pars prouidentiæ,vt D.Thom. ait in hoc art. 3.sed prouidentia est actus intellectus,vt tenet idem D.Tho.1.p.q. 22.art.2.ergo & reprobatio. D. Tho.

Secunda pars conclusionis manifesta est,quia reprobatio non potest intelligi sine efficaci,& firmo decreto damnationis reproborum, quia communis efficacia actionum prouenit à voluntate, ergo hic includit,aut præsupponit actum voluntatis efficacis.

4 Leuia sunt quæ contra hanc conclusionem possunt objici, quæ ex supradictis facilè possunt solui, sed auctores ibi citati consequenter ad ea, quæ dixerunt de prædestinatione tenent etiam in præsenti, aut reprobationem esse actum voluntatis solum, vel per actum intellectus, & voluntatis simul compleri.

Ex quibus contra conclusionem argui poterit. Primò, quia reprobatio est circa malum, ergo est actus voluntatis; antecedens probatur, Isaiæ,7. *Vt sciat reprobare malum,& eligere bonum.* Et cõsequẽtia probatur,quia bonum,& malum sunt volũtatis obiecta respectu diuersorum actuum prosequutionis, & fugæ. Isaiæ. 7.

Confirmatur,quia ad Rom.9.significatur reprobatio nomine odij, iuxta illud: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui,* & similiter nomine iræ, iuxta illud: *Quod si Deus volens ostendere iram suam,* sed odium,& ira ad voluntatem pertinent, ergo. Rom. 9.

Respondetur, reprobationis nomen posse etiam acommodari actui voluntatis,nam sicut approbamus aliquid per iudicium rationis quando de veritate, aut de bonitate eius rectè iudicamus, & è cõuerso reprobamus id, de quo aliter iudicamus, sic per volũtatem dicimus approbare aliquid,quando illud tanquam conueniens eligimus,& è cõtrario reprobare per voluntatẽ opposita iuxta testimoniũ citatum Isaiæ 7. Hæc tamen minus propria est huius nominis acceptio, vnde loquendo de reprobatione in præcipua significatione,distinguo antecedens,reprobatio versatur circa malum,tanquam obiectum,concedo antecedens,nego tamen illud de ratione formali sub qua, quæ est conceptio veri.

Ad confirmationem respondetur illis testimonijs probari secundã partem conclusionis,scilicet, reprobationẽ connotare, aut necessario includere actum volũtatis,non tamẽ in illo consistere formaliter,vt dixi supra de prædestinatione.

Secundò arguitur,reprobatio positiua est actus iustitiæ punitiuæ, ergo actus solum voluntatis, consequentia probatur; quia iustitia est in voluntate, & non in intellectu cum non sit virtus intellectualis,sed moralis.

Respõdetur,reprobationem dici actũ iustitiæ punitiuæ, non quia nostro modo intelligendi sit actus elicitus physicè ab ipsa iustitia,sed quia habet laudem huius virtutis,qua ratione appellari potest moraliter elicitus ab ipsa,sicut iudicium est actus iustitiæ,& oratio est actus religionis,licet iudiciũ, & oratio sint in intellectu,iustitia autem,& religio in volũtate,vt docuit D.Thom.2.2.q.60.art.1. D. Tho.

Secun-

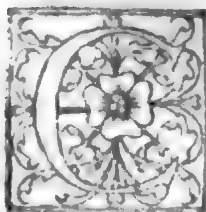
Secunda conclusio. Reprobatio formaliter consistit in illo quarto & vltimo actu intellectus præceptiuo, à quo imperatur executio damnationis reproborum. Hæc conclusio ponitur iuxta mentem Diui Thomæ, & iuxta doctrinam supra traditam de prædestinatione: præcipuè dubio 3. artic. 1. vbi ostensum est prædestinationem esse actum intellectus præceptiuum distinctum à iudicio etiam practico, quod antecedit electionem.

Confirmatur ex illo testimonio adducto, ex Matthæo: *Ite maledicti, &c.* quo clarè significatur temporalem exclusionem reproborum, & eorum damnationem fieri per actum imperij, ergo idem dicendum est de actu, quo ab æterno reprobauit eosdem; patet consequentia, quia cum Deus sit immutabilis eodem actu quo, modò vult, ab æterno voluit.

Confirmatur secundò, reprobatio debet consistere in actu formaliter libero, sicut prædestinatio, sed talis est hic actus imperij, non vero illud iudicium practicum antecedens reprobationem, ergo in hoc & non in illo consistit.

DVBIVM. VLTIMVM.

Quid sit reprobatio?

5 ONCLVSIO, reprobatio est præscientia malitiæ in quibusdam non finiendæ, & præparatio pœnæ non terminandæ: hæc conclusio admittitur ab omnibus, qui tenent formalem impœnitentiam à Deo præuisam esse causam reprobationis, quos infrà referemus disputatio. sequenti: eius tamen exacta probatio pendet ex dicendis de effectibus, & causa reprobationis; pro nunc autem probatur auctoritate Diui Thomæ, opusculo de præscientia, & prædestinatione, artic. 2. vbi hanc tradit diffinitionem reprobationis. D. Tho.

Oppositam sententiam docent omnes illi, qui definiunt reprobationem ita, quod sit præparatio negationis gratiæ in hac vita, & gloriæ in futura: quorum fundamentum est auctoritas D. Thomæ in hoc artic. in fine corporis, vbi expressè dicit, quod sicut prædestinatio includit voluntatem dandi gratiam, & gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi culpam, & inferendi pœnam, hoc est, voluntatem excludendi à gratia, & excludendi à gloria.

Confirmatur, quia prædestinatio est ordinatio mediorum ad vitam æternam, seu ad gloriam, ergo reprobatio est ordinatio mediorum ad pœnam, seu ad exclusionem à gloria; antecedens patet ex supradictis, & consequentia probatur, quia prædestinatio, & reprobatio sunt directè opposita.

Confirmatur secundò, quia reprobatio est pars prouidentiæ, sicut prædestinatio; sed prouidentia est circa media, & finem, ergo & reprobatio.

Hoc argumentum postulat an permissio peccati, induratio, & derelictio in ea, quæ reprobis contingunt in hac vita, sint effectus reprobationis, de quo agendum est infrà disp. 3. Pro nunc vero respondetur D. Thom. non loqui de inclusione intrinseca & essentiali alicuius pertinentis ad essentiam prædestinationis, & reprobationis, sed de inclusione extrinseca alicuius, quod necessariò præsupponitur ad essentiam vtriusque. Et ratio huius interpretationis desumitur ex ipsis verbis D. Thomæ, nam voluntas, quæ essentialiter includitur in prædestinatione tanquam quid connotatum nō est voluntas finis seu voluntas dandi gloriam, sed est voluntas mediorum gratię, vt suprà diximus, voluntas autem finis solum includitur in prædestinatione, vt quid necessario præsuppositum antecedenter ad essentiam prædestinationis, & eodem modo includitur in reprobatione voluntas permittendi culpam, vt videbimus disp. sequent.

Ad primam & secundam confirmationem quidam ex auctoribus, quibus placet nostra conclusio, vt Carthagena tractatu de prædestinatione discursu 1. dubio 1. & 2. admittit reprobationem includere essentialem ordinem mediorum ad pœnam. Cæterum ait Carthagena Cartha.

gena, hæc media non esse permissionem peccati, & derelictionis in eo, quia cum dicat reprobationem factam esse post visionem mortis in peccato, consequenter debet asserere nihil eorum, quæ antecedunt finalem impœnitentiam esse medium ordinatum per reprobationem ad pœnam, sed dicit hæc media esse ista, scilicet, perpetuus inferni ignis, ministri, & alia instrumenta, quibus damnati torquentur, quæ media præparantur à Deo per reprobationem ad infligendam pœnam visis non electorum peccatis. Cæterum hæc doctrina non placet, quia in reprobatione paruulorum, qui cum solo originali decedunt non reperitur ordinatio illorum mediorum; cum pœna solius damni, qua puniuntur, non requirat carcerem, nec ignem, nec ministros, nec alia instrumenta, eò quòd carentia diuinæ visionis, quæ est illorum pœna sit sola negatio luminis gloriæ, ergo reprobatio vt sic, non est ordinatio mediorum ad puniendum, quod autem in reprobatione adultorum reperiatur talis ordinatio, id est per accidens, eo quod in eis reperiuntur alia peccata actualia, quibus vltra pœnam damni debetur pœna sensus.

Quare aliter respondetur ad primam confirmationem negando consequentiam, quia reprobatio solum est præparatio ipsius pœnæ, & ad probationem nego reprobationem opponi directè prædestinationi, quia non opponitur nisi approbationi, seu voluntati dandi præmium, & gloriam visis meritis, quam voluntatem in Deo esse diximus posteriùs ordine rationis, quam electio hominum ad gloriam, & quam eorum prædestinatio.

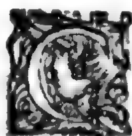
Ad secundam, quod vt reprobatio sit pars diuinæ prouidentiæ, satis est, quod inflictio pœnæ circa quam versatur, sit medium ad manifestationem diuinæ iustitiæ, sicut etiam electio hominum ad gloriam est pars prouidentiæ, quia est medium ad ostensionem diuinæ bonitatis, & misericordiæ.

DISPVTATIO II.

De causa reprobationis.

DVBIVM I.

Vtrùm sit ponenda in Deo voluntas absoluta efficax positiua excludendi aliquos à gloria antecedenter ad visionem peccati, & ad voluntatem permittendi illud?



ONCLVSIO est negatiua D. Thom. hic, & q. 6. de veritate, artic. 2. ad vltimum, & artic. 2. ad 9. & in epistola ad Rom. lectione 3. & 4. D. August. locis infrà referendis, & Damasceni libro 2. fidei. cap. 29. Scoti in 1. distinct. 42. q. 1. Durandi dist. 40. q. 2. nu. 8. Ferrara in 3. contra Gent. cap. 61. Zumel art. 3. q. 2. conclus. 9. & art. 5. conclus. 44. Belarm. lib. 2. de amissione gratiæ, cap. 12. Molinæ art. 5. disp. 1. membro, 6. & sequentibus, Vazquez disputat. 95. cap. 4. Stapletonij in cap. 9. ad Rom. circa versum 19. Suarez. lib. 5. de reprobatione, cap. 9. & aliorũ, & definita videtur in Cõcilio Prouinciali Valentino, cap. 3. anno Dñi 855. — 1; D. Thom.; D. Aug.; D. Damascen.; Scotus.; Durãd.; Ferrar.; Zumel.; Belarm.; Molina.; Vazquez; Staplet.; Suarez.; Concil. Valent.

Probatur primò, conclusio ex illo 2. Regum 14. *Non vult Deus perire animam, sed retractat cogitans né penitus pereat, qui abiectus est*, ergo tantùm abest, quod Deus ex se, & ante visionem peccati excludat homines à vita æterna, quod potiùs adhuc peccatis eorum prouocatus, illorum vitam & salutem exoptat. — 2. Reg. 14

Confirmatur, ex illo Sapientiæ, 1. *Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione viuorum*, & infrà, *impij manibus & verbis accersierũt illam*, vbi sermo est de morte æterna, quæ est pœna peccati, & carentia diuinæ visionis, ergo Deus quantum est ex se, neminem à gloria excludit nisi prouocatus impiorum peccatis, qui suis malis operibus fuerunt causa

sua

suæ mortis æternæ, & suæ exclusionis à gloria.

Huic argumento dupliciter respōdēt auctores oppositæ sententiæ. Primò, loca sacræ Scripturæ intelligenda esse de perditione, & morte, quæ consistit in inferno propter sua demerita, quia cū hęc punitio sit actus iustitiæ, necessariò præsupponit culpam.

Sed ista interpretatio est falsa, quia sicut præcipua vita beatorum consistit in sola visione Dei, & non in delectatione sensuū, ita præcipua mors damnatorum consistit in carentia diuinæ visionis, quæ est pœna damni æterni, & non in carentia delectationis sensitiuæ, ergo si Deus ex se, & sine peccato ex parte hominum, vult eos excludere à gloria, absolutè & simpliciter dicitur velle mortem æternam eorum, quamuis non velit eos punire supplicio sensitiuo, quousque iudicet eorum peccata.

Confirmatur, quia illa exclusio à gloria est pœna damni, ergo non potest esse volita nisi propter culpam; patet consequentia, quia sicut præmium non potest esse volitum nisi propter merita, ita nec pœna nisi propter culpam.

Secunda solutio est, quod carentia diuinæ visionis, quam patiuntur damnati, potest considerari dupliciter: vno modo vt effectus diuinæ voluntatis excludendi à gloria, qua ratione non est pœna, quia non denegatur propter culpam. Alio modo vt correspondet auersioni à Deo, quæ est in peccato & vt est effectus voluntatis excludendi à gloria propter peccatum, & ita habet rationem pœnæ; & non potest refundi in Deum, vt in primam causam, quia Deus ex se ipso noluit excludere homines à gloria hoc secundo modo, nisi postquam videt eorum pecata.

Sed neque ista solutio satisfacit, quia postquam homines semel ordinati sunt ad gloriam, non potest carentia gloriæ non habere rationem pœnæ, sed Deus volūtate antecedenti; prius ordine rationis quā aliquos prædestinaret, & reprobaret, ordinauit omnes ad gloriā per illum actum, quo voluit omnes homines saluos fieri quantū erat ex se, ergo posita hac voluntate nō potest exclusio à gloria nō habere rationem pœnæ: cōsequentia cū minori patet, & maior probatur, quia nō potest supposita tali ordinatione carentia gloriæ habere rationem purę negationis, sed priuationis rei aliquo modo debitæ, vt cōsequatur rationē pœnæ, & patet ex differentia, quæ reperitur inter negationē, & priuationem; nam quāuis ante quam Deus ordinasset homines ad gloriā, non haberet exclusio ab illa rationē priuationis & pœnæ, cum gloria nō esset tunc debita hominibus, nec ratione suæ naturæ, nec ratione alicuius promissionis diuinæ, tamen postquā ad illam sunt ordinati, iam est illis quodámodo debita ratione talis ordinationis, & carentia illius erit reprobatio.

Secundò probatur conclusio ratione. Deus ex se & nulla oblata occasione per peccatū ex parte nostra voluit dare gloriā omnibus, vt suppono ex supradictis disputatione de causā prædestinationis, ergo supposita hac voluntate nō potuit in eodē signo ex se, & antę visionē peccati excludere aliquos efficaciter à gloria. Probatur cōsequētia, quia istę duę voluntates sunt sibi mutuo repugnantes.

Confirmatur primò, quia voluntas ista antecedens, qua Deus nondum præuiso peccato Antichristi voluit dare illi gloriam, est voluntas conditionalis, verbi gratia, dandi gloriam ei, si per ipsum non steterit, reddendo se indignum per peccatum, ergo quando per ipsum non obstat impossibile est quod talis voluntas Dei retrocedat, & reuocetur per voluntatem excludendi illum à gloria, ergo hæc secunda voluntas est impossibilis existente prima.

Confirmatur secundò, quia ex opposita sententia sequuntur aliqua absurda. Primū est hominū perditionē sumpsisse ortum à Deo, quod est cōtra illud Osæ, 3. *Perditio tua ex te Israel, tantummodo auxilium tuum ex me.* Probatur sequela, quia carentia diuinæ visionis, in qua consistit positiua damnatorum perditio, prouenit ab hac voluntate Dei efficaci, tanquam ab vnica, & adæquata causā. *Osea.3.*

Secundùm est, priùs Deum homines deseruisse, quam ab eis desertus sit, contra Concilium Tridentinum, Sessione 6.cap.11.& 13.dicente, ex D. Aug. libro de natura & gratia, cap.16.& D.Thom. 3.contra Gentes, cap.159. *Deus neminē desserit, nisi priùs desseratur ab illo.* *Concil. Trident. D. Aug. D. Tho.*

Tertium est Deum, illusoriè impone

illis hominibus præcepta, & dare auxilia, quibus possent adimplere, & gloriam consequi, si iam quãtum est ex parte sua, antequam videret eorum demerita à gloria irreuocabiliter exclusérat, vt ostendimus supra in quodam argumento, ar.6. dubio de certitudine prædestinationis, & reprobationis.

2 Contraria sententia est Gregorij in 1. dist.41. art.2. conclus.4. & 3. & aliorum, *Gregor.* iuxta quem modum dicẽdi in primo signo rationis decreuit Deus creare homines, deinde in secũdo signo nullis præuisis eorũ meritis, aut demeritis decreuit quosdã ex illis beatificare, & quosdam à gloria excludere, deinde in tertio signo parauit media, quibus electi consequerẽtur gloriã, scilicet gratiam, & merita, & quibus reprobi excludãtur à gloria, scilicet permissionem peccati, aut derelictionẽ in illo, hanc etiã sententiã docent omnes illi, qui nullam ponũt causam reprobationis ex parte reproborũ quorum fundamenta commodius soluentur infrà cũ de causa reprobationis egerimus.

Sed quæres, an saltem habeat Deus ante visionem peccati voluntatem efficacẽ conditionatam, siue simplicis affectus excludendi omnes homines, vel aliquos à gloria?

Respondetur negatiuè, tùm quia testimonia sacræ Scripturæ supra adducta idẽ conuincũt de hac volũtate, ac de voluntate efficaci; tũ etiã quia volũtas antecedens saluãdi omnes, & volũtas similiter antecedens dãnandi, seu non saluãdi aliquos, pugnant inter se pro eodem signo rationis, stante eadem cognitione, & eisdem circunstantijs ex parte obiecti.

Confirmatur, quia exclusio à gloria aliquorum hominũ secundũ se sumpta, & sine respectu ad aliqua peccata eorum, & ad iustitiã Dei punitiuam, nõ est bona, nec amabilis, ergo nec est volita à Deo, cõsequentia est euidẽs, & antecedẽs probatur, quia glorificatio eorundẽ hominũ secundũ se sumpta, & exclusio illorũ à gloria secundũ se sumpta sunt opposita, ergo si glorificatio hominum est secundum se sumpta amabilis, & bona, & defacto volita à Deo, exclusio eorum à gloria secundum se nec erit amabilis nec bona.

3 Sed objicies cũ voluntate antecedenti conditionata inefficaci saluandi omnes stat voluntas absoluta consequens, & efficax damnandi aliquos, ergo multo melius stabit voluntas antecedens conditionata, & inefficax: antecedens patet, quia simul cũ voluntate antecedenti saluandi omnes stat reprobatio aliquorum, & cõsequentia probatur, quia minus vidétur pugnare duæ voluntates inefficaces contradictoriorum obiectorum, quam vna inefficax, & altera efficax.

Respondetur concedo antecedens, & nego cõsequentiam, & ratio discriminis est, quia voluntas efficax damnandi aliquos, & voluntas antecedens saluãdi omnes, non sunt in eodẽ signo rationis, neque habent obiecta opposita, nam volũtas antecedens saluandi illos habet pro obiecto gloriam illorũ secundũ se sumptam, voluntas verò efficax damnãdi eos, habet pro obiecto exclusionem eorundẽ hominũ à gloria, non quidẽ secundũ se sumptã, sed vt affectam circunstãtijs peccati, & fine ostensionis diuinæ iustitiæ punitiuæ; & bene stat Deum velle dãnare viso peccato eos, quos quãtum est ex se, & seclusa visione peccati vult saluos facere, cæterum voluntas antecedens, & inefficax dãnandi aliquos, & voluntas antecedens, & inefficax saluandi eos, versatur circa obiecta omnino pugnãtia, quia vna terminatur ad salutem illorum hominum secundũ se sumptã, præscindendo à circunstantijs peccati, aut meriti; & altera terminatur ad damnationem eorundẽ secundum se sumptam, & in eodem signo rationis; & implicat per eandem voluntatem simul velle salutem, & damnationem eiusdem hominis secundum eandem rationem.

Objicies secundò, voluntas conditionata saluandi omnes ea ratione, qua conditionata est, infert volitionem conditionatã dãnandi eos, ergo nullam oppositionẽ habent istæ duæ voluntates ea ratione, qua conditionatæ sunt, & consequenter possunt stare simul. Cõsequẽtia est euidens, & antecedens probatur, quia ex hoc quòd Deus vult saluare omnes homines, si ipsi nõ peccauerint, videtur sequi, quòd simul velit dãnare eos, si peccauerint.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem similiter, quia adhuc viso peccato perseuerat Deus in voluntate saluandi omnes, conferendo auxilia

xilia sufficientia, quibus possint salutem consequi, quousque videt impiorum finalem impoenitentiam; cuius ratio est, quia peccatum non est potissima causa absolutè damnationis, sed peccatū mortè consumatum, vt dicemus infrà.

Dices vltimò, Deus permittit peccata reproborum eo fine inter alios, vt suam iustitiam punitiuam ostendat, ergo ante visionem peccati, & ante voluntatem permittendi illud, est in Deo per modum intentionis voluntas puniendi homines, consequentia patet, quia cum voluntas finis praecedat voluntatem mediorum, & permissio peccati sit medium necessarium ad poenitentiam consequens est, vt volitio puniendi praecedat volitionem permittendi; & antecedēs probatur, ex illo Pauli ad Romanos, 9. *Volens Deus ostendere iram & notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae aptā in interitum.* Rom.9.

Respondetur negando antecedens, ad probationem pro nunc quod verba Pauli non procedunt de permissione peccandi, quae antecedit commissionem ipsius peccati, sed de permissione permanendi in peccato commisso, quod nihil aliud est quam derelictio in illo, haec autem supponit peccatum praeuisum, propter quod voluit Deus punire impios, & in eis suam iustitiam punitiuam ostendere, & potentiam manifestare, vt latiùs explicabimus disp. sequenti dub. 1.

DVBIVM .II.

An Deus se habuerit negatiuè erga reprobos in illis signis, in quibus elegit praedestinatos ad gloriam, & gratiam?

4 CONCLVSIO est affirmatiua, ita vt pro eisdem signis nihil decreuerit Deus efficaciter circa exclusionem eorum à gloria, & gratia. Haec sequitur ex dictis in 1. dubio, eam docet Scotus in 1. distinct. 41. quaestio. 1. ante litteram, V. Scotus. Belarm. tomo 1. quaest. 2. de gratia, Suarez lib. 5. de reprobatione, cap. 4. à num. 4. Vazquez disp. 95. num. 9. quamuis oppositum doceat num. 10. quantum attinet ad exclusionem reproborum à gratia in secundo signo. Bellar. Suarez. Vazquez.

Ratio autem conclusionis est, quod Deus priùs ordine rationis elegit saluandos, quam reprobaret damnandos, ergo pro illo priori negatiuè se habuit erga reprobos, nec eligendo eos ad gloriam, nec excludendo illos ab ea per aliquem actum positiuum, consequentia patet, & antecedens probatur, quia electio ad gloriam facta est ante visionem operum, exclusio verò à gloria minimè, sed post visionem demeritorum in alio signo.

Confirmatur, quia exclusio damnatorum à gloria, & gratia efficaci, ordinatur à Deo, vt medium ad bonum praedestinatorum, tanquam ad partem vnius integri finis ipsius reprobationis, quae integratur ex manifestatione iustitiae punitiuae Dei, & ex ostensione suae misericordiae erga praedestinatos, vt conuincitur ex illo ad Romanos, 9. *Volens ostendere iram sustinuit in multa patientia, vasa irae apta in interitum, vt ostenderet diuitias gratiae suae in vasa misericordiae quae praeparauit in gloriam,* ergo praedestinatio, quae est bonum praedestinati, volita est priùs, cum volitio finis praecedat volitionem mediorum, atque ita prius fuerunt praeparata praedestinatis gloria, & gratia, quam fuerit denegata reprobis. Rom.9.

Dices, ex hoc loco Pauli solum colligi electionem saluandorum esse priùs volitam, quam sit volita derelictio reproborum in peccato, non autem antequam sit volita ipsa reprobatio, & exclusio à gloria.

Sed contra hoc est, quia cum permissio peccandi, & derelictio in peccato non sit effectus reprobationis, sed potiùs praecedant ipsam reprobationem, vt videbimus infrà, si permissio & derelictio sunt posterius volita, quam electio saluandorum, etiam ipsa reprobatio erit volita posteriùs.

Pro exacta intelligentia notandum est. Primò, iuxta hanc doctrinam distribuenda esse quatuor signa rationis erga reprobos primum est in quo elegit Deus quosdam ad gloriam, & negatiuè se habuit

habuit erga cæteros, nihil decernens de eorum gloria, & salute. Secundum est, in quo auxilia gratiæ efficacia electis præparauit, & negatiuè erga non electos se habuit. Tertium, in quo permisit peccata eorum, quos non elegerat habendo voluntatem positiuam, & absolutam non dandi eis auxilia efficacia, quibus peccata nō forent. Quartum in quo visa non electorum impœnitentia reprobauit eos.

Secundò nota, quod quando dicimus Deum in duobus illis signis negatiuè se habuisse erga non electos, non intelligimus nullum actum etiam inefficacem habuisse erga eos, nam re vera in primo signo habuit simplicem affectum dandi illis gloriam, & in secundo habuit voluntatem dandi eis auxilia gratiæ sufficientia, quibus, si vellent possent illam consequi, sed quod dicimus est, Deum se habuisse erga eos negatiuè, quantum ad actus efficaces dandi gloriam, & gratiam perseuerantem vsque ad finem vitæ.

Tertiò nota, quod cum dicimus Deū in tertio signo positiuè voluisse nō dare gratiam efficacem eis, quos non elegerat, non debet intelligi. Ita quasi Deus voluerit directè, vt gratia, quam eis confert, non sit efficax, nec sortiatur effectum, nam quod gratia, qua illi homines præueniuntur, & excitantur ad effectum, cum non causet, non est referendum in diuinam voluntatem; siquidem Deus illam confert ex intentione saluandi eos, & cooperandi cum illis si ipsi velint, sed referendum est in eorum malitiam, iuxta illud sacræ Scripturæ: *Vos Spiritui sancto semper restitistis*, sed ideò dicimus Deum non velle dare gratiam efficacem, quia non vult dare ea auxilia abundantiora, quę si darētur, peccata defacto non essent.

6 Sed obstat difficile argumētum, nam illa non electio pro illis duobus signis fuit in Deo voluntaria, ergo à fortiori est in Deo ponendus actus positiuus voluntatis erga non electos ratione cuius eorum non electio sit voluntaria, ergo falsum est dicere Deum se habuiesse negatiuè erga eos.

Respondetur secundò, negando consequentiam, quia non sunt non electi positiuè, voluntate non eligendi, sed sola negatione electionis, vt autem carentia actus sit voluntaria, saltem interpretatiuè, & indirectè, maximè in Deo propter eminentiam suę voluntatis, satis est quod voluntas Dei potuerit in primò illo signo eligere eos, & non eligeret cum aduertētia ex parte intellectus, quia his positis interpretamur voluisse non eligere.

Verum hæc solutio displicet propter hoc. Primò, quia modus agendi voluntariè interpretatiuè, & indirectè, est imperfectus, ergo Deo non est tribuendus, ergo non est dicendum illam non electionem fuisse voluntariam interpretatiuè, sed formaliter, & expresse, & directè. Secundò, quia adhuc dici potest iuxta veriorem sententiam, illam non electionem non fuisse voluntariam indirectè, & interpretatiuè, quia ex D. Thom. 1.2. quæst.6.art.3.in corpore, ad hoc vt carentia actus sit voluntaria illo modo, nō satis est aduertentia ex parte intellectus, & quod voluntas posit agere, & non agat, sed vltra hæc duo, hoc tertium requiritur, scilicet obligatio agendi, quia seclusa obligatione non potest intelligi, quod illud non agere, sit à voluntate, tanquam à causa non solum moraliter, sed nec physice, cum ergo Deus non teneatur eligere homines illos sequitur, quod eorum non electio non posit ei esse voluntaria indirectè, & interpretatiuè. D. Thō.

Quare verius puto Deum pro illis duobus signis habuisse actum positiuum voluntatis non eligendi eos homines, non quidem distinctum ab eo actu, quo elegit alios, ita vt vno actu elegerit istos, & alio reliquerit illos, sed actus ille, quo voluit non eligere reprobos fuit idem cum actu, quo voluit eligere saluandos. Cuius ratio desumitur ex ipsa natura electionis, quæ cum sit acceptatio vnius alijs relictis, eodem actu electionis, quo voluntariè acceptantur illi, voluntariè etiam relinquuntur illi.

Quo posito aliter respondetur, negando vltimam consequentiam, quia quando dicimus Deū se habuisse negatiuè erga reprobos, pro illis signis nolumus excludere actum, quo talis negatio sit voluntaria Deo, sed solum excludimus actum, & decretum efficax positiuum excludendi eos à gloria, & gratia finali.

Sed

7 Sed contra hanc doctrinam sunt duæ difficultates. Prima, est quod si ponimus in Deo ante visionem peccati voluntatem positiuam, & absolutam non eligendi aliquos ad gloriam, ergo pro illo signo ponimus voluntatem absolutam excludendi aliquos à gloria.

Respondetur, nego consequentiam, quia illa non est eadem voluntas, sed diuersa excludendi, vt explicabimus infrà.

Secunda difficultas est, voluntas positiua & absoluta non eligendi aliquos ad gloriam nō potest stare simul in eodem signo cum voluntate dandi eis gloriam, ergo cum Deus pro illo primo signo habeat voluntatem antecedentem dādi hominibus gloriam, non potest simul habere voluntatem non eligendi eos, vel aliquos ad illam.

Respondetur, voluntatem absolutam non eligendi aliquos ad gloriam, posse esse duplicem: vnam nunquam eligendi eos, & hæc est incompossibilis pro eodem signo cum voluntate dandi gloriam: alteram non eligendi eos præcisè pro illo signo, nihil decernendo pro cæteris signis posterioribus, vt explicabimus dubio sequenti, & hæc est voluntas, quam de facto habuit Deus erga reprobos pro signo rationis, quo elegit saluādos, nec est incōpossibilis cum volūtate dādi gloriam, quo posito distinguo antecedens, & concedo de priori voluntate, & nego de posteriori.

Et si objicias, ratione voluntatis antecedentis dandi gloriam acceptantur illi homines ad illam, & ratione illius voluntatis non eligendi eos pro illo signo, vult Deus pro illo signo eos non acceptare, ergo voluntas non eligendi pro illo signo pugnat cum voluntate saluandi pro illo signo.

Respondetur negando consequentiam, quia voluntas non eligendi pro illo signo, non est voluntas non acceptandi quomodocunque, etiam inefficaciter; nam si ita esset, conuinceret argumentum, sed est voluntas non acceptandi eos efficaciter pro illo signo, hæc autem non pugnat cum voluntate acceptandi inefficaciter.

DVBIVM III.

Vtrùm hæc non electio possit dici simplicitèr & absolutè reprobatio saltem negatiua?



CONCLVSIO est negatiua, cuius ratio est, quod ex vi solius non electionis pro illo signo præcisè non est infallibile eos homines non consequuturos gloriam, vt videbimus in solutione argumentorum, ergo illa non electio non potest dici reprobatio etiam negatiua, nec homines illi nō electi simpliciter & absolute dicuntur reprobi, etiam negatiuè; patet consequentia, quia sicut reprabatio positiua efficax est exclusio efficax à gloria, ita reprobatio negatiua est non admissio efficax ad gloriam. 8

Confirmatur, quia reprobatio negatiua est volitio saltem virtualis puniendi, ergo ante visionem peccati non potest poni in Deo: consequentia videtur certa, quia non minus repugnat diuinæ voluntati ante peccatum voluntas virtualis puniendi, quam voluntas formalis; & antecedens probatur, quia infallibile est eum, qui non est electus efficaciter ad gloriam, simpliciter & absolutè esse puniendum, cum non detur status medius, ergo velle non eligere simpliciter & absolutè est virtualiter velle punire.

Sed est difficile argumentum omnes illi, qui illo signo nō fuerunt electi damnantur de facto nullo excepto, ergo illa non electio fuit reprobatio efficax negatiua.

Respondetur negando consequentiā, nam quod nullus eorum saluetur, non prouenit ex vi non electionis pro illo signo, tanquam à prima radice efficaci, sed prouenit ex reprobatione positiua facta in alio signo posteriori, visis eorum peccatis: huius ratio est quod taliter homines illi sunt pro illo signo non electi nostro modo concipiendi, vt possint

nihilominùs eligi in alio posteriori visis eorũ meritis, vel alio modo ex pluribus Deo notis, nam illa non electio pro illo primo signo non fuit voluntas nũquam eligendi, sed non eligendi pro tunc ante visionem meritorum duntaxàt, vnde etiam posita tali non electione poterant nõ electi saluari in sensu composito, quia poterat Deus eos eligere in signis sequentibus.

9 Sed contra hanc conclusionem, sunt tres difficultates. Prima, quod vt res non sit futura, sufficit negatio voluntatis diuinæ circa eius futuritionem, ergo vt glorificatio non electorum non sit absolutè futura, satis est negatio electionis eorum ad gloriam, consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia volitio, qua Deus vult rem fore est sufficiens causa suæ futuritionis, ergo negatio talis voluntatis erit sufficiens causa, vt non sit futura, patet consequentia, quia quando affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis, ex sola, ergo negatione eligendi est non futura salus non electorum, & consequenter illa non electio est reprobatio negatiua.

Secunda difficultas est, quod si Deus eligeret in posteriori signo visis meritis aliquos ex eis, quos ante merita non elegerat in primo signo, daretur causa prædestinationis eorum, ergo dicendum est semèl non electos in primo signo non potuisse eligi in posteriori.

Tertia difficultas est, quod incredibile videtur ex tot millibus nullum electũ fuisse in signo posteriori.

Ad primam difficultatem quãuis possemus negare antecedens cum Vazquez, 1. part. disput. 80. cap. 3. num. 17. eo tamen admisso. Respondetur negando cõsequentiam; & ratio est, quia negatio electionis, de qua loquimur non fuit negatio eligendi absoluta, & pro sempèr, sed solum pro illo signo, & ita ex ea solum potest colligi glorificationem illorum hominum nondum esse futuram pro illo signo duntaxàt, non autem quod nõ sit absolutè, & simpliciter futura, quia re vera potuit esse futura ex vi alterius decreti in aliquo ex alijs signis posterioribus, in quo potuit eos homines ad gloriam eligere, quod autem modo defacto futura non sit absolutè & simpliciter, non prouenit ex eò quòd illi homines non fuerunt electi in illo signo priori, sed quia propter illorum peccata fuerunt positiuè exclusi à gloria in signo posteriori.

Vazquez

Ad secundam difficultatem, quod quamuis defacto nullum detur meritum prædestinationis, aut electionis, de possibili tamen non repugnat quòd Deus eligeret aliquos ex præuisis meritis.

Ad tertiam difficultatem dico, nullum eorum fuisse electum in signo posteriori; quia nullus visus est perseuerare finaliter in gratia, nec mirum videri debet, cum tanta sit naturæ humanæ fragilitas, hominum malitia, & dæmonum astutia, vt posita diuina permissione sub sequatur infallibiliter peccatum.

Et si quæras, an huiusmodi non electio possit esse reprobatio negatiua, saltèm secundum quid. Respondetur affirmatiuè, tùm quia D. Thom. in hoc art. ad 1. affirmat Deum dici odio habere, & reprobare aliquos, in quantum non vult eis hoc bonum, quod est vita æterna, ergo iuxtà doctrinam D. Thom. negatio voluntatis efficacis eligendi ad gloriam pro illo signo potest dici quodammodo reprobatio, tùm etiam quia nullus ex non electis pro illo signo saluatur, ergo illa non electio potest dici reprobatio.

DVBIVM .IIII.

Vtrùm huius non electionis detur causa ex parte hominum?

PRO declaratione nota, duplíciter posse nos loqui de hac non electione, seu reprobatione negatiua: vno modo comparatione facta ad electionem, & prædestinationem aliorum; vt si inquiramus, àn ex parte Esau, verbi gratia, detur ratio, & causa, quare Deus non elegerit ipsum, & elegerit Iacob? Secundò modo absolutè: & secundum se, nulla facta comparatione ad prædestinationem, & electionem Iacob, vt si quæramus, an ex parte Esau detur causa, qua- 10

sa, quare Deus illum non elegit pro illo signo?

Prima conclusio. Nulla datur causa, quare Deus non elegerit Esau, & elegerit Iacob, potiùs quam è conuerso, vt ait D. Thom. in hoc art. ad 3. & D. August. libro ad Simplicianum, quæst. 2. & tractatu 26. in Ioannem, ibi ait: *Quare hunc trahat, & illum non trahat noli iudicare, si non vis errare.* Ratio est, quia cum homines sint æquales, & pares ex se, hoc est, æqualiter indigni ratione peccati originalis, & æqualiter non digni; quod vnus asumatur ad gloriam, & alter relinquatur sola diuina voluntas facit.

D. Tho.
D. Aug.

Dices, quod licet ex parte ipsorum hominum non possit assignari ratio, quare potiùs hos elegerit, quam illos, aut è cõtra, ex parte tamen Dei potest assignari causa distincta ab eius voluntate; scilicet, manifestatio suorum attributorum.

Sed cõtra, quia licet ista manifestatio sit causa sufficiens, ob quam Deus aliquos homines vagè, & indeterminatè elegerit, alios vero repudiauerit; tamen quod ante operum præuisionem isti potius, quam illi eligerentur, nihil amplius conducebat ad prædictam attributorum manifestationẽ, nã æquè bene manifestaretur diuina misericordia, & liberalitas eligendo Esau, & non eligendo Iacob, ac modò manifestatur per cõtrariam electionem, siquidem vterque præsupponitur ad ad illam sine proprijs meritis, & cum æquali indignitate, rationẽ peccati originalis, vel cum æquali non dignitate si electio facta fuerit ante peccatum originale.

Contra hanc sententiam obijcit D. Bonauentura in 1. distinctio. 41. artic. 1. quæst. 2. quod voluntas Dei debet esse rationalis, ergo voluntas eligendi Iacob, & non eligendi Esau, debet habere rationem, & causam ab ipso cognitam, quamuis nobis occultam.

D. Bona.

Respondetur quod, vt voluntas sit rationalis, satis est sequatur iudicium rationis, nec requiritur vt in obiecto quod eligitur à Deo, præsupponatur maior bonitas, & eligibilitas, quam in eo, quod non eligitur, quia cum voluntas Dei nõ moueatur ab obiecto, potest ex duobus æqualibus eligere quodlibet, imò ex inæqualibus eligere minus bonum, vt alibi dicendum est, sicut creauit hunc mundum, & potuit alium perfectiorem.

11 Secunda conclusio. Nulla datur causa ex parte non electorum quare eos Deus pro illo signo non elegerit; hæc est communis, cuius ratio est eadem, quia, scilicet, electio est facta ante visionem operum; hanc etiam conclusionem probant efficaciter argumenta eorum, qui asserebant nullam dari causam reprobationis etiam positiuæ.

Sed contra hanc conclusionem obstant duo: Primum, electionem factam fuisse post visionem peccati originalis, vt suppono, ergo in eo qui non eligitur, præsupponitur sufficiens causa suæ non electionis.

Respõdetur, quod licet peccatum originale esset sufficiens causa non electionis, imò & positiuæ reprobationis, de facto tamen non fuit talis causa, vt ostendemus infrà dubio 7.

Secundũ est, non datur ex parte Esau, verbi gratia, causa aliqua propter quam eligatur in illo signo, ergo datur propter quam non eligatur: probatur consequentia, quia defectus causæ, quę moueat ad eligendum, videtur sufficiens causa non electionis.

Respondetur, nego consequentiam, cuius probatio conuinceret si in illis, qui electi fuerunt præcisè, esset aliqua causa suæ electionis, sed cum eorum electio facta sit ex pura Dei gratia, & liberalitate nullo existente motiuo ex parte eorum, ille defectus motiui, & causæ in non electis, nõ potest esse ratio, & causa suæ nõ electionis; quia vbi affirmatio non est causa affirmationis, opposita negatio non erit causa negationis.

DVBIVM. V.

Vtrùm ex parte non electorum detur causa sua non electionis ad gratiam efficacem?

12 IDEM est ac si quæramus, an ex parte reprobi detur causa, aut ratio illius actus, quo Deus vult positiuè, & absolutè per-

tè permittere. Primum eius peccatum actuale, nec est difficultas de permissionibus aliorum peccatorum à prima, quia eorum possunt esse causa priora peccata nondum remissa, vt videbimus disp. sequenti.

Conclusio est negatiua, & communis: cuius ratio est, quod si ex parte eorum daretur aliqua causa huius primæ permissionis, maximè peccatum, cum assignabile non sit aliud, à quo posit prouenire, sed non est tale peccatum, ergo probatur minor, quia peccatum originale remittitur multis reprobis quo ad culpam & pœnam ante primam permissionem peccandi actualiter, vt dicemus dubio 7. peccatum verò actuale nondum est ante primam permissionem.

Dices primò, causam primæ permissionis, seu negationis auxilij efficacis, esse non respondisse prioribus auxilijs, vt vocationibus, nec bene vsum fuisse auxilijs sufficientibus.

Sed contra, quia aut illud nonrespondisse vocationibus, aut non bene vsum fuisse auxilijs sufficientibus, fuit peccatum, vt quando quis vocatur ad opus præcepti, vel non fuit peccatum, vt si vocatio erat ad opus consilij: si primum, ergo peccatum actuale præcessit primã permissionem, quod implicat: si secundum, ergo potuit esse causa meritoria de negationis auxilij efficacis.

Confirmatur, quia illusoria esset permissio dandi auxilium efficax alicui, si fecerit id, quod sine auxilio efficaci efficere non potest, vt si Deus diceret, aperi oculos, & si eos aperueris, dabo tibi auxilium necessario requisitum, vt eos aperias, aut si Deus diceret cæco vide & dabo tibi potentiam ad videndum, ergo non benè dicitur Deum daturum mihi auxiliũ efficax, si cooperatus fuero prioribus auxilijs sufficientibus, siquidem vt de facto cooperetur, requiritur auxilium efficax.

Ideò aliter dices secundò, causam primę permissionis, & negationis auxilij efficacis, quo peccatum vitaretur esse reprobum non fecisse aliquod bonum opus, quod si fecisset, non permitteretur peccare.

Sed contra, quia bona opera non sunt causæ primæ vocationis in prædestinatis, ergo non fecisse illa opera, non potest esse causa negationis auxilij efficacis; antecedens patet: quia, vt suprà dictum est, primi effectus prædestinationis non datur causa ex parte nostra, & consequẽtia probatur, quia quãdo affirmatio non est causa affirmationis, nec etiam opposita negatio erit causa negationis.

Dices tertiò, causam huius primæ permissionis esse ipsummet peccatum actuale, quod permittitur, vt præcognitum ante actualem permissionem.

Sed contra, quia prima permissio præsupponitur ad peccatũ, vt necessaria conditio, sine qua peccatum non esset, ergo implicat peccatum cognosci antecedenter ad permissionem.

Confirmatur, quia licèt peccatum sub ratione possibilis sit priùs quam permissio peccati actualis, & quam volitio, vt absoluta permittendi, tamen possibilitas peccati non potest esse causa futuritionis, aut existentiæ voluntatis permittendi, aliàs in Beata Virgine esset talis causa, vt in ea fuerit possibile primum peccatum.

Oppositam sententiam docuerunt Suarez libro 5. de reprobatione, cap. 1. num. 9. & alij asserentes peccatum originale fuisse causam, propter quã Deus denegauit reprobis auxilium efficax ad vitandum primum peccatum, quorum fundamenta soluentur infrà dubio 7. Suarez.

Et si quæras, àn ista exclusio positiua non electorum à gratia efficaci, quę facta est in tertio signo, vt diximus suprà dubio 2. posit appellari reprobatio positiua propriè, & in rigore.

Respondetur negatiuè, sed solum dicitur reprobatio secundum quid, & cum addito, hoc est, reprobatio à gratia; & ratio est, quod cum reprobatio sit iudicium indignitatis alicuius boni, illa duntaxàt erit dicenda reprobatio simpliciter, quæ fuerit iudicium indignitatis nostri summi boni; cum ergo sola gloria sit nostrum bonum supremum, & carentia illius supremum malum, gratia autem sit bonum secundum quid, & medium ad gloriam, consequens est, vt sola exclusio à gloria, sit simpliciter reprobatio, &c.

DVBIVM VI.

Vtrùm detur causa reprobationis positiua ex parte reproborum?

D. Aug. D. Tho. Scotus. D. Bona Bachon Gabriel. Ochan. Palacius Henriq. Cordoua Ioan. de Bononia Belarm. Molina. Suarez. Vazquez Valencia Iabelus. Durād.



13 CONCLVSIO est affirmatiua, scilicet peccatum, ita D. August. locis referendis dubio sequenti D. Tho. in 1. distinct. 41. artic. 3. & Romanorum 9. lectione 34. & opusculo de prædestinatione, artic, 2. Scotus in 1. distinct. 41. D. Bonauentura, & noster Bachon, Gabriel, Ochan, & Palacios ibidem, Henriquus quodlibeto 4. quæst. 19. & quodlibeto 3. quæst. 5. Corduua libro 1. quæstionarij, quæstio. 56. opinione 1. Ioann. de Bononia tractatu de prædestinatione. Bellarmin. tom. 3. lib. 2. de gratia, & libero arbitrio, cap. 16. Molina hic artic. 9. disput. 3. Suarez lib. 5. de reprobatione, cap. 6. Vazquez disput. 95. Valentia, Iabellus, Durandus in 1. dist. 40. quæst. 2. ratio conclusionis est, quod (vt ostendimus dubio 2. huius disputationis) positiua exclusio à gloria fuit post visionem peccati, ergo datur causa illius ex parte reproborum: patet consequentia, quia peccatum est sufficiens causa talis exclusionis.

Dices, quod quamuis visio peccati præcesserit, potuit nihilominus Deus nō reprobare propter illud, sed sua voluntate, vt de peccato originali dicemus dubio sequenti.

Sed contra, visio peccati non se habet omnino impertinenter ad voluntatem damnandi, ergo aliquo modo conducit ad illam, tanquam causa, vel occasio, vel conditio: consequentia patet; antecedēs probatur, quia aliàs æquè benè posset Deus pro sua voluntate damnare Iudam ante visionem peccati, ac eum damnauit post visionem illius, sed ex dictis dubio 1. Deus neminem damnat pro suo libito, nisi prouocatus à peccatis, ergo visio peccati non habet se impertinenter ad reprobationem.

Confirmatur, quia non potest poni in Deo odium positiuum erga Iudam, nisi supposito eius peccato, ergo nec reprobatio positiua: consequentia patet, quia reprobatio positiua est odium positiuū, vel includit illud, sicut reprobatio negatiua est odium negatiuum, vt colligitur ex illo ad Rom. 9. *Esau autem odio habui;* & antecedens probatur, quia Deus *nihil odit eorum, quæ fecit*, Sapientiæ 11. sed nihil est in Iuda, quod Deus non fecerit, nisi peccatum, ergo non potest odio habere Iudam nisi supposito peccato, vt causa talis odij; quare merito D. August. lib. 1. ad Simplicianum, quæst. 2. explicans prædicta verba D. Pauli, ait: *Non odit Deus Esau hominem, sed odit Esau peccatorem*, iuxta illud Psalm. *Iniquos odio habui, &c.* & Sapientia 14. *Odio sunt Deo impius, & impietas eius.*

Rom. 9. Sapiēt. 11. D. Aug. Psa. 118. Sap. 14.

14 Oppositam sententiam docuit Maior in 1. distinctio. 41. Capreolus ibidem quæst. vnica, & Marsilius artic. 2. Driedo libro de concordia liberi arbitrij, & prædestinationis, cap. 3. quæst. 3. Ferrara 3. contra Gentes, cap. 161. Soto in retractatione quarundam propositionum ad finem, Sixtus Senensis libro 6. Bibliothecæ circa illa verba Matthæi: *Ita Pater quoniam sic placitum fuit ante te*, Zumel hic artic. 5. quæst. 4. *Pronunciata de reprobatione, quæ discordant à sententia August.* conclusione 3. quamuis iste auctor in §. antecedēti videatur oppositum sensisse conclusione 4. vt suprà retulimus, ex eo dub. 1.

Maior. Capreol. Marsil. Driedo Ferrara. Soto Sixtus Senen. Zumel.

Arguitur primò, pro hac sententia ex sacra Scriptura, nam Sapientiæ. 12. dicitur, *Cum ergo sis iustus, rectè omnia disponis, ipsum quoque, qui non debet puniri condemnare exterum æstimas á tua virtute,* ergo dānatio nullam supponit culpam ex parte reprobi. *Sap. 12.*

Et confirmatur, ex illo ad Roman. 9. *Antequam quidquam boni, aut mali egissent Iacob dilexi, Esau autem odio habui, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior seruiet minori,* ergo reprobatio Esau non fuit causata ex eius malis operibus, sed ex sola Dei voluntate. *Rom. 9.*

Respondetur. Primò, verbum *condemnas*, non intelligi de vera punitione propter culpam, sed de afflictione iustorum in hac vita ad probandum eorum patientiam, vt sit sensus, Deum aliquos iustos affligere in hac vita, vt sint

tales

ales exẽplum patientiæ, vt patet in sancto Iob, & Tobia, vt interpretatur Lyranus.

Vel secundò, verbum, *condemnas*, intelligi de vera punitione propter culpam, non tamen de punitione æterna in alia vita, sed de temporali in vita præsenti, nec de punitione propter peccata propria; sed propter aliena, iuxta quam sententiam interpretatur hunc locum. D. Gregorius, libro Moralium, c.11. de Christo damnato ad mortem pro peccatis generis humani, iuxta illud Isaiæ: *Attritus est propter scelera nostra.* *Gregor.* *Isaiæ. 53*

Vel tertiò cum Iansenio, & alijs litteram huius loci esse corruptam, & iuxtà Codicem Græcum legendum esse: *Ipsum, qui non debet puniri, condemnare, alienum æstimas à tua potentia*; & ità legitur in biblijs correctis Sixti V. & Clementis VIII. *Iansen.*

Ad confirmationem dicunt aliqui ex hoc loco non colligi, Deum odisse Esau ante visionem cuiusquam peccati, etiam originalis, sed solum odisse eum ante visionem peccati actualis, quia non dixit Paulus antequam quidquã boni, aut mali cõtraxissent, sed antequam quidquam boni, aut mali egissent; cęterum quia peccatum originale non fuit de facto causa odij reprobationis in Esau, vt dicemus dubio sequenti. Ideò aliter respondetur verba D. Pauli non esse intelligenda de odio positiuo, sed de negatiuo, & de exclusione à gloria per negationẽ efficacẽ ad illam, vel esse intelligendum D. Paulum de cõparatiua reprobatione ad prædestinationem, cuius nullum diximus supra dari causam præter diuinam voluntatem.

Sed objicies, Paulus eodem loco dicit, Deum nemini facere iniuriam, eò quod ex eadem massa quædam vasa in honorem, quędam in cõtumeliam fecerit, sed ista verba significant positiuam ordinationem in contumeliam, ergo non debent intelligi de reprobatione negatiua, seu de non prædestinatione.

Respondetur negando minorem, quia illa verba significãt solam ordinationem negationis in honorẽ, atque ita sunt intelligenda negatiuè, vt sit sensus, Deum non fecisse quædam vasa in eius honorem, in quem fecit alia; vel permissiuè, vt sit sensus, fecit vasa, quæ permisit fore contumeliam suis culpis.

15 Secundò arguitur, ex sanctis Patribus, primò, ex August. epistola, 105. & in Enchiridio, c.98. & lib. 1. ad Simplicianum, quæst. 2. vbi ita ait: *Si demerita Esau fuerunt causa reprobationis illius, eodem modo merita Iacob fuissent causa prædestinationis ipsius*, & tractatu 26. in Ioannem: *Quare hunc trahat, & illum non trahat noli iudicare, si non vis errare.* *D. Aug.*

Confirmatur, ex D. Chrisost. homilia 16. in Paulum, vbi loquens de electione Iacob, & reiectione Esau, ait: *Non fuisse electum hunc, quia bonus, nec reiectum illum, quia malus, sed in Dei voluntatem totum esse refundendum, cum qua depugnare nullus audet.* *D. Chri.*

Confirmatur secundò, ex D. Anselmo ad Rom. 9. in illa verba: *Nõ ex operibus, sed ex vocante*, vbi ait: *Nam si futura bona opera huius, vel mala illius, quæ Deus vtique præsciebat, velit Apostolus intelligi, nequaquam diceret non ex operibus sed diceret ex futuris operibus*, & infra in illa verba: *Quid adhuc quæritur*, &c. ita ait: *Cur autem hunc potius, quam illum liberet, aut non liberet, scrutetur, qui potest iudiciorum eius tam magnum profundum, sed caueat præcipitium*, quæ verba desumpsit Anselmus, ex D. Aug. epistola 105. *D. Anselmus.* *D. Aug.*

Confirmatur Tertiò, ex D. Thom. in hoc art. ad 3. dicente, quare Deus eos elegerit, & illos reprobauerit, non habet rationem, nisi diuinam voluntatem.

Respõdetur, his omnibus testimonijs eodem modo esse intelligenda de reprobatione negatiua, aut de reprobatione comparatiua ad prædestinationem, quia, vt diximus, nulla datur causa præter diuinam voluntatem, quare ex omnibus hominibus æqualiter indignis, isti potiùs relinquantur, seu non eligantur, quam illi, aut è contra.

Arguitur tertiò ratione, non datur ex parte reprobi causa primi effectus suæ reprobationis, ergo; probatur antecedens, quia non datur causa primæ permissionis peccandi, vt supra vidimus, sed prima permissio est effectus reprobationis, sicut prima vocatio prædestinationis.

Confirmatur primò, quia si datur causa reprobationis ex parte adultorum, ergo iam in eorum potestate situm est, quod reprobentur, vel non reprobentur, ergo

ergo etiam quod prædestinentur quod videtur absurdum: Prima consequentia est euidens,& secundà probatur,quia nõ est dare medium.

Confirmatur secundò, quia Deus est supremus Dominus creaturarum, ergo sine alicuius iniuria potest de illis disponere pro sua voluntate, ergo potest homines,nulla præcedente causa,à gloria excludere sine aliqua iniustitia, quod nihil iustius quam quod creatura seruiat voluntati Creatoris.

Respondetur negando antecedens,& ad probationem nego minorem, vt ostẽdemus dubio sequenti.

Ad primam confirmationem multa dicit Vazquez loco citato, cap. 9. num. 52.& in sequentibus, sed consequenter ad ea,quæ suprà diximus, dico breuiter, in potestate reprobi fuisse non solum, quod non reprobaretur positiuè, sed etiam quod prædestinaretur, non quidẽ prædestinatione eiusdem rationis cum ea,quæ modo est ante merita,sed alio genere prædestinationis post merita, & post finalem perseuerantiam,cuius prædestinationis nec prima gratia,nec merita essent effectus, sed sola glorificatio;& iuxtà hanc doctrinam potest intelligi illud quod communiter tribuitur Augustino,si non est prędestinatus, fac vt prędestineris.

Vazquez *D. Aug.*

Ad secundam confirmationem dicendum est,quod licèt verum sit Deum id potuisse ante quam ordinaret homines ad gloriam per actum,quo voluit saluare omnes, tamen post illam ordinationem nõ potest homines excludere à gloria sine propria culpa,quia talis exclusio habet rationem pœnæ, vt suprà dubio 1. explicuimus.

DVBIVM .VII.

Vtrùm peccatum originale sit causa reprobationis adultorum?

16 DVOBVS modis potest considerari peccatum originale.Primò,vt fuit in Adamo, in quo omnes homines continebantur, vt in capite & in quo ipso peccante omnes peccauerunt, & incurrerũt debitum contrahendi maculam illius peccati in suis proprijs personis, secundo modo vt iam co[...] actum in vnoquoque homine per generationem naturalem;vtroque modo procedit dubium.

Conclusio est negatiua,& communis, cuius ratio à priori est, quod adhuc viso peccato originali etiam vt contracto in singulis hominibus habuit voluntatem Deus saluandi omnes, vt dicemus dubio sequenti,ergo implicat quod simul pro eodem signo habeat voluntatem efficacem damnandi aliquos propter idẽ peccatum;patet consequentia,quia volũtas saluandi nõ obstante peccato originali, & voluntas damnandi propter peccatũ originale pugnant pro eodem signo.

Confirmatur à posteriori,de fide est, peccatum originale remitti per baptismum,vt definitur in Tridentino, Sessione 5.decreto de peccato originali,Canone vltimo,ergo saltem in reprobis baptizatis non potest peccatum originale esse causa reprobationis; patet consequentia,quia Deus nõ punit peccatum semèl remissum,& idem argumentum potest fieri de reprobis circuncisis ante Christi aduẽtum, & de alijs quibus per remediũ legis naturæ remisisset Deus peccatum originale.

Concil. Trident.

Tribus modis solet responderi huic argumento. Primò,quod licèt per baptismum remittatur peccatũ originale quo ad culpam,non tamen remittitur quo ad pœnam,siquidem in baptizatis manet fomes,infirmitas, mors, & alia, quæ sunt pœna peccati originalis.

Sed hęc solutio sine fidei periculo sustineri non potest, nam de fide est per baptismum liberari hominem ab omni pœna sibi debita pro peccatis antea commissis etiam actualibus,vt definit Concilium Florentinum in decreto Eugenij, vbi propter hoc negat esse in baptizatis imponenda opera satisfactoria pro peccatis ante baptismum commissis,& Cõcilium Tridentinum, Sessione,6.c.14. & Sessione 14.c.8.vbi hoc ponit discrimen inter baptismum & pœnitentiam; quod in baptismo remittitur semper omnis pœna temporalis debita peccato; nõ verò in pœnitentia & iuxta hanc doctrinam solent explicari illa duo testimonia Pauli

Concil. Florent. *Concil. Trident.*

Ad Heb. 6. Pauli difficilima, 1.ad Hebræos. 6. *Impossibile est qui semel sunt illuminati, & prolapsi sunt, iterum renouari ad pœnitẽtiam*, qui locus intelligendus est de renouatione illa, quæ est in baptismo per condonationem peccatorum absque satisfactione.

Ad Heb. 10. Secundum est ad Hebræos. 10. voluntariè peccantibus nobis post acceptam notitiam veritatis iam non relinquitur pro peccatis hostia, hoc est, hostia quæ sine satisfactione aliqua peccatorum remissionem impetret: quare merito Concilium Tridentinum, Sessione 5. decreto de peccato originali, Canone vltimo, inquit, in baptizatis nihil prorsus manere, quod eos ab ingressu cœli remoretur, remittitur ergo per baptismum non sola culpa, sed etiam pœna æterna damni, & sensus; imò etiam pœna, quæcumque temporalis; de fomite verò & alijs dicemus infrà non esse pœnam peccati. Concil. Trid.

17 Secunda solutio est, decretum damnãdi propter peccatum originale fuisse in Deo priùs ordine rationis, quam decretũ remittendi illud per Sacramenta, & ita per reprobationem non puniri aliquid priùs remissum.

Sed contra hanc solutionem obstat, quod vel per decretum posterius remittendi retractat Deus decretũ, quod priùs habuerat puniendi, vel perseuerat in illo, nec est dare medium, sed neutrum dici potest, ergo probatur minor, & quidem non posse illud retractare constat, quia aliàs Deus esset mutabilis in suis decretis efficacibus, quod autem non perseueret illud primum decretum, probatur, tùm, quia pugnat cum secundo decreto remittendi, seu non puniendi illud pecatum in eis, qui baptizantur, quod etiam est decretum efficax, & absolutum: tùm secundò, quia adhuc manet argumentum suprà factum in sua vi, scilicet, quod Deus habeat voluntatem absolutam, & efficacem puniendi peccatum à se remissum.

Dices, mutari primum decretum non quidem quantum ad substantiam actus, sed solum quantum ad respectum pœnæ, quem dicit ad peccatum originale, qui respectus cum sit rationis, & extrinsecus, eius variatio non arguit mutationem in Deo.

Sed contra, quia variatio huius respectus rationis arguit variationem in proposito, & decreto libero Dei, ergo si semel decreuit liberè damnare Antichristum propter peccatum originale, non potest sine animi inconstantia illud peccatum remittere, & non velle propter illud damnare: probatur antecedens, quia iste respectus non potest variari nisi variato subiecto, quod est ipsa eminentia & infinitas diuini actus.

Confirmatur, quia licèt ex variatione propositi non possit colligi per locum ab intrinseco mutabilitas physica Dei, sed solum mutabilitas quasi moralis, benè tamen colligitur per locum extrinsecum, quia illa variatio infert animi inconstantiam, & imprudentiam, & consequẽter, quod talis voluntas non est omnino perfecta nec infinita; ex quo rursus concluderetur non esse immutabilem physicè, vt aduertit Suarez, disp. 30. metaph. Sectione. 9. num. 8. & sequentibus. Suarez.

Dices sine vlla mutatione, aut imperfectione intelligi, quod peccator sit damnatus à Deo secundum præsentem iustitiam, & quod sequuta pœna nõ sit damnatus, propter solam variationem respectus rationis, quem dicit diuina voluntas ad peccatum sine aliqua variatione ipsius actus voluntatis quantum ad substantiam.

Sed contra, quia damnatio secundum præsentem iustitiam non est aliquod decretum Dei efficax, sed solum est actus inefficax, & conditionatus, cuius respectus variari potest mutatione alterius extremi, scilicet, peccatoris contriti, & ita est dispar ratio, quia in casu, de quo loquimur; peccatum originale se habet semper eodem modo, & ita si respectus ad illud variatur, debet variari à fortiori ipsa entitas diuini actus.

Tertia solutio est, quod quamuis peccatum originale contractum improprijs personis reproborum, non sit causa damnationis eorum, benè tamen vt commissum à primò parente, antequam videretur contractum in posteris, sed quamuis Vazquez hic dispu. 95. cap. 1. num. 15. & cap. 4. num. 17. hunc modum dicendi probabilem iudicet; mihi videtur difficilis propter easdem rationes conclusionis, quia scilicet, viso peccato primi parentis, vt ab illo commisso, habuit Deus voluntatem saluandi omnes quotquot in eo 18 Vazquez.

in eo peccauerunt, & quia illud Adami peccatum fuit illi omnino remissum per sequentem contritionem, quantum ad culpam & pœnam æternam, ergo etiam vt sic non potuit esse causa damnationis posterorum.

Dices, fuisse illi remissum quatenus erat peccatum personale nõ vero quatenus erat peccatum capitis, atque ita mansisse in tota posteritate debitum carẽdi gratia propter illud, ratione cuius potuit debite esse causa damnationis in reprobis.

Sed contrà, quia illud debitum, quod mansit non habet rationem culpæ, ergo non potuit esse causa reprobationis per modum meriti: probatur antecedens, quia non est culpa ipsius Adami, cum fuerit illi iam omnino remissa, nec est culpa posterorum, quia est debitum incurrendi culpam, non tamen culpa ipsa, quę incurritur, nec alia distincta; alias in nulla sententia posset verificari Virginem sanctissimam caruisse omni culpa, siquidem nulla sententia probabilis affirmat caruisse omnino debito incurrendi pecca tum originale.

Dices illud debitum non fuisse causam reprobationis, quia non est culpa, sed pœna, sed causam reprobationis fuisse ipsum Adami peccatum, nondum peccatum ad huiusmodi pœnam remissum.

Sed contra, quia hoc debitum non habet rationem pœnæ respectu ipsius Adami, nec respectu posterorum, ergo non habet rationem pœnæ; quod non respectu Adami constat, alias dicendum esset Adamum existentem iam in cœlo, perire quotidie damnatione reproborum, quod est absurdum: quod non sit propriè pœna respectu posterorum, probatur; quia inflictio pœnæ propriè dictæ supponit existentiã personæ, cui infligitur, sed illud debitum carendi gratia sequutum in posteris Adæ ex peccato illius, incurritur antecedenter ad visionem existentiæ ipsorum posterorum, siquidẽ in præsenti loquimur de peccato Adami viso à Deo, vt præcisè commisso à primo parente, priùs quam videantur posteri in se ipsis, ergo non potuit debitum hoc habere rationem pœnæ propriæ dictæ respectu ipsorum.

19 Oppositam sententiam docuit D. Thom. quæst. 6. de veritate, artic. 2. ad 9. & in epistola ad Romanos, cap. 9. lectio. 4. & 5. & D. August. epistolola 105. & in Enchiridio. c. 38. & aliis locis D. Anselmus, cap. 9. epistola ad Roman. expressius eam docet Philiar. 9. de prædestinatione, cap. 13. & 14. vbi dicit causam reprobationis propriè dictam, & damnationis ad pœnam damni, esse solum peccatum originale; causam vero damnationis ad pœnam sensus esse peccata actualia.

D. Tho. *D. Aug.* *D. Anselmus.* *Philiar.*

Arguitur primò, pro hac sententia reprobatio fuit facta post visionem peccati originalis, vt docet communis sententia, ergo peccatum originale fuit causa illius.

Respondetur negando consequentiam: quia adhuc viso peccato habuit Deus voluntatem saluandi omnes, & remittendi illud efficaciter multis, etiam ex illis qui postea reprobati sunt, cum qua voluntatẽ non potest compati voluntas puniendi propter illud peccatum.

Sed objicies, nõ implicat quod peccatum mortale iam per pœnitentiam quo ad culpam, & pœnam æternam remissum puniatur nihilominus in inferno pœna æterna, ergo etiam peccatum originale remissum potest esse causa reprobationis, & punitionis æternæ; probatur antecedens, quia si ante ad impletionem pœnitentiæ impositæ à confessore, pro satisfactione pœnæ temporalis debitæ pro peccato mortali, iam per absolutionem quo ad culpam, & pœnam æternam remisso committat pœnitens aliud peccatum mortale, & in eo moriatur, nõ solum punitur in inferno pœna pro illo vltimo peccato, sed pro priori etiam, de quo fuerat iam absolutus, vt docet communis sententia, quia pœna illa temporalis debita pro eo nondum soluta commutatur in pœnam æternam.

Respondetur concesso antecedenti, nego consequentiam, & ratio discriminis est ex diuerso modo remissionis peccatorum, quę fit per baptismum, & pœnitentiam; nàm ex vi absolutionis pœnitẽtialis non remittitur tota pœna temporalis, nisi quando contritio est adeò perfecta, & æquiualens, vt vltra eam non requiratur alia satisfactio atque ita illa pars pœnæ temporalis quæ superest soluenda, quando contritio deficit ab illa æqualitate, potest per accidens commutari

tari in pœnam æternam, vt in casu argumenti: per baptismum verò semper remittitur omnis pœna, etiam temporalis, vt suprà vidimus ex Concilio Tridentino, & sic peccatum originale semel per baptismum remissum nō potest nec per se, nec per accidens puniri pœna æterna.

Sed objicies remisso peccato originali quātum ad culpam, & pœnam ęternam, manet necessitas moriendi, ignorantia, & alia huiusmodi, quæ sunt pœna huius peccati, ergo falsò dicitur per baptismū remitti originale etiam quantum ad pœnam temporalem.

Respondetur, nos loqui de pœna per se debita peccato originali, pro quo fieri debeat satisfactio aliqua temporalis, vel in hac vita, vel in futura, qualis non est mors, nec cæteri defectus naturæ humanæ, nec isti defectus sunt propriè pœna peccati originalis, quia non sunt causati ab illo per se, sed per accidens, tanquam remouens prohibens, vt docet D. Tho. 1.2.q.85.art.5. & in 3.dist.16.q. vnica, art.1.& q.de malo. *D. Tho.*

Arguitur secundò, Deus in pœnam peccati originalis negat reprobis auxilia efficatia finaliter, cum quibus de facto saluarentur, ergo peccatum originale fuit causa reprobationis ipsorum.

Suarez. Suarez libro 5.de reprobatione, c.5. num.9.& 10. quamuis constanter asserat peccatum originale non esse causam exclusionis à gloria fatetur tamen peccatum originale etiam remissum quo ad culpam, & pœnam vltimam, fuisse causam exclusionis à gatia efficaci etiā finali, qua data homo resurgeret à peccato, & saluaretur: qui ait, quod licèt peccatū originale fuerit remissum in aliquibus quantum ad culpam, & pœnam æternā, non tamen quantum ad istam carentiam auxiliorum, quia est pœna huius vitæ, sicut debitum moriendi, & alia de quibus suprà.

Sed certè quantum attinet ad secundam permissionem peccandi actualiter, posset dici fuisse volitam à Deo in pœnam peccati originalis, vt ab Adamo cōmissi quod tamen negabimus disputatione sequenti; tamen permissio permanendi in peccato vsque ad mortem, quod nihil aliud est quam negatio auxilij efficacis, quo dato homo nō resurgeret à peccato, & saluaretur, nō est in pœnam peccati iam remissi, sed in pœnam eiusdemmet peccati actualis nondum retractati, vnde nego antecedens argumenti.

Arguitur tertiò, si Adam nō peccaret, nullus esset reprobus futurus, ergo peccatum originale commissum ab Adamo fuit causa reprobationis; probatur antecedens, ex D. Gregorio, 4. moraliū relato à D. Tho. 1.p.q.100.art.1.& 2. dicente, si primum Parentem nulla peccati putredo conciperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret. *D. Greg. D. Tho.*

Respondetur nego antecedens, quia filij, qui nascerentur ex Adamo, non nascerentur confirmati in gratia, vt docet D. Thom. loco citato, & ita possent peccare, & propter peccata reprobari; & ad probationem dico, quod D. Thom. D. Gregorius ita intelligendi sunt, quod Adamo non peccante non generaret ex se filios gehennæ, hoc est, filios maculatos peccato originali.

Secundò, respondetur admisso antecedenti; negando consequētiam, quia solum colligitur peccatum originale primi Parentis fuisse radicem peccatorum actualium, quæ à posteris committuntur, & propter quæ Deus quosdam reprobauit, ex quo solum conuincitur peccatum originale fuisse occasionem remotam reprobationis, hoc est, non per se, sed per accidens, & remouens prohibēs, scilicet iustitiam originalem, ratione cuius ad Dei prouidentiam pertinet prohibere ne homines illius status actualiter peccarent, vt notat D. Tho. loco citato. *D. Tho.*

DVBIVM VIII.

Vtrùm peccatum actuale visum ante mortem sit causa reprobationis?



ONCLVSIO est negatiua, & probatur quia durante tota vita peccatoris perseuerat Deus in voluntate saluandi illum, ergo propter nullum peccatum valet eum reprobare, 20

bare, quandiu præcognoscitur viuens, cõsequentia patet, quia illæ duæ voluntates mutuò sibi pugnant, vt dictum est; & antecedens probatur, quia viso quocunque peccato ante visionem mortis ipsius peccatoris adhuc vult Deus dare illi; & de facto dat, auxilia sufficientia, quibus posset cõuerti, & saluari; ergo vult salutem eius; patet consequentia, quia voluntas dandi media supponit voluntatem dãdi finem, & antecedens probatur, quia quicunq; peccator, qui diu viuit, tenetur cõuerti, aliàs non peccaret perseuerando in suo peccato; ergo habet auxilium, quo possit conuerti, quia pręceptum nõ obligat ad impossibile.

Ambros. Catheri. Ista conclusio est contra Ambrosium Catherinum libro de prædestinatione, c.18. dicẽtem, esse quosdam eximios peccatores quorum adeò grauis est malitia, vt reprobati sint à Deo ante visionem finalis impœnitentiæ.

Arguitur primò, pro hac sentẽtia mors temporalis in aliquibus est effectus reprobationis, sicut in alijs est effectus pędestinationis. iuxtà illud: *Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius*, ergo saltèm isti erant reprobi ante visionem mortis, consequentia patet, quia causa est prior effectu; & antecedens probatur, quia sæpè punit Deus aliquos peccatores morte improuisa in pœnam suorũ peccatorũ.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem quod mors pręmatura, aut improuisa peccatoris non est volita à Deo ex intentione damnandi, & excludendi eum à gloria; non enim accelerat Deus mortem illius eo fine, vt non conuertatur, nec saluetur si amplius viuat: quod erat necessarium, vt talis mors esset effectus reprobationis, sed solũ accelerat eã ex intentione puniendi tẽporali pœna, & in hoc distinguitur à præmatura morte iusti, quod hæc volita est à Deo ex intentione glorificandi, & eo fine nisi amplius viuat peccet, & damnetur.

Et si objicias, mortem illã peccatoris esse medium ad dãnationem; ergo velle illam est velle mediũ damnationis, ergo talis volitio est ex intentione damnãdi; vtraque consequentia videtur certa, & antecedens probatur, quia ex tali morte sequitur infallibiliter damnatio,

Respondetur negando antecedens, & ad probationem quod damnatio non sequitur ex morte temporali reprobi per se, & ex natura rei, aut ex ordinatione diuina, sed per accidẽs ratione status peccati, in quo homo moritur.

Arguitur secundò, Deus prohibet orare pro aliquibus peccatoribus adhuc viuẽtibus, ergo saltem illi sunt reprobi antè pręuisionẽ mortis, probatur antecedens, quia Ieremiæ dicitur *Noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudẽ, nec orationem, nec obsistas mihi, quia nõ exaudiã te.* *Ierem.*

Et confirmatur, ex illo 1. Ioannis. 5. *Est peccatum ad mortem non pro illo dico vt roget quis.* *1. Ioa.*

Respondetur negando antecedens, iuxta sententiam Pauli 1. ad Corinthios 2. *Orandum est pro salute omnium cum Deus velit saluare omnes*, & ad probationem dico verba illa esse vno ex duobus modis intelligenda. Primò, de oratione, & salute, & incolumitate temporali, nõ verò de oratione pro salute æterna, non enim Deus prohibuit Prophetæ orare pro conuersione, & pœnitentia populi, sed pro libertate, à desolatione, & captiuitate. *1. Ad rinth.*

Secundò, in hoc sensu: *Noli orare pro istis* Ex tuo proprio motiuo, nisi rogatus sis abeis propositum pœnitendi habentibus.

Ad confirmationem; verbis illis non significari esse aliquod peccatum, cui venia impetrari non possit in hac vita per orationes, sed significari peccatum, quod durat vsque ad finem vitæ nunquã deleri, nec orandum esse pro illius remissione, vt interpretatur August. de correctione, & gratia, cap. 12. quia cum huiusmodi peccatum sit causa reprobationis, nullus exauditur pro illius remissiõne, aut ita intelligitur, quod sint aliqua adeò grauia, & remissione difficilia, vt pro illis non debet rogare quis, hoc est, quicũque iustus, sed qui fuerit in sanctitate insignis, vt explicat Hugo Cardinalis. *D. A* *Hugo Card.*

Arguitur 3, derelictio in peccato vsq; ad mortem est effectus reprobationis, vt docet D. Thom. in hoc art. ergo reprobatio est ante mortem præuisam: patet cõsequẽtia quia si effectus reprobationis est ante mortẽ, ipsa etiã reprobatio erit prior cum causa præcedat effectum.

Confirmatur primò, quia Deus denegat auxilia sufficientia multis, durante vita in pœnam peccatorũ, ergo reprobauit eos

uit eos ante mortem: consequentia patet ex ratione adducta pro conclusione: & antecedens probatur, quia Deus excęcat, & indurat aliquos propter peccata præcedentia, vt patet de Pharaone, sed huiusmodi induratio, & excęcatio non consistit in sola negatione auxilij efficacis, cum hoc auferatur omnibus qui peccant, & tamen non omnes dicuntur indurati, & excæcati, ergo consistit in negatione auxilij sufficientis: vnde Ioannis 12. dicitur: *Propterea non poterant credere, quia dixit Isaias excæcauit oculos eorum, &c.* vbi negando potentiam ad fidem, negatur auxilium sufficiens,

Ioan. 12

D. Aug. Confirmatur secundò, ex Aug. de correctione, & gratia, c. 17. vbi loquẽs de auxilio, quod Adamus habuit ad perseuerãdum, affirmat illud deesse aliquibus in pœnã peccati, constat autẽ auxilium illud, quod habuit Adamus ad perseuerandũ, fuisse solũ sufficiens: & propositione 62. in epistola ad Rom. loquens de induratione Pharaonis, inquit: *Non fuisse imputatum illi, quod tunc non obediret quia obdurato corde obedire nõ poterat; sed quia propter peccata præcedentia dignum se fecerat, cui cor obduraretur*, ergo in sentẽtia Aug. Pharaoni defecit auxiliũ sufficiens, quo posset obedire, quamuis non propter hoc excusetur eius inobedientia, siquidem sua culpa propter peccata antecedentia fuit obduratus, & caruit auxilio sufficienti ad obediendum.

Respondetur negando antecedens, si intelligatur de reprobatione positiua, de qua loquimur, quia hæc nullum habet effectum in hac vita, vt dicemus disput. sequenti.

Ad primam confirmationem nego antecedens, quia potiùs dat Deus omnibus, etiam magnis peccatoribus auxilia sufficientia, vt patet ex illo Matthęi, 11. *Venite ad me omnes qui laboratis, & onerati estis, & ego reficiam vos*, vbi onerati dicuntur, qui grauati sunt multitudine, & grauitate peccatorum, & ad probationem dico excæcatos, & induratos, dici tales per subtractationẽ auxilij efficacis, & sufficientis, non quidem illius quod est simpliciter necessarium, vt possint conuerti, sed alterius specialioris intra limites auxilij sufficientis quo facilius possent conuerti.

Math. 11

Ad secundam confirmationem & primum illius testimonium dico D. Aug. non loqui de auxilio sufficienti ad pœnitendum, nec ad bene operandum singula opera, sed de auxilio sufficienti ad perseuerandum in gratia semel accepta, & non de quocunque sufficienti, sed de proximo, quo certum est, carere peccatores in peccato existentes, qui quandiu sunt in statu peccati non possunt proximè perseuerare in gratia, cum talis perseuerantia supponat iustificationem quã uis dici posset habere etiam hoc auxiliũ ad perseuerãdũ quasi in radice in auxilio sufficienti quod habet ad pœnitendum.

Ad secundum testimonium D. Aug. dico non velle Pharaonem caruisse auxilio sufficienti, quo posset obedire, aut eius inobedientiam non fuisse in se propriè, & formaliter peccatum, sed solum velle indurationem illam non fuisse ei imputatam tanquam pœnam propter inobedientiam contra preceptum dimittendi populum, quæ potiùs inobedientia fuit effectus indurationis, atq; ita sensus Aug. est illam pœnam, & indurationem fuisse imputatam Pharaoni propter peccata præcedentia idolatriæ, aut captiuitatis iniustæ, vnde falso putat Vazquez hic disput. 97. c. 6. propter hæc testimonia D. August. docuisse aliquos carere auxilio sufficienti propter peccata præcedentia. Vazquez

---

DVBIVM VLTIMVM.

Quod peccatum sit causa reprobationis?



CONCLVSIO peccatum illud finale, in quo homo moritur est causa reprobationis, siue illud sit originale, siue actuale mortale, siue vnũ, siue plura. Hæc videtur D. Tho. opusculo de prædestinatione, art. 2. quando dicit: reprobationem esse præscientiam malitiæ non finiendæ, eam docent fere omnes auctores relati supra dubio 6. eamque esse D. Aug. probat Vazquez, hic disp. 95. cap. 5. num. 22. 22 D. Tho. D. Aug. Vazquez

Ratio autem conclusionis est, quia ex parte

parte reprobi datur causa suæ reprobationis, scilicet, peccatum, vt ostensum est dubio 6. sed hæc causa non est originale peccatum, vt commissum ab Adamo, aut præcisè cõtractum ab vno quoque; nec peccatum actuale præcedens mortem, vt vidimus suprà; ergo est peccatum finale, quod morte consummatum est; patet consequentia, à sufficiẽti partium enumeratione; sed quid de pueris sine baptismo ante vsum rationis decedentibus?

Respondetur, peccatum originale esse causam suæ reprobationis, & ratio est, quia ex parte eorum non est assignabile aliud, quod possit esse causa.

Quæres secundò, an talis causa fuerit originale peccatum; vt præcisè commissum ab Adamo?

Respondetur negatiuè, sed vt contractum in proprijs personis. Et ratio est, quia stante visione peccati originalis, vt commisso à primo Parente habuit Deus in eodem signo voluntatem saluãdi omnes, qui in illo peccauerunt, ergo non potuit pro eodem signo habere voluntatem damnandi aliquos: patet consequentia, ex incompossibilitate harum voluntatum: & antecedens probatur, quia præuiso peccato Adami decreuit Deus Incarnationem Christi, & eius mortem, vt remedium sufficiens ad salutem omnium, ergo habuit voluntatem saluandi omnes cum voluntas circa media supponat voluntatem circa finem.

23 Vazquez. Oppositam sentẽtiam tenet Vazquez loco citato vbi facta distinctione inter paruulos, qui cũ originali decedunt, inquit, quosdam esse qui negligentia parentum moriuntur sine baptismo, quosdam vero qui nulla humana diligentia potuerunt baptismum suscipere, vt sunt qui in vteris maternis moriuntur, aut qui nati sunt vbi nulla aqua inueniri potuit, ex quibus docet iste auctor pueros primi ordinis nõ fuisse à Deo reprobatos propter peccatum primi Parentis, sed propter proprium peccatum originale ab ipsis cõtractum; pueros vero posterioris ordinis fuisse reprobos propter peccatum primi Parentis, prius quam Deus videret illud in suis proprijs personis cõtraxisse.

Fundamẽtum est, Deus eo ipso quod vidit peccatum Adami cessauit à voluntate saluandi eos pueros, ergo habuit voluntatem damnandi eos; cõsequentia est certa, quia aliquam voluntatem debuit Deus habere erga illos pro illo signo; & antecedens probatur, quia nullum remedium præparauit illis ad salutem re ipsa applicandum in tempore, ergo non habuit voluntatem saluandi eos; patet consequentia, quia huiusmodi volũtas colligitur à posteriori ex præparatione mediorum sufficientium ad salutem.

Verum hæc sententia displicet maximè, quia iuxta eam dicendum esset Christum non venisse propter salutem illorum, nec sua morte pro illis satisfecisse etiam quantum ad sufficientiam, quod præter quam quod derogat dignitati Christi, est contra expressa testimonia sacræ Scripturæ, 1. ad Timotheum 2. *Qui dedit semetipsum in remedium & redemptionem pro omnibus mortuis*, & ad Rom. 5. & 2. Corinthiorũ 5. & 1. Ioannis 2. vbi dicitur: *Christum esse vniuersalem omnium Redemptorem*; vt autem Christus dicatur Redemptor, & mediator pro omnibus, non satis est, sustinuisse mortem quæ de se esset sufficiens ad omnium salutem, nam etiam illius mors erat sufficiens de se ad salutem demonũ, quorum tamen nõ fuit Redemptor, nec mediator, ergo necessarium fuit vt obtulerit de facto mortem suam Patri pro salute singulorum, saltem quo ad sufficientiam, & quo ad aliquod salutis remedium: tùm etiam quia ex opposita sententia sequitur satisfactionem Christi non fuisse abundantem æquè quo ad personas, ac fuit peccatum Adami, nec Christũ redimisse à potestate diaboli vniuersum genus humanum: quę sunt absurda. 1.ad Timoth. 2. Ad Rom. 5. 2.ad Corinth. 5. 1.Ioan. 2.

Quare ad fundamentũ oppositæ sententiæ respondetur negando antecedẽs, & ad probationem, quod Deus propter merita Christi præparauit aliquam gratiam illis paruulis, qua, si parentes benè vterentur, possent baptizari & saluari: quod ita explico, nam vel mors, quæ accidit infantibus in vteris maternis, prouenit ex aliqua actione libera ipsorum parentum, vel ex sola naturali debilitate, & infirmitate, quam mater non potuit naturaliter euitare: si primum, prouidet Deus infanti, inspirando matri nè faciat, aut omittat illud opus liberum, ex cuius exercitatione, vel omissione sequitur mors infantis, saltem per accidens: si se-

cundum, dico similiter Deum prouidisse infanti per sanctas inspirationes, quibus, si parentes bene vterentur, impetrarent natiuitatem infantis, & baptismum.

Quæres tertiò, an peccatum originale vt præcisè contractum ab istis fuerit causa reprobationis eorum?

Respondetur negatiuè, quia adhuc post visionem illius, vt præcisè contracti, habuit Deus volũtatem saluãdi eos, quandiù durauit vita eorum, & præparauit eis media sufficientia ad salutem, vt dictum est: sed causa reprobationis istorum est peccatum ipsum originale contractum: & perseuerans vsque ad mortẽ.

DISPVTATIO VLTIMA.

De effectibus reprobationis.

24 QVOBVS modis potest aliquid esse effectus reprobationis; primò modo secundum suam entitatem, & substantiam; & est illud quod habet esse in rerum natura à reprobatione, vt à causa efficienti ad æquatè: ita vt secluſa illa reprobatione illud non esset de facto futurum. Secundo modo secundum extrinsecam ordinationem; & est illud quod quamuis in sua entitate non causetur in rerum natura à reprobatione, vt à causa efficienti sui, sed ab alia prouidentia diuina; postquam tamen futurum est, ex vi talis prouidentiæ assumitur à reprobatione; & ordinatur in finem ipsum reprobationis. Ex quibus vt aliquid sit effectus reprobationis primò modo requiruntur duæ conditiones. Prima est, quod sit causatum à Deo in homine ex intentione damnandi illum. Secunda, quod re ipsa conferat ad executionem talis damnationis. Vt autem sit effectus reprobationis, secundo modo, satis est quod ad executionem talis damnationis conferat, & quod ex intentione dãnandi ordinetur ad talem executionem, quod ex vi alterius prouidentiæ ex alio motiuo futurum est.

Secundò suppono, vt certum peccatum non esse effectum reprobationis, sicut nec est effectus Dei, vt definiunt Concilium Tridentinum, Sessione 6, Canone 6. & latè ostenditur 1.2.q.79. art. 1. & idem dicendum est de perseuerantia, quæ cum sit intrinsece mala non potest esse à Deo volita, nec causata quare ad tria capita reduci possunt ea, de quibus solet esse controuersia inter Catholicos, an sint effectus reprobationis. Primum, est permissio peccandi, ad quod redducũtur omnes occasiones, quæ alliciunt homines ad peccandum. Secundum est derelictio in peccato commisso, seu permissio permanendi in eo vsque ad finem vitæ, ad quod redducuntur excæcatio, & obduratio. Tertium est pœna æterna, siue solius damni siue etiam sensus, qua reprobi post hanc vitam puniuntur.

Concil. Trid. — D.Thom.

DVBIVM .I.

Vtrum permissio peccati sit effectus reprobationis positiua?



VO interueniunt in permissione: vnum est positiuum, scilicet, concursus Dei ad actum peccati cum libero arbitrio hominis, & alterum negatiuum, scilicet, carentia auxilij efficacis, quo posito peccatum nõ foret, non est sermo de concursu Dei, quia iste est effectus prouidentiæ generalis qua Deus, vt prima causa est paratus concurrere cum omni causa iuxtà exigẽtiam suæ naturæ, sed solum est dubium de permissione peccadi, vt præcise dicit negationẽ auxilij efficacis. Nec est difficultas de permissione peccati originalis, quia cũ præcedat prædestinationem, & reprobationem, vt supponimus ex D. Augustino, & D.Tho. certum est illius permissionem non fuisse reprobationis effectum, sed dubium procedit de permissione peccati actualis. 25

Conclusio. Permissio peccati etiam finalis, secundum suam substantiam, aut entitatem non est effectus reprobationis positiuus. Hæc est eorum, qui dicunt peccatum finale esse causam reprobationis. Ratio est, quod voluntas permittendi peccatum non est ex intentione damnandi, & reprobandi, ergo non est effectus

ctus reprobationis secũdum substãtiam, consequentia patet, ex defectu primæ cõditionis; & antecedẽs probatur, quia volitio permittendi quodcumque peccatum reprobi antecedit reprobationem, seu voluntatem excludendi à gloria, ergo non procedit ex intentione reprobandi, ac per consequens non est effectus reprobationis; consequentia patet, quia effectus non præsupponitur ad suam causam, & antecedẽs probatur, quia reprobatio est post visionem peccati etiam finalis, & consequenter post visionem permissionis.

Et si quæras quem finẽ intendat Deus in permissione peccati? Respondetur intendere plura, ex quibus potest integrari vnus adæquatus finis. Nam primo intendit suam dispositionem liberi arbitrij creati. Secũdò vt homo fragilitatem suam agnoscat. Tertiò, vt prædestinati agnoscant liberalitatem Dei erga eos. Quartò vt manifestetur Dei bonitas, & sapientia, eliciendo maxima bona ex peccatis, scilicet, Incarnationem, & Redemptionem Christi, laureolam martyrij, & alia huiusmodi.

Oppositam sententiam docent auctores qui nullam ponunt causam reprobationis, quos supra retulimus dub. 2. & 6. disput. 1. Pro qua arguitur primò, ex D. Thom. in hoc artic. dicente, reprobationem includere voluntatem permittendi peccatum, & inferendi pœnam, sicut prædestinatio includit voluntatẽ dandi gloriam, & gratiam.

Respondetur D. Thom. non loqui de inclusione intrinseca, & essentiali, quasi voluntas permittendi pertineat ad reprobationem, tanquam pars essentialis illius, sed loquitur de inclusione extrinseca rei, quæ quamuis non sit pars essentialis reprobationis, requiritur tamen necessariò ad illam, tanquam quid à fortiori præsuppositũ, & quod iste sit sensus D. Thom. patet ex eodem exemplo, nam etiam prædestinatio extrinsecè duntaxàt includit voluntatem dãdi gloriam, quia licèt ista voluntas præsupponatur necessariò per modum intentionis finis ad voluntatem dandi gratiam, tamen non est pars intrinseca prædestinationis, quæ cũ sit prouidentia quædam, versatur circa media ad consequutionem finis.

Arguitur secundo, permissio peccati reproborum est effectus prouidentiæ supernaturalis, sed non est effectus prædestinationis eorum, vt patet ergo reprobationis: probatur consequentia, quia prouidẽtia supernaturalis adæquatè diuiditur in prædestinationem, & reprobationem.

Respondetur negando consequentiã, quia vltra prædestinationem, & reprobationem, datur tertia species prouidentiæ supernaturalis, quæ quia caret nomine proprio specifico retinet nomen generis, & huius prouidentiæ effectus est permissio, & auxilia gratiæ data reprobis, nisi placeat dicere permissionem peccati reproborum esse effectum prædestinationis prædestinatorum, vt diximus suprà agendo de effectibus prædestinationis.

Arguitur tertiò, permissio peccati, etiam remissi cõducit aliquo modo semper ad finem reprobationis, quia est manifestatio iustitiæ Domini inpunitione æterna, ergo est effectus illius; consequentia patet, quia sicut quicquid conducit ad finem prędestinationis, est effectus illius, ita debet esse effectus reprobationis quidquid conducit ad illius finem: & antecedens, de permissione peccati nunquam remissi, non eget probatione, quia hoc habet connexionem cum vltimo fine reprobationis mediante ipso peccato: de permissione vero peccati remissi, probatur primò, quia ex peccato præcedente quantumcunque remisso manet regulariter voluntas reprobi infirmior, & facilior ad reiterandum peccatum, ergo ex permissione peccati remissi manet voluntas quodammodo disposita ad peccatum sequens. Secundò, quia peccatum sequens est quodammodo grauius, & maiori pœna dignius ex circunstantia ingratitudinis, ergo peccatum remissum, & eius permissio conferunt ad punitionem æternam.

Respondetur negando consequentiã, quia licet conueniat illi secunda conditio ex duobus requisitis ad effectum reprobationis, deficit tamen prima cum permissio illa causata non sit à Deo ex intentione damnandi.

Quarto arguitur permissio peccati est medium vnicum & per se requisitum ad 26
finem reprobationis, ergo non potest reprobatio exequi, nisi eligatur à Deo permissio vt medium; & consequenter per-

missio erit effectus reprobationis. Consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia punitio non existente peccato non potest fieri; & non existente permissione non potest existere peccatum.

Respondetur negando antecedens, cuius probatio solum conuincit permissionem esse conditionem necessario requisitam ad peccatum, & ad punitionem, & reprobationem; non verò quod sit medium per se inferens ipsum peccatum, & punitionem; quia ista non sequuntur à permissione tanquam à causa per se, imò nec tanquam à causa indirecta, & per accidens, sed tanquam à remouente prohibens, quia ad hoc necessarium erat, quod Deus teneretur prohibere peccatum, iuxta sententiam D. Thom. 1.2. quæstio. 6. artic. 3. quod tamen falsum est cum potiùs è conuerso debeat quodammodo peccata permittere propter fines supra adductos. *D. Tho.*

Sed objicies intentio finis, non solum includit volitionem mediorum, sed etiã cuiuscunque conditionis necessario requisitæ ad finis consequutionem; vt de se patet, ergo in voluntate damnandi, vt habet rationem intentionis includitur voluntas permittendi, ergo non potest reprobatio exequi, nec intendi, nisi permissio peccati eligatur, vt quid necessariò requisitum.

Respondetur, quod argumentum hoc conuinceret, si reprobatio esset facta ante visionem peccati, nam eò ipso, quod Deus vellet aliquos punire, cogeretur nostro modo intelligendi eorum peccata permittere, quia tamen reprobatio facta fuit postquam Deus voluit permittere peccatum, solum conuincit quod in voluntate, quam posteà habuit puniendi, includatur voluntas eorum, quæ supposito peccato sunt necessaria ad exequendam talem punitionem, non verò quod includatur voluntas permittendi peccatũ, ipsum quod ad talẽ intentionem præsupponitur.

Sed quæres primò, an saltem dici possit permissio effectus reprobationis, non secundum substantiam, sed secundum ordinationem.

Respondetur affirmatiuè, nec hoc habet aliquam indecentiam in Deo, vt scilicet, postquã ex primaria intentione voluit permittere peccata hominum propter fines supra adductos & postquam vidit quosdã perseuerare in eis vsque ad mortem, voluerit ex secundaria intentione ordinare permissionem illam etiam ad punitionem.

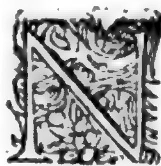
Quæres secundo, an permissio secundum suam entitatem, & substantiam sit effectus reprobationis negatiuæ?

Respondetur affirmatiuè, eo modo quo vna negatio potest esse effectus alterius; & ita est intelligendus D. Thom. in hoc art. & videtur expressa doctrina D. Aug. de bono perseuerantiæ, cap. 14. vbi dicitur, ideò reprobo non dari vocationem efficacem, quia scilicet, non fuit altiori modo, hoc est, absolutè, & efficaciter à massa perditionis discretus. *D. Aug.*

Ratio autem potest esse, quod volitio efficax dandi electis gloriam fuit ratio, & causa dandi eis gratiam efficacem ad illius consequutionem, ergo negatio talis volitionis efficacis dandi gloriam erit quodammodo ratio negationis gratiæ efficacis ad illam.

DVBIVM II.

Vtrùm derelictio, excæcatio, & induratio sint effectus reprobationis positiuæ?



NOMINE derelictionis, vt distinguitur à permissione peccandi, intelligimus negationem auxilij efficacis, quo peccator de facto pœniteret, & à peccato commisso resurgeret, quæ denegatio, & derelictio vocari etiam potest permissio permanendi in peccato vsque ad finem vitæ; huiusmodi autẽ derelictio quid superius est ad excæcationem, indurationem, quæ addunt supra derelictionem, cæcitatem ex parte intellectus, & duritiam ex parte voluntatis: hoc est, negationem auxiliorum, quibus voluntas facilè emolliretur, & intellectus illustraretur. Ex quo duo infero primũ, est quod nõ quilibet peccator à Deo derelictus dicitur etiam excæcatus, & indura- 27

dura-

duratus, sed ille ipsum qui taliter est derelictus, vt difficile cognoscere valeat quid agere debeat, & vix demoliri possit ad pœnitentiam, secūdum est derelictionem reperiri in omnibus reprobis, minimè vero indurationem, & obcæcationē, quia ista duo non reperiuntur, in pueris cum solo peccato originali decedentibus, nec in adultis, qui statim post primum, actuale peccatum moriuntur.

Conclusio est negatiua, & probatur, quia omnia ista in mente Dei præcedūt reprobationem positiuam, ergo nō sunt effectus illius: consequentia est euidens, quia effectus non præcedit suā causam; & antecedens probatur, qua permissio perseuerandi in peccato vsque ad mortem est prior quam ipsa perseuerantia in eo, sed perseuerantia in peccato vsque ad mortem est prior, quam ipsa reprobatio positiua, ergo etiam ipsa permissio: probatur minor, quia ex supradictis disput. præcedente, dubio 8. & 9. reprobatio positiua supponit visionem permanētiæ in peccato vsque ad mortem; possunt tamē ista dici effectus reprobationis negatiuæ, imò etiam positiuæ secundum extrinsecam ordinationem, vt supradictum est de permissione.

28 Oppositum sentiunt aliqui ex auctoribus qui nobiscum sentiunt causam reprobationis esse peccatum finale; nam existimant Deum reprobare hominem statim ac ab æterno vidit eum committere peccatum illud, quod futurum est finale, prius quam videret illum in tali peccato vitam finire, iuxta quem modum dicendi definienda esset ita reprobatio, quod sit decretum, quo Deus ex iustitia statuit aliquos peccatores in suo peccato derelinquere, & eos propter ipsum æterna pœna punire cui sententiæ satisfaciet D. Thom. in hoc art. ad 2. sed explicandus est de reprobatione negatiua.

Fundamentum huius sententiæ est, quod istis videntur conuenire conditiones requisitæ, vt sint effectus reprobationis, nam sunt causata à Deo ex intentione puniendi, vt supra ostendimus dispu. præcedente. dubio 8. ad 3. ex doctrina August. & maximè conducunt ad punitionem.

Et confirmatur, quia Deus permittit quosdam durare in suis peccatis eo fine, vt eos puniat, & suam iustitiam vindicatam ostendat in eis, ergo talis permissio est effectus voluntatis puniendi, & consequenter reprobationis, consequentia patet, & antecedens probatur, ex illo ad Rom. 9. *Volens Deus ostendere iram, & notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum*, quod etiam conuincunt euidenter verba illa Exodi 9. dicta Pharaoni, & à Paulo loco citato relata: *In hoc ipsum excitaui te, vt ostendam potentiam meam.* Ad Ro 9. Exod.

Respondetur illa, non esse effectus reprobationis defectu primæ conditionis, quia, scilicet, non sunt volita ex intentione puniendi in alia vita pœna æterna, sed ex intentione puniendi in hac vita temporali, nec amplius vult D. Aug.

Ad confirmationem Suarez libr. 1. de reprobatione, cap. 10. negat antecedens, & ad probationem dicit, sensum Pauli nō esse quod sustineat Deus peccatores, vt eos puniat, sed potiùs, vt eis parcat, vt colligitur ex illis verbis, *in multa patientia*, nam si expectat, ideò est, vt pœniteat iuxta illud ad Rom. 9. *Ignoras, quia benignitas Dei ad pœnitentiā te adducit*, & clariùs Isaiæ 5. *Expectaui vt faceret vuas, & fecit labruscas expectaui vt faceret iudicium, & ecce iniquitas, & iniustitia, & ecce clamor*, & ad verba Exodi, inquit particulam, *vt*, non denotare causam finalem, sed solum cōsequutionem vnius ex alio, ad eum modum quo Isaiæ 6. & Lucæ 8. dicitur: *Vt videntes non videant*, & Ioannis 10. *Vt qui vident cæci fiant.* Suarez. Rom. Isaiæ.

Secundò respondetur, distinguo antecedens, & nego illud de intentione puniendi pœna æterna, & concedo de intētione punīedi pœna temporali in hac vita, ideò enim sustinuit Deus Pharaonē, & sustinet reliquos induratos, vt in eorū punitione temporali erudiat nos, vt D. Ambrosius super locum Pauli ex Exodo, & sermone 8. in Psalmum 118. in illa verb: *Iustus es Domine: & rectum iudicium tuum.* Et de hac intentione temporali puniendi interpretandus est D. Thom. art. 5. ad 3. 29 D. Am

Arguitur secūdò, mors reprobi causatur interdum speciali Dei prouidētia, vt patet in morte Datan, & Abiron, Ananiæ, & Saphiræ, ergo ex reprobatione, ac per consequens illi reprobati fuerunt à Deo ante visionem mortis.

Respondetur, vt supra diximus disp. præcedẽte, dubio 8. mors illa solum procedit ex intentione puniendi temporaliter in exemplum aliorum; cuius ratio esse potest, quod omnis pœna huiusmodi, & etiam ipsa actualis mors quando est ex parte Dei, potest esse medicinalis, & ita in ipsomet mortis instanti dat Deus homini auxilium sufficiens ad salutẽ, & perseuerat in voluntate saluandi; cum qua volũtate est incompossibilis pro eodem signo voluntas damnandi, quare non satis consequenter *Suarez.* Suarez lib. 5. de reprobatione, cap. 7. num. 11. concedit huiusmodi mortem in aliquibus reprobis esse effectum reprobationis, non verò in omnibus.

DVBIVM VLT.

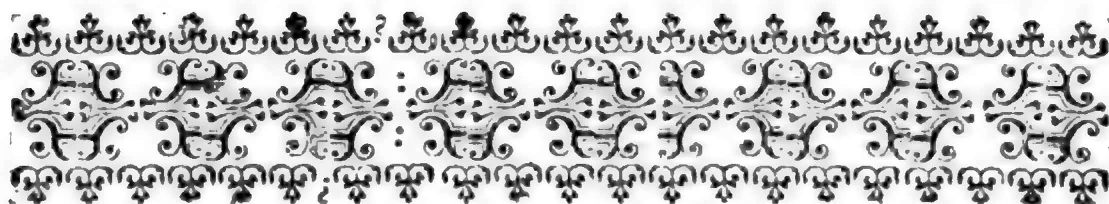
Quid sit effectus reprobationis?

30 ONCLVSIO sola exequutio punitionis æternæ in alia vita est effectus reprobationis. Ratio est, quia illi soli conueniunt conditiones requisitæ ad effectum reprobationis secundum substantiam, atq; ita nullus effectus reprobationis concedendus est in hac vita, cum reprobatio non inceperit in mente diuina nisi post visionem mortis in statu peccati.

Pro intelligentia tamen conclusionis notandum est, duplicem esse punitionem æternam, sicut & ipsa pœna est duplex: vna est inflictio pœnæ damni, quæ consistit in sola actuali exclusione à gloria, & visione diuinæ essentiæ; altera est inflictio pœnæ sensus, & hæc est afflictiua, & consistit in cruciatu ab igne corporeo, & alijs qualitatibus. Inter has duas punitiones est duplex discrimen; primum, quod prior est communis omnibus reprobis, posterior solum adultis, qui cum peccato actuali decesserunt: secundum est, quod cum pœna damni sit quid priuatiuum, inflictio illius non fit actione aliqua positiua, sed solum negatione actualis, & positiui influxus, quo esset producendum lumen gloriæ, & vniẽda essentia diuina intellectui creato in ratione speciei intelligibilis. Inflictio verò pœnæ sensus, cum hæc pœna sit quid positiuum, fit à Deo positiuo influxu, quo eleuat ignem, & alias qualitates vt perpetuò animas damnatorum, atque corpora torqueant.



TRA-



TRACTATVS TERTIVS.

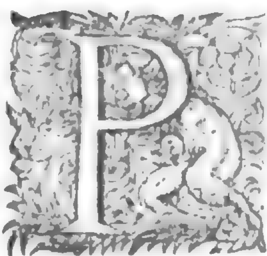
DE TRINITATIS MISTERIO, *circa quæstionem 27. & seq. ex prima parte Diui Thomæ.*

DISPVTATIO I.

De processionibus diuinis vt sic.

DVBIVM I.

Vtrùm sit aliqua processio in diuinis?

1 
RO titulo suppono primò, ex D. Thom. de potentia, quæst. 10. & ex Durando. 1. sententiarum distinct. 13. quæstio. 1. vt refert Molina hic. disp. 1. nomen processionis ex sua prima impositione significare motum localem, seu progressiuum animalium ab vno loco in alium; & indè fuisse translatum ad significandam actionem, seu emanationem quamcumque vnius ab alio, vt à sua causa, vel principio.

D. Tho. *Durãd.* *Molina.*

Deinde suppono secundò, quod nomen processio in titulo (vt optimè notat Caietanus) sumitur communiter, abstrahendo ab hoc, vel illo modo processionis. Secundo, quod ly, *sit*, sumitur proprie, vt distinguitur contra *intelligi*, & contra *esse* virtualiter impropriè, aut metaphoricè. Tertio, quod particula *in*, sumitur etiam propriè denotando modum essendi in aliquo formaliter. Quarto, quod ly, *in diuinis*, sumitur strictissimè, & tantùm pro eo, quod est verè Deus: ex quibus manet clarus sensus tituli articuli: an scilicet, in ipso Deo formaliter inueniatur secũdùm rem processio aliqua, àn verò personæ diuinæ, ex eò quòd diuina est, repugnet aliquo modo productio, aut processio: & quamuis ad probandum hoc secundum, possent adduci multę difficultates, quæ in hac materia sunt explicãdæ, tamèn, vt illas suis locis relinquamus, solum proponemus argumenta, quæ ex ratione productionis desumi possunt.

Caiet.

In hac quæstione omissis erroribus circa diuinã processionem, de quibus infrà q. 30. disput. 1. dub. 1. nota duplicem esse actionem; quandam transeuntem, quæ transit in exteriorem materiam, & aliam immanentẽ, quę manet in agente.

Prima conclusio. In diuina natura datur processio vnius personæ ab alia. Hæc est certa secũdum fidem. Et probatur ex sacra Scriptura, Ioannis 8. vbi Christus Dominus de se ipso dicit: *Ego ex Deo processi*: & cap. 15. dicit de Spiritu sancto: *Cũ venerit Paracletus Spiritus veritatis, qui*

Ioan. *Idẽ. c*

qui à Patre procedit. Explicatur etiam hæc processio in sacra Scriptura nomine
Ioan.16 *exitus*, vt Ioannis 16. *Ego à Deo exiui*: nomine, *emanationis*, Sapientiæ, 7. *Emanatio claritatis Omnipotentis Dei sincera*; vbi est sermo de diuina Sapientia, quam Ecclesiastici 24. dicitur: *Ex*
Sap.7. Eccl.24. *ore Altissimi prodiuisse*: nomine, *egressus*, Micheæ 5. *Egressus eius ab initio*:
Mich.5. Lucæ.1. nomine, *ortus*, vel *originis*, Lucæ 1. *In quibus visitauit nos oriens ex alto*: nomine, *acceptionis*, Ioannis 16. vbi loquens
Ioan.16. Christus de Spiritu sancto, dixit: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet*, quod de processione externa Spiritus sancti intelligendum esse constat, ex eò quòd subditur: *Omnia quæcumque habet Pater mea sunt, propterea dixi vobis, quia de meo accipiet*: nomine, *dationis*, Ioannis 10. *Quod dedit mihi Pa-*
Ioan.10 Concil. Nicen. *ter*, deinde in Symbolo Concilij Niceni dicitur: *Deum de Deo*, vt de Spiritu sancto: *Qui ex Patre, Filioque procedit*.

Sed dices, vnde constat sacram Scripturam locis citatis non loqui metaphoricè, cum in alijs, in quibus Deo tribuuntur nomina generantis, & Patris, respectu creaturarum, dicamus ipsam loqui
Iob.38. metaphoricè, vt Iob 38. aut nomina oris, & vteri, respectu Sapientiæ, & Filij,
Eccl.24 Psa.109 vt Ecclesiastici 24. & Psalmi 109.

2 Respondetur optimè posse reddi rationem Catholicis ex doctrina Sanctorum, & Conciliorum, qui priora testimonia propriè, & in rigore sermonis accipiunt; posteriora verò metaphoricè propter rationes infrà à nobis adducendas, cum de generatione egerimus. Hæreticis vero erit reddenda ratio discriminis ex regula illa communi, necessariò à quibusdam Ecclesiæ auctoritatem admittentibus, scilicet: *Verba sacræ Scripturæ semper accipienda esse propriè, nisi ex eò quòd ita accipiantur, sequatur aliquod inconueniens*: ex eo autem, quod testimonia conclusionis propriè sumantur, nullum sequitur inconueniens, vt constabit ex solutionibus argumentorum; quod tamen sequeretur, si illa alia posteriora eodem modo intelligeremus, vnde illa propriè; hæc vero metaphoricè intelligenda sunt.

Secunda conclusio. Hæc processio diuinarum personarum non est per modum actionis transeuntis. Hæc est etiam de fide, & habetur ex sacra Scriptura Ioannis 1. *Filius, qui est in si-* Ioan.1.
nu Patris, & capite 10. *Modò creditis, quia ego in Patre, & Pater in me est?* & 10.
quod autem procedit per actionem transeuntem non est intra principium, sed extra ipsum.

Probatur ratione, quia, quod procedit per actionem transeuntem verè habet rationem effectus, & recipit naturam distinctam à natura producentis, quorum vtrumque repugnat diuinæ personæ.

Sed dices, quomodo ergo in sacra Scriptura sæpè processio diuinæ personæ significatur verbis significantibus actionem transeuntem? vt Isaiæ 66. Isai.66.
Qui alios parere facio, ipse non pariam? vbi aliqui volunt sermonem esse de æterna generatione, & Prouerbio- Prou.8.
rum 8. dicitur de diuina Sapientia: *Ante omnes colles ego parturiebar*, & Psal- Psal.44.
mo 44. *Eructauit cor meum verbum bonum.* Maximè cum Verbi diuini processio sit generatio, quæ est actio transiens.

Verum dato, quod in omnibus ijs locis sermo sit de processione Filij, cum filius non propriè parturiatur, & eructetur, accipiendi sunt metaphoricè, quia eius processio aliqualiter illis assimilatur in eo, videlicet, quod sicut ea, quę parturiuntur, ex intimis visceribus producuntur, ita Verbum diuinum procedit ex interna substantia Patris. Et ad id, quod vltra objicitur respondetur, generationem, quæ includit mutationem esse actionem transeuntem; non vero ea, quæ non includunt mutationem talem vt generatio Verbi diuini.

Tertia cõclusio. Processio diuinæ personæ est per actionem immanẽtem. Hæc patet à sufficiẽti enumeratione, quã si vna persona diuina procedit ab alia, vt patet ex prima conclusione, & non per actionem transeuntem, vt ex secunda conclusione, ergo per immanentem. Et probatur secundò, ex sacra Scriptura, quæ ipsis processionibus diuinis tribuit nomina actionum immanentium, id est, intellectionis, & amoris, & personis procedentibus nomina terminorum dictarũ actionum, scilicet, amoris, & Verbi, ergo.

Arguitur primò, pro parte negatiua, 3
fieri est superius essentialiter ad productionem,

ctionem, ergo si inter diuinas personas est processio, ita vt vna producatur ab alia, etiam dicendum est, quod vna persona efficitur, & fit ab alia; sed fieri rem aliquam est transire de non esse ad esse, ergo persona, quæ procedit, & producitur, transit de non esse ad esse, quod repugnat diuinæ personæ.

Dices minorem solum esse veram, de eo, quod fit in tempore, non tamen de eo, quod fit in æternitate.

Sed contrà, quia etiam admissa opinione dicentium potuisse creaturas produci ab æterno, negandum non esset, quod illæ transirent de non esse ad esse, saltem ordine naturæ, quia verè crearentur, ergo licèt productio sit æterna, erit nihilominus transitus de non esse ad esse, quod si transitus de non esse ad esse repugnat æterno, etiam repugnabit fieri.

Ad hoc argumentum respondetur, antecedens solum esse verum de productionibus creaturarum; non autem de productione in communi, quæ secundum propriam rationem solum importat originē vnius ab alio: fieri verò, vltra hoc addit rem productam esse propriè effectū, cui esse non sit intrinsecum, & cuius natura sit alia à natura producentis.

Secundò arguitur, quia vnam personam diuinam procedere ab alia nequit fieri sine ordine prioris, & posterioris inter ipsas: sed iste ordo repugnat diuinis personis, ergo: maior patet, quia productio ipsa mediat inter principium producens, & terminum; minor etiam probatur, quia si persona producens est prior ea quæ procedit, ergo in illo priori instanti est vna & non alia, sed in sequenti instanti, atque adeò transit de non esse in priori instanti ad esse in posteriori: hoc autem repugnare diuinis personis satis constat, cum non possit fieri sine mutatione, & inceptione.

Confirmatur, quia omnis actio est inter duos terminos habentes inter se ordinem aliquem, scilicet, inter non esse termini ad quem, & esse ipsius, ergo non potest intelligi, quod aliquid producatur, nisi suum non esse præcedat esse, & consequenter, nisi productum transeat de non esse ad esse, quod repugnat diuinæ personæ.

Respondetur, quod prioritas originis non repugnat diuinis personis, nec est dicenda prioritas in qua, sed à qua, quia solum importat vnum esse ab alio, quod optime stare potest cum omnimoda simultate, vt latè dicemus infrà quæstion. 42. artic. 3. neque est de ratione producentis, quod sit, nec quod intelligatur à perfecto intelligente in aliquo instanti, in quo no sit, seu non intelligatur esse productum, sed satis est, quod sit priùs origine.

Ad confirmationem respondetur, duo posse considerari in actione productiua; primum, quod sit origo alicuius rei ab alia; & secundum, quod sit inter duos terminos priuatiuè, aut negatiuè oppositos, hoc est, quod sit origo talis naturæ, vt res producta deducatur ipsa actione de non esse ad esse. Ex his duobus primum conuenit ex se actioni productiuæ; secundum vero productioni, ratione mutationis adiunctæ, quæ prouenit ex imperfectione rei productę, quia scilicet esse nō est ei intrinsecum, & essentiale: vnde primum potest à secundo separari, & sic quantum ad primum diuinæ processiones dicuntur actiones productiuæ; non vero quantum ad secundum.

Tertiò arguitur, quælibet persona diuina est ex se necessaria, vt patet: sed procedens ab alio est necessarium ab alio, & non à se, ergò nulla persona diuina procedit ab alia; patet cōsequētia, quia idem nequit simul esse necessarium ex se, & ab alio; cuius ratio erit probatio minoris propositionis, quia, scilicet, id, quod ex se est necessarium, omni alio circunscripto, est necessarium; quod autem est necessarium ab alio: illo alio circunscripto, non erit necessarium; minor vero probatur, quia ab eodem habet res esse, & quod suum esse sit necessarium. 4

Confirmatur, quia de ratione diuinæ personæ est quod sit à se, & in genere causæ efficientis, non quidem positiuè (sic enim esset causa sui ipsius) sed negatiuè, vt sit idem, quod non esse ab alia, ergo in diuinis nō est aliqua processio: antecedens est manifestum, quia persona diuina est primum efficiens, & prima causa, consequentia probatur, quia productum pendet à producente, saltem in fieri.

Respon-

Respondetur, notando aliquid dici necessarium ex se dupliciter; primò, quando ly, *ex se*, dicit tantum rationem formalem necessitatis; secundò, quando etiam dicit principium productiuum eiusdem necessitatis: persona ergo diuina est necessaria ex se priori modo, quia quælibet persona diuina habet ex se formaliter essentiam diuinam, quæ est ratio formalis talis necessitatis; non tamen quælibet persona diuina est ex se necessaria posteriori modo, quia non quælibet habet à se hanc naturam, nisi solum Persona Patris; bene ergo stat, quod aliquid sit productum ab alio, & tamen quod habeat in se entitatem, à qua formaliter habet esse necessario: Angeli enim sunt à Deo producti, & nihilominus sunt intrinsecè necessarij, & incorruptibiles ratione suæ immaterialitatis, vt ait D. Thom. quæst. 50. huius primæ partis, art. 5. *D.Tho.*

Ad argumentum ergo in forma respondetur, maiorem esse veram primo modo, & ad minorem dico, quod procedens ab alio, vt à principio productiuo, non est necessarium à se, vt à principio productiuo: vnde vera est minor secundo modo; negatur tamen consequentia, quia optimè compatiuntur esse à se necessarium primo modo, & habere ab alio, vt à principio entitatem, circumscripto omni alio, quod sit illi ratio formalis necessitatis suæ; non tamen requiritur, quod sit necessarium etiam cum exclusione principij productiui.

Sed dices, ergo sequitur diuinam personam non habere maiorem necessitatem, quam substantiæ immateriales, quia illæ iuxta D. Thom. vbi suprà necessariæ sunt ab intrinseco simpliciter.

Respondetur, negando sequelam, quia substantiæ immateriales duntaxàt dicuntur necessariæ, & indefectibiles ab intrinseco, quia non habent principium intrinsecum corruptionis, non tamen quia sunt omnino necessariæ, & indefectibiles, sunt enim potentiales, cum esse sit extra earum essentiam, & ita possunt desinere esse à Deo illas annihilante: at persona diuina habet in se omnimodam necessitatē, quia est purus actus, & ipsum esse; & ita repugnat illi, quod desinat esse.

Ad confirmationem argumenti principalis respondetur repugnare diuinæ personæ, quod sit ab alio, vt ab efficiente, quia efficiens communicat effectui naturam numero distinctam; non tamen repugnat illi esse ab alio, vt à principio producente, de cuius ratione non est, quod communicet producto naturam numero distinctam.

Quartò arguitur, in Deo non potest esse actio, qua vna persona diuina procedat ab alia, ergo nec processio; patet consequentia, quia nequit esse processio à principio producente sine actione: vnde D. Thom. vniuersaliter affirmat omnes processiones esse secundum aliquā actionem; antecedens probatur, quia de ratione actionis est, quod id, quod per eam producitur sit verus effectus essentialiter distinctus, saltem quo ad essentiā, & naturam à producente. 5

Ad hoc, Molina renuit concedere processionem diuinam esse dicendam actionem, sed tantum emanationem propter imperfectiones, quas secum importat nomen, *actio*: aliàs enim si eam actionem appellemus, concedendum videtur personam producentem esse agentem, aut agere: & personam, quæ procedit esse productam, & actam, quod maximam imperfectionem dicit. *Molina.*

Verum alio modo responderi potest, si dicamus processionem diuinam esse actionem latè sumptam, & semotis omnibus imperfectionibus; nec propter hoc concedendum adhuc est, vnam personā esse agentem, & aliam actam, quia licet id posset dici semota imperfectione; abhorrent tamen sancti à nomine causæ, & causati in diuinis, quia videtur importari nominibus agentis, & acti, seu producti. Theologi ergò non solum vitare debēt (maxime in hac materia) has voces, quæ reddūt propositionem falsam, sed etiam eas, quæ videntur eam falsam efficere: vnde D. Tho. licet in corpore articuli concedat Patrem esse principium Filij, tamen ad secundum negat Filium esse principiatum, quia scilicet nomen hoc videtur sonare minoritatem, & subiectionem; denominat ergo hæc actio personam producentem, non agentem, sed id, cuius est actio, vt principij. Vnde ad argumentum in forma negatur antecedens, si intelligatur de actione semotis imperfectionibus. Et ad probationē dico, quod licet illud pertineat ad rationē actio-

actionis prædicamentalis, & creatæ, non pertinet tamen ad rationem actionis absolutè, vt abstrahit à creata, & increata.

DVBIVM. II.

Vtrùm essentia & quidditas Dei formalissime consistat in gradu intellectualitatis, an in gradu entitatiuo?



DE hac re late disputauimus suprà tractatu 1. disputatione prima per totam, quare necesse non est hoc in loco iterum de illa disputare.

Notabilia quædam circa litteram textus articuli primi quæstionis 27. D. Thomæ scitu digna discutiemus.

Circa propositionem assumptam à Diuo Thoma in corpore articuli ad probandam conclusionem, scilicet, *Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, &c.* Notandum est, quod huius occasione solet hic ab aliquibus disputari, àn in natura intellectuali creata reperiatur intelligibilis emanatio, qua verbum intra intellectum procedit, sed quoniam longum esset modo disputationem texere de verbo mentis, nec illa est necessaria ad diuini Verbi generationem efficaciter probandam, remitto hoc ad modernos Thomistas.

6 Verum licet non possit efficaciter probari in diuina natura esse Verbi processionem, ex eò quòd intellectus creatus illud producat, cum intelligit, vt dicemus infra quæstio. 32. nec D. Tho. existimauerit se probasse sufficienter hoc mysterium, hac verbi creati similitudine, sed ea vsus fuerit, vt exemplo apto ad manuducendum nostrum intellectum, vt percipiat qua ratione intra ipsam naturam diuinam procedat Verbum eiusdem substantiæ cum producente; tamen verè optimè explicatur hoc exemplo verbi creati propter conuenientiam, quæ est inter vtrumque verbum, nam primo, sicut verbum creatum procedit ab intellectu dicente, sic Verbum diuinum à Patre dicente ipsum; & secundo, sicut verbum humanum manet intra dicentem, sic diuinum apud Patrem: & tertio, sicut verbum creatum est imago expressa obiecti, sic etiam diuinum Verbum est *Splendor Patris, & figura substantiæ eius*; & quarto, sicut verbum creatum adæquatur cognitioni dicentis, sic diuinum adæquat infinitatem scientiæ Patris: & quinto, quia sicut verbum creatum refertur realiter ad dicentem, & sola ratione ad obiectum quod repræsentat, sic Verbum diuinum refertur realiter ad Patrem, & sola ratione ad essentiam, quæ est obiectum cognitum, & creaturas. Aliæ conuenientiæ videantur apud D. August. lib. 15. de Ciuitate Dei, cap. 10. & sequentibus, & Diuum Damascenum, lib. 7. fidei orthodoxæ, capitæ 18. *D. August.* *D. Damascen.*

Circa solutionem ad primum D. Thom. Notandum est absolutè non esse concedendum esse in Deo processionem secundum actionem ad extrà, nè videatur significari esse hoc intelligendum de processione diuinarum personarum; vnde D. Thom. hic absolutè negat in diuinis processionem secundum actionem transeuntem.

Sed dices, procedere aliquid in Deo ad intra sufficit, vt concedamus esse in Deo processionem ad intrà, ergo cum aliquid procedat à Deo ad extrà, scilicet creatura, id sufficit, vt concedamus in Deo absolutè processionem ad extrà.

Respondetur, negandam esse absolutè processionem in diuinis secundum actionem transeuntem, nè intelligatur huiusmodi locutio de processione personarum, cum addito tamen, scilicet, respectu creaturarum optimè potest concedi, siue actio Dei, qua producit creaturas, sit formaliter transiens, siue virtualiter.

Circa textum in solutione ad secundum. Notandum est Diuum Thomam in ea reddere rationem, ob quam non potest colligi Verbum diuinum esse alte- 7

tiue

rius naturæ à Patre ex eò, quòd ab ipso procedat, quę ratio desumitur ex propria ratione, processionis intelligibilis, cuius hoc est proprium, vt id, quod per ipsam procedit, scilicet verbum, quantò perfectiùs procedit, eò sit magis vnũ cũ intellectu, à quo procedit. Ratio autẽ hæc est; quò cognitio est perfectior, eò cognoscẽs est magis vnũ cum re cognita, etiam in actu secundo: ergo etiam erit magis vnum cum verbo producto: sed cognitio, qua Verbum diuinum procedit, est infinitè perfecta, ergo Verbum est omnino idem cum producente; ratio antecedentis est, quia si actualis cognitio est ratio vnitatis inter intellectum, & obiectum, perfectior cognitio erit ratio perfectioris vnitatis, ratio autem consequentiæ est, quia quantò obiectum perfectiùs intelligitur, eò verbum mentis plus de ipso obiecto repræsentat; atque adeò tantò est magis vnum cum obiecto in esse repræsentatiuo, atque per consequens cum ipso intelligente.

Circa secundam & tertiam conclusionem articuli. Circa has conclusiones nõ est nobis in hoc articulo aliquid disputãdum, sed infrà quæst. 30. artic. 1. vbi latè probabimus mysterium hoc Trinitatis ex sacra Scriptura contra hæreticos. Circa quartam conclusionẽ, in qua D. Tho. docet processionem diuinam esse secundum emanationem intelligibilem, erit nobis dubium.

DISPVTATIO .II.

De persona Filij.

DVBIVM .I.

Vtrùm processio Verbi sit verè & propriè generatio?

1 RO decisione notãdum est, supponẽdo distinctionẽ quã adducit D. Thom. in corpore huius articuli, scilicet, quod generatio sumitur dupliciter, primò modo latè, & communiter, vt diffinitur ab Aristot. 5. Physicorum, textu 7. quod sit mutatio de nõ esse ad esse; & hæc conuenit omnibus generalibus, & corruptibilibus, de qua intelliguntur verba illa Aristot. 2. de generatione, textu 51. *Generatio est eorum, quæ possunt esse, & non esse*: alia est generatio propriè sumpta, quæ tantum conuenit viuentibus, cuius diffinitio est (inquit D. Thom.) *Origo viuentis à viuente, à principio coniuncto in similitudine naturæ*, quam diffinitionem, vt optimè notauit Torres, collegit D. Thom. ex Aristotel. 8. Ethicorum, cap. 12. & 7. Metaphysices, textu 28. & 2. de anima, capite 4. & alibi, cuius particulas explicat D. Thom. in littera. *Arist.* *D. Tho.* *Torres.*

Prima conclusio. Processio Verbi diuini est propria, & vera generatio. Hæc est de fide, & probatur primò, auctoritate sacræ Scripturæ, ex Psalmo, 2. *Ego hodie genui te.* Vbi sermo est ad litteram de generatione æterna Verbi, vt patet ex Diuo Paulo ad Hebræos capite 1. licet etiam possit ad litteram intelligi de Resurrectione Christi Domini, vt constat ex illo Actorum 13. constat enim ex quolibet sensu litterali posse colligi efficax argumentum ad probandas res fidei, vt optimè D. Thom. 1. part. quæst. 1. artic. 10. & etiam probatur ex illo Psalmi, 109. *Ex vtero ante luciferum genui te*, quod communiter intelligitur à Sanctis de æterna Verbi generatione, pręcipuè à D. August. 1. de Trinitate capite 12. & alijs pluribus locis sacræ Scripturæ, in quibus Verbum diuinum appellatur Vnigenitus Filius, & eius processio generatio, Ioãnis 1. Ioãnis 3. Matthęi 3. Ioannis 5. in fine. *Psal. 2.* *D. Tho.* *Psa. 109.* *D. Aug.* *Ioann. 1. & 3. &c.*

Et idem probatur ex illo Isaiæ 53. *Generationem eius quis enarrabit?* qui locus, licet à plerisque intelligatur de generatione Christi ex Virgine, vt Iustinus Martyr libro responsionũ ad orthodoxos, lib. 67. & Chrysost. lib. de Baptismate, & ab alijs de prole, quã erat Christus habiturus secundũ Spiritũ sua passione, vt tenet Adamus circa illũ locũ; ab alijs denique de sæculo, in quo Christus vixit, aut de hominibus illius ætatis, vt sit sensus, quis verbis exprimere poterit improbitatẽ eorũ hominum qui eius ætate viuunt *Matth. 3* *Isaiæ. 53* *Iustinus Martyr.* *D. Chri.* *Adamus*

viuunt, cum sint illum, quamuis iustum interfecturi? potest nihilominus intelligi de æterna Verbi generatione, vt tenet ibidem Hieronymus, Chrysostomus, homilia prima de incomprehensibili Dei natura, Augustin. lib. 1. de Symbolo ad Catechumenos, cap. 3. & lib. 1. de consensu Euangelistarum, cap. 1. Sixtus Secundus epist. ad quendam gratum Episcopum, Euseb. lib. 1. de demonstratione, cap. 8. *Hieron.* *Chrysost.* *August.* *Sixt. Se.* *Euseb.*

Nec obstat si dicas, expositionem istam esse alienam à contextu, cum in illo sermo fiat de Christi passione, quia optimè stat, quod scribens Propheta Christi Domini passiones, cùm intueretur eius dignitatem, & excellentiam, quasi tantam indignitatem admiratus in hunc affectum prorrumpat, vt dicat, *generationem eius, &c.* quasi diceret, huius, quem ita doloribus, & improperijs affecerunt, tanta est excellentia, vt generatio eius nulla oratione exprimi valeat.

2 Secundò, probatur conclusio ex quatuor Concilijs generalibus sæpissimè, & ex Concilio Toletan. 1. in confessione fidei, & Concil. Hispal. 2. canon. 13. & & in Concil. Nyssen. & in Symbolo Athanasij. Ex quibus manifestè conuincitur conclusionem esse de fide, atq; adeo non posse naturali ratione probari, de quo vidēdus est Zumel hic, circa primam conclusionem. *Cõc. Tol.* *Cõc. Hisp.* *Cõc. Ni.* *Sym. At.* *Zumel.*

Secunda conclusio. Processio Verbi diuini non est generatio communiter dicta, nec sumpta spiritualiter, prout est propria non viuentibus, sed prout conuenit viuentibus. Prima pars constat lumine naturali, quia in Deo, *neque est mutatio, nec vicissitudinis obumbratio.* Secunda pars probatur, quia generatio propria non viuentibus, sumpta secundum differentiam propriam, quâ distinguitur à generatione viuentium, habet hanc imperfectionem, quod procedens per eam ex vi ipsius est non viuens, & inanimatum, & præterea dicit mutationem.

Tertia pars probatur, tùm à sufficienti enumeratione, tum etiam, quia definitio generationis viuentium conuenit generationi Verbi diuini, quod probatur, quia in primis Verbum diuinum procedit à Patre. Ioan. 8. *Ego ex Deo processi.* Secundò, tanquam viuens à viuente. Ioan. 5. *Sicut Pater habet vitam à semetipso, sic dedit filio vitam habere in semetipso.* Tertiò, quia est à principio coniuncto. Ioan. etiam. 1. *Vnigenitus, qui est in sinu Patris.* Et Psal. 109. *Ex vtero ante Luciferum.* Quartò, quod simile in naturà, Paulus ad Hebræos. 1. *Qui cum sit splendor Patris, & figura substantiæ eius.* Et ad Colossenses. 3. *Qui est imago inuisibilis Dei.* Ergo. *Ioan. 8.* *Psal.* *Hebr* *Col.*

Pars negatiua probatur primò, quia generatio absolutè, & in communi sumpta includit rationem mutationis, sed hæc repugnat diuinæ personæ, ergo: probatur maior ex Aristot. 5. Physicor, cap. 1. & 1. de generatione, cap. 4. vbi definit generationem. *Quod sit mutatio de non esse ad esse.* *Arist.*

Dices, processio Verbi diuini non includit generationem communiter dictã, sed est generatio, quæ conuenit viuentibus.

Sed contrà, in generatione viuentium essentialiter clauditur generatio communiter dicta, ergo vtraque repugnat Deo: probatur antecedens, quia generatio communiter dicta est genus ad generationem viuentium; & non viuentium; sed genus includitur intrinsecè in speciebus, ergo.

Confirmatur primò, quia quod est genitum incipit esse, ergo: probatur antecedens, quia sicut se habet generatio ad esse, ita corruptio ad non esse, & è contra; sed omne quod corrumpitur, desinit esse, ergo omne quod generatur, incipit esse.

Confirmatur secundò, quia omne illud, cuius esse est sua duratio, si habet principium sui esse, & maximè per generationem, habet etiam suæ durationis principium: sed in secunda persona diuina idem est, esse, quod sua duratio, ergo si habet principium sui esse per generationem, habet etiam principiũ suæ durationis, ac per consequens non erit æterna.

Ad hoc argumentum, quidam negant rationem generationis communiter dictæ claudi essentialiter in generatione viuentium; & non viuentium; quia dicunt, si ab æterno daretur ignis generans alium ignem, ibi esset vera generatio, & tamen non esset mutatio de non esse ad esse, & hac ratione saluant generationem in diuinis, quia cùm non

sit mutatio de ratione eius, optimè poterit in Deo reperiri.

3 Verùm hæc solutio, præterquam quod est contra Diu. Thomam, hic, est falsa, quia verè generatio in communi est genus ad generationem viuentium corruptibilium, & non viuentium. Nec argumentum eorum aliquid conuincit: tùm, quia casus est impossibilis, etiam in opinione illorum, qui admittunt mundum potuisse esse ab æterno, qui dicunt generationes, & corruptiones fuisse in tempore: tùm etiam, quia dato, quod ita esset, adhuc ibi esset mutatio de non esse ad esse, quia forma Geniti, priùs saltem natura, esset intelligenda sub non esse, sicut solet dici de creatione etiam æterna.

Respondetur ergo, notando quod generatio viuentium dupliciter potest considerari: primò formalissimè, prout est communicatio naturæ viuentis præcisè; secundò, cum aliquo addito, materialiter scilicet, vt est communicatio naturæ viuentis corruptibilis, vnde potest comparari, & ad generationem increatam Verbi secundum primam rationē, & ad generationem non viuentium corruptibilium secundum vltimam. Quare generatio propria viuentium duplicem habet rationem generationis sibi superiorem; prima est, in qua conuenit vniuocè cum generatione non viuentium, & hæc formaliter tantùm importat mutationem de non esse ad esse, abstrahendo ab hoc, quod illud esse sit viuum, vel non viuum: alia ratio est, in qua conuenit cum generatione viuentis immaterialis, & incorruptibilis, & hæc tantùm formaliter dicit originem, aut processionem viuentis à viuente, &c. cuius nulla alia datur de facto, præter generationem Verbi diuini; & hæc ratio communis est analogicè ad istas duas rationes generationis, quæ per priùs dicitur de generatione æterna, minùs præcipuè viuentium corruptibilium, sicut paternitas analogum quoddam est ad paternitatem creatam, & increatam, iuxta illud Pauli ad Ephesios. 3. *A quo omnis paternitas*
Ad Ep.3 *in cælo, & in terra nominatur.* Istæ autem duæ rationes non sunt essentialiter subordinatæ, sed disparatæ: vnde generatio communiter dicta habet tantùm rationem generis respectu viuentiū corruptibilium, & non viuentium; respectu verò viuentium absolutè, abstrahendo à creato, & increato, non se habet vt genus, sed potiùs accidentaliter, cùm sit aliqua generatio viuentium, vtpotè Verbi diuini, in qua non includitur: ex quo patet ad argumentum.

Ad primam confirmationem, eodem modo respondetur, quod procedit de generatione, quæ est species mutationis, & inter terminos oppositos, scilicet priuationem, & formam: vnde falsum est antecedens, cuius probatio tantùm tenet in ijs, quæ de potentia transeunt ad actum vitæ.

Ad secundam confirmationem respondetur, non esse inconueniens concedere, quod sicut Filius Dei habet principium sui esse originis, sic eius duratio, seu æternitas habet principium originis, quia sicut esse Filij est originatum à Patre, ita eius duratio: verùm quia ly *principium*, ex vi vocis intelligitur semper de principio temporis, si construatur cum duratione, ideo absolutè non est concedendum, quod Filius Dei habuerit principiū durationis, nisi cum addito, scilicet originis.

Secundò arguitur. Generatio non est perfectio simpliciter simplex, ergo nulla processio Verbi diuini est generatio: 4
patet consequentia, quia in Deo tantùm sunt ponendæ formaliter perfectiones simpliciter simplices; antecedens probatur, tùm, quia processioni Spiritus sancti non est melius esse generationem, quàm non esse generationem, vt patet; tùm etiam, quia iam aliqua perfectio deesset processioni Spiritus sancti ex ijs, quę conueniunt processioni Filij.

Confirmatur, quia generatio, quantumuis propriè sumatur, includit in sua vltima ratione imperfectionem, ergo non est formaliter in Deo; patet consequentia, quia in Deo non est ponendum id quod est imperfectum; ablata autem tali imperfectione à generatione, non remanet generatio, cùm sit de ratione eius; probatur antecedens, quia generatio supponit necessariò subiectum, aliàs non distinguitur à creatione.

Ad hoc argumentum (omissa solutione quorundam, qui concesso antecedenti negant consequentiam, quia in Deo, inquiunt, non solùm sunt formaliter

liter perfectiones simpliciter simplices, quæ nullam imperfectionem includunt in vltimo suo gradu, licèt aliàs non sint simpliciter simplices.) Respondetur non sequi ex eo quod generatio Verbi diuini sit perfectio, aliquam perfectionē deesse processioni Spiritus sancti: cuius rationem assignabimus infra, cùm de relationibus egerimus.

Ad confirmationem respondetur, quod licèt prima ratio generationis cōmuniter dictæ, præsupponat subiectum, cum dicat mutationem de non esse ad esse: at secunda ratio, quæ abstrahit à viuentibus corruptibilibus, cùm non dicat mutationem, non præsupponit subiectum. Distinguitur autem generatio, vt sic, à creatione, quatenus creatio est productio termini sub ratione producibilis ex nihilo: generatio verò, quatenus est productiua termini sub ratione generabilis.

4 Tertiò arguitur, genitum semper differt à generante in natura saltem numerica: sed hæc distinctio repugnat diuinis personis, ergo probatur maior, quia genitum debet esse simile generanti, vt patet ex definitione generationis, sed similitudo supponit distinctionem inter extrema, saltem numericam; aliàs esset idētitas, ergo.

5 Respondetur, falsam esse maiorem in diuinis, & ad probationem dico, sufficere distinctionem in personis, licèt sit idētitas in natura.

Quartò, verbum ex vi suæ processionis non procedit simile intelligenti, sed rei intellectæ, ergo Verbum diuinum ex vi suæ processionis non procedit simile generanti, ergo talis Verbi diuini processio non est generatio.

Respondetur, quod verbum, ex vi suæ processionis, procedit simile intelligenti constituto in actu primo per speciem obiecti, cum qua est vnum, iuxta illud Aristotelis, *Intellectus in actu est intelligibile.* Et sic falsum est antecedens argumenti, maximè, quia in casu argumenti cùm obiectum cognitionis diuinæ sit ipsemet intelligens, eo ipso quod verbum assimilatur rei intellectæ, assimilatur etiam intelligenti, de quo infra: videndus tamen est pro nunc Zumel, hic, quæstione vnica ad secundum.

Arist. *Zumel.*

Vltimò, ex Diu. Basilio in libro de Spiritu sancto, qui alio titulo solet citari lib. 5. contra Eunomium, capit. 13. ibi dicit hæc verba: *Nec Filius, nec generatio Deitatis proprium est, sed ex similitudine humana adductum.* Ergo saltem ex Diu. Basilio non est vocanda generatio simpliciter, & propriè, sed metaphoricè. *Basil.*

Respondetur, quod Diu. Basilius non negat nomen, & rationem generationis propriè dici de processione Verbi, & per prius quàm de generatione creaturarum, sed loquitur de generatione, filiatione, & de emissione spiritus ex ore, prout in creaturis materialiter, & imperfectè reperiuntur, & quatenus à nobis assumuntur in exemplum ad explicandum aliter procedere in diuinis Filium à Patre, quā Spiritus sanctus à Patre, & Filio, & ista ita materialiter, & imperfectè sumpta non sunt propriè in Deo, sed translatiuè.

DVBIVM II.

Vtrum generatio Verbi diuini dicenda sit vniuoca, vel æquiuoca?



RATIO dubitandi est ex vtraque parte, & primò, quia videtur, quod dici debeat vniuoca simpliciter, quandoquidem de fide sit, quod Filius est eiusdem naturæ cum Patre. Quod autem sit æquiuoca, id suadere videtur, quia Pater generans, & Filius genitus sunt diuersarum rationum, cùm paternitas, & filiatio, quibus constituuntur, sint diuersarum rationum: neque est eadem ratio de generatione creata, quia cùm paternitas, & filiatio non sint proprietates personales constitutiuæ generantis, & geniti, diuersitas rationis illarum non tollit vniuocationem simpliciter ab huiusmodi generatione.

Durandus in primo, distinct. 4. quæstione 1. ad finem, solutione 2. asserit *Dur.*

generationem diuinam, nec simpliciter esse vniuocam, nec simpliciter esse æquiuocam, sed esse quodammodo vniuocam, imò plusquam vniuocam, in quantum eadem numero essentia est in generante, & genito; & esse quodam modo æquiuocam, quantum ad proprietates personales generantis, & geniti, scilicet paternitas, & filiatio. Idem tenet Gabriel. in 1. distinct. 9. quæstione 2. conclusione 1. quamuis reddat aliam rationem; asserit enim non esse simpliciter vniuocam, quia existimat terminum formalem illius non esse diuinam essentiam, sed potiùs ipsam personam Filij, quæ non est omninò eiusdem rationis cum essentia, quæ est principium formale generandi, sed similiter asserit non esse simpliciter æquiuocam, quia aliquid idem realiter manet in vtroque, scilicet diuina essentia. *Gabr.*

6 Sit conclusio. Generatio Verbi diuini est simpliciter vniuoca, ita tenet Scotus. in 1. distinctione 7. quæstione vnica. Probatur, quia ratio, propter quam aliqua actio dicitur simpliciter vniuoca, est, quia terminus formalis, & principium formale eiusdem sunt eiusdem rationis, sed hoc reperitur in generatione diuina, ergo: probatur maior, quia ex ipso Gabriele ibidem, calefactio ab igne est vniuoca, propter rationem assignatam, etiam si ipsa supposita sint diuersæ rationis, & è contra reductio aquæ in pristinam frigiditatem est æquiuoca, etiam si idem sit suppositum agens, & patiens, quia principium agendi est diuersum: minor verò supponitur modò probanda infra, cùm explicuerimus, quomodo essentia diuina sit potentia generatiua in Deo, & similiter terminus formalis generationis. *Scotus.*

Confirmatur, quia generatio Christi Domini ex Virgine est simpliciter vniuoca, quia conueniunt in natura specifica humana, & tamen maximè distant in proprietatibus personalibus.

Respondetur ergo argumento, quod diuersitas rationis inter paternitatem, & filiationem non obstat omnimodæ vniuocationi generationis diuinæ, quia neque filiatio est terminus formalis generationis, nec paternitas est principium formale illius, sed vtrumque habet diuina essentia diuersimodè considerata.

Circa litteram textus articuli secundi nonnullæ difficultates deciduntur.



IN calce corporis articuli probat Diu. Thom. Verbum diuinũ esse eiusdem naturæ substantialis cum Patre, à quo procedit, quoniam ait, in Deo intelligere, est esse Dei; quam rationem sic amplificat. 4. contra gentes, cap. 11. *Intelligere est esse Dei, sed intelligi est esse Verbi* Ergo esse Dei, est esse Verbi: patet consequentia, quia intelligere, & intelligi sunt idem. 7 *D.Tho.*

Hæc ratio Diu. Thom. plures continet difficultates, & quidem vt à principio exordiamur.

Prima difficultas est, quia maior argumenti videtur falsa, ex ea enim sequitur, quod sicut Pater habet intelligere à Verbo, sic etiam habeat esse à Verbo, quod est hæreticum; sequela probatur, quia ex Diu. Thom. intelligere Dei, est esse Dei; antecedens probatur, quia sicut creaturæ habent intelligere à suo verbo, ita Deus.

Hoc argumento conuictus Canariensis, hoc articulo, part. 4. paulò ante finem dicit, quod licèt creaturæ, in quibus verbum distinguitur ab earum essentia, habeat suum intelligere à verbo, & per verbum, in Deo tamen, vbi Verbum est idem cum essentia, Pater æternus non habet à Verbo formaliter quod intelligat, nec per Verbum; concedit tamen, quod Pater dicit omnia Verbo, & per Verbũ, sicut Verbo, & per Verbum omnia fecit, iuxta illud Ioan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt.* *Canar.* *Ioan.1.*

Sed iste modus dicendi non placet: primò, quia sicut in Deo intelligere Dei, est esse Dei, ita dicere Dei, est esse Dei: ergo si propter inconueniens argumenti Deus non intelligit medio verbo, quia ab illo, scilicet, haberet esse, ita similiter nec diceret medio verbo: vnde argumentum manet in sua vi.

Secundò,

Secundò, quia falsum est, quod creatura formaliter intelligat per ipsum verbum; tùm, quia si Deus conseruaret verbum, postquam semel productum est in anima merè passiuè se habente, tunc non intelligeret, cùm intellectio sit actio vitalis, & tamen verbum maneret cum suo effectu formali, qui est inseparabilis; tùm etiam, quia impossibile est, quod effectus formalis alicuius formæ sit in vno prædicamento, & forma, vt præstans illud, sit in alio: sed intelligere est in prædicamento actionis, & verbum in prædicamento qualitatis, ergo verbum, vt sic non est forma, à qua intellectus dicitur intelligens, & est aptissimum exemplum in igne, qui non denominatur calefaciens à calore producto per calefactionē, sed potiùs ab ipsa productione caloris, ergo intellectus non dicitur intelligens à verbo producto, sed ab ipsa productione verbi, quæ est actualis intellectio.

8 Respondetur ergo notando primò, quod verbum respectu intellectionis nō se habet per modum principij actiui, sed potiùs per modum termini producti per ipsam: vnde sicut verbum est terminus dictionis, sic etiam est terminus intellectionis; & ita sicut non valet Pater, dicit verbo, ergo habet esse à verbo, ita non valet, Pater intelligit verbo, ergo habet esse à verbo, quia ly, à, dicit habitudinem principij actiui: verbum autem respectu intellectionis solùm dicit habitudinem termini, non principij.

Secundò nota, quod intellectio diuina potest dupliciter considerari: primò essentialiter, & sic dicit duntaxat diuinam essentiam significatam per modum actionis, & vt sic non est productiua verbi, sed communis tribus personis, sicut ipsa essentia, & ab intellectione sic sumpta dicitur Deus formaliter intelligens. Secundo modo potest sumi, seu considerari notionaliter, quatenus scilicet supra essentiam addit relationem producentis, & dicentis, & vt sic est productiua verbi, & ab ista solus Pater dicitur intelligens: vnde Deus nulla ratione dicitur intelligens à verbo suo, sed à sua intellectione, & idem est in creaturis, ex quo patet solutio argumenti.

Secunda difficultas est circà minorem propositionem argumenti, scilicet, *intelligi est esse verbi*.

In explicatione huius propositionis non satis conueniunt Thomistæ, Caietanus hic, & Ferrara. 4. contra gentes, capite 11. quos sequitur Torres, docent propositionem istam intelligendam esse formaliter, & de esse existentiæ, ita quod intelligi est ipsum esse existentiæ verbi, imò & intellectus, & speciei, vt sunt in actu secundo. *Caie. Fer. Tor.*

Sed contra istum modum dicendi multa solent objici ex duplici capite. Primò, quia falsum videtur, quod intelligi sit esse verbi, quia sequitur, quod verbum sit ens rationis, cuius esse est cognosci: & secundò, quia actus intelligendi distinguitur realiter à verbo, ergo non potest esse ipsum esse verbi: patet, quia si sunt duæ realitates, quælibet habet suam essentiam, & existentiam proportionatam: tertiò, quia verbum pendet ab intellectione, vt terminus ab actione: ergo intellectio non est existentia verbi; patet, quia illuminatio non est existentia lucis. Quartò, quia Deus gerit vicem verbi respectu visionis beatificæ, in opinione Caietani, & tamen intelligi non est esse Dei ita terminantis intellectionem, ergo neque est esse Verbi, quatenus illo modo terminat illam. Quintò, quia intelligi nihil reale ponit in re intellecta propter determinationem extrinsecam, ergo non est existentia verbi. *Caie.*

Dices cum Caietano, quod intelligi in obiecto ad extra nihil reale ponit; secus autem est in obiecto, quod est intra intellectum productum per intellectionem, quale est verbum.

Sed contrà sextò, quia quando dicit Caietanus, intelligi est esse verbi, aut intelligit de actu intelligendi, vt est productio verbi, aut de actu, vt est cognitio ipsius: si primum, intelligi non est formaliter esse verbi, sed causaliter: si secundum, profectò intelligi passiuè solùm est denominatio extrinseca in obiecto, siue sit ad extra, siue ad intra. Septimò, quia existentia solùm est terminus formalis, quo res constituitur extra nihil, nec vllam aliam perfectionem importat: sed intelligere est actio vitalis, nec respectu verbi habet 9

rationem termini ergo. Vltimò, quia si intelligere est esse existentiæ verbi, & intellectus, sequitur quod possit suppleri à Deo, ita quod intellectus intelligat absque aliqua intellectione creata, sed per ipsammet intellectionem diuinam vnitam nostro intellectui; consequens autem est falsum, quoniam esset imperfectio maxima Dei, quod suppleret rationem actionis vitalis, huiusmodi est intellectio: sequela probatur, quia in qualibet re potest Deus supplere esse existentiæ, sicut de facto supplet in mysterio incarnationis.

Ex alio verò capite solet objici contra Caietanum, quia licèt verum sit, quod intelligi sit existentia verbi, non inde sequitur, quod Verbum diuinum sit eiusdem essentiæ cum Patre, quod Diu. Thomas intendebat probare, & primò, quia etiam creaturæ, vt sunt obiectiuè in Deo, sunt ipsum intelligi Dei, & tamen non sequitur, ergo sunt ipsa substantia Dei. Secundò, quia non sequitur ex eo, quod aliqua habeant idem esse, quod vnum sit aliud, nec quod habeant eandem essentiam, vt patet exemplo materiæ, & formæ.

His argumentis solet impugnari sententia Caietani, quæ licèt meo videri falsa sit, & efficaciter confutata, quia tamen communis est, placet adducere fundamentum, quo defendi possit, & nota, commune esse omni agenti, & termino eius, quod constituantur aliquo modo in actu secundo, seu denominentur ab actione, qua terminus producitur: agens enim dicitur tale ab actione, & terminus dicitur actu terminus, etiam ab illa: cæterùm, quia non omnes actiones eodem modo attingunt suos terminos, inde fit vt non eodē modo constituant illos in actu secundo; inter omnes autem actiones hoc est peculiare actionis intellectus, vt non solùm attingat suum terminum producendo ipsum, sed etiam cognoscendo, nam intellectus & producit verbum, & etiam cognoscit illud: vnde actio intellectus vt productio constituit in actu verbum vt productum; vt cognitio verò tantùm est actualitas verbi vt obiecti cogniti. Verùm quia productio rei productæ non habet rationem formæ, sed est ipsa causatio efficientis, qua in termino producitur forma, ideo non dicitur simpliciter actualitas termini; quia tamen cognitio vt sic, non causat in termino aliquam formam, aut actualitatem distinctam ab ipsa intellectione; imò ab ipsa habet obiectum formaliter esse cognitum: ideo ipsa cognitio dicitur simpliciter actualitas obiecti in esse cogniti, quod verum tenet non solùm de obiecto *quod*, sed etiam de obiecto *quo*, scilicet, verbo: at quia cognitio non vnitur intrinsecè rei cognitæ, vt, *quod*, sed manet in cognoscente, ideo non dicitur forma illius intrinseca, sed extrinseca, respectu verò verbi dicitur forma intrinseca, non solùm quia est simul cum illo in eodem subiecto, sed etiam quia actuat ipsum tanquam rem, quæ secundum se nullam habet actualitatem in isto genere, & præintelligitur in potentia ad illud, neque est necessarium, quod intellectio inhæreat verbo, vt dicatur forma, & actualitas illius intrinseca, sed sufficit prædicta 9
subordinatio in ratione actus, & potentiæ in eodem subiecto principali; & quia ad rationem existentiæ sufficiunt hæc duo, scilicet, quod sit actualitas vltima, & intrinseca rei, ideo dixit Caietanus intellectionem, cui hæc duo conueniunt respectu verbi, esse existentiam ipsius verbi, cuius euidens signum est, quod tanta est dependentia verbi ab intellectione in isto genere, vt incipiente illa, incipiat esse, & desinente desinat.

Non desunt, qui opinionem Caie- 10
tani reducant ad saniorem sensum, & dicant ipsum solùm voluisse, quod verbum, & intelligere eodem esse existunt per modum vnius susceptiui ipsius esse; quod si distinguantur, vt duo susceptiua partialia, intellectio est ratio formalis, ob quam esse conuenit verbo, & est exemplum in homine, in quo humanitas, & personalitas, quæ est terminus intrinsecus naturæ, sicut verbum cognitionis, eodem esse existunt, & humanitas est ratio formalis, ob quam existentia conuenit personalitati.

Et si objicias, in intellectu creato verbum, & intellectio sunt duo accidentia realiter distincta, ergo habent duas inexistentias, ergo diuersas existentias,

tentias, quia accidentis esse est inesse; ergo nequeunt existere eadem existentia.

Respondetur, notando, quod in accidentibus duplex esse reperitur, alterum intrinsecum ipsi accidenti, scilicet existentia, alterum verò communicatum à subiecto, cui inhærent, vt existentia substantialis: quo posito dicunt, quod loquendo de priori esse, verum est, quod verbum habet diuersum esse ab esse intellectionis, ordinatum tamen ad esse illius, sicut & verbum ordinatur ad illam: si verò sermo sit de posteriori esse; dicunt verbum, & cognitionem existere per modum vnius, vno & eodem esse intellectus, & quod cognitio est ratio formalis, propter quam illud esse conuenit verbo, sic adeò, vt si verbum, & intellectio essent substantialia, sicut re vera sunt in Deo, nullum esse haberent distinctum, sed vnico esse existerent.

Secundus modus dicendi est aliorum, qui dicunt propositionem illam esse accipiendam in sensu causali, ita vt intellectio dicatur esse verbi, quia est actio per quam habet esse; & iuxta hoc ratio Diu. Thom. est talis; terminus primarius actionis substantialis est substantialis: sed intelligere in Deo est actio substantialis, ergo verbum quod primò terminat illam, est substantiale; maior patet, quia debent proportionari, & minorem probat Diu. Thom. quia in Deo intelligere est esse.

11 Sed neque iste modus placet, quia ex eo quod terminus primarius actionis debeat esse substantialis, non potest colligi, quod sit eiusdem naturæ specificæ cum principio à quo procedit, vt patet in creatione, quæ in sententia Diu. Thom. est actio immanens, ac per consequens ipsa substantia Dei, & tamen terminus productus non est eiusdem naturæ specificæ.

Quod si notas Verbum diuinum procedere vt terminum intrinsecum manentem intra ipsum intelligentem, qui est Deus, ac proinde procedere simile illi in natura specifica, quia quidquid est in Deo, est Deus, iam non ex parte ipsius processionis diuinæ, sed ex parte naturæ diuinæ, quæ nec sui ipsius multiplicationem, nec aliquid extraneum secum admittit, & inde proueniat quod Verbum diuinum sit simile, atque adeò non ex vi processionis procedat tale; & ita eius processio non erit generatio.

Tertius modus dicendi est Siluestri, primo volumine conflatus, quæstione 27. articulo 3. qui existimat propositionem (intelligere est esse verbi) habere sensum identicum, ita vt D. Thomæ sit hæc, verbum est idem cum actu intelligendi; sed intelligere in Deo est ipsum esse & essentia Dei; ergo & verbum. Silu.

Sed neque iste modus placet quibusdam, quia ex eo, inquiunt, non probatur intentum Diu. Thom. bene enim stat, quod aliqua, quæ sunt idem realiter, habeant distinctas essentias, & rationes formales, vt patet in eis accidentibus diuersorum prædicamentorum, quæ inter se identificantur realiter, & in substantia respectu accidentium quibus est realiter idem; ergo ex eo præcisè, quod verbum sit idem realiter cum actu intelligendi, non potest colligi quod sit eiusdem essentiæ cum illo.

Verùm, omissis alijs modis dicendi, probabilior mihi videtur expositio Siluestri tertio modo assignata, ad cuius impugnationem respondetur, Diuum Thomam supponere in hac ratione, quod cùm Deus sit summè simplex, vt probauerat prima parte, quæstione 3. articulo 7. ea quæ sunt in Deo seclusis relationibus inter se esse vnum formaliter: vnde eo ipso quod probauit intellectionem, & verbum habere vnitatem identicam cum diuino esse, virtualiter probauit etiam vnitatem formalem. D.

Tertia difficultas est circa probationem conclusionis, scilicet intelligere est intelligi; ratio dubitandi est, quia intelligere distinguitur realiter à verbo: sed verbum est idem cum intelligi, ergo distinguitur intelligere ab intelligi; minor patet, quia passio identificatur cum re producta: maior probatur primò, quia est eius causa efficiens: vnde in intellectu creato verbum distinguitur realiter ab intellectione: 12

& secundò, quia in intellectu diuino paterno intelligere est generatio Verbi actiua, ac proinde actio notionalis, ergo realiter distinguitur ab ipso verbo genito, & à generatione passiua, quæ est ipsum intelligi Verbi.

Huic argumento, quidam negant maiorem, opinantur enim, quod etiam in creaturis intelligere actiuè non distinguitur à verbo producto, sed nec calefactio etiam actiua à calore producto, cùm talis actio non sit caua efficiens termini sed tantùm eius causatio.

Et potest probari primò, quia motus non distinguitur realiter à termino, ergo neque intellectio à verbo. Et secundò, quia productio verbi vt actio, non distinguitur realiter ab ipsa productione vt passio, cùm idem motus sit actio & passio: sed productio vt passio non distinguitur realiter à verbo, ergo neque vt actio. Et tertiò, quia aliàs intellectioni productiuæ verbi responderet duplex passio in intellectu, altera receptio intellectionis, altera receptio verbi.

13 Isti tamen, præterquam quod non plenè satisfaciunt argumento, falsò affirmant verbum non distingui realiter ab intellectione, neque eorum rationes aliquid conuincunt; prima enim est inefficax, quia verbum non solùm est terminus cognitionis, sed etiam obiectum eius immediatum, cui repugnat esse idem cum cognitione: terminus verò motus non habet rationem obiecti. Et ratio huius disparitatis est, quia calefactio, verbi gratia, est actus imperfecti, & sic nihil aliud est, quàm ipse calor in via, qui identificatur cum eodem in facto esse; intelligere verò est actus perfecti, ideò intellectio non est verbum in fieri: vnde in actione spirituali terminus distinguitur realiter à motu, vt patet in demonstratione, quæ generat habitum scientiæ: ex quo patet solutio ad secundum: productio enim verbi, vt actio distinguitur realiter ab ipsa productione passiua verbi, & probatio tantùm tenet in motu physico, non in actione spirituali productiua termini. Et ad tertium respondetur, non esse inconueniens, quod ab eadem actione, etiam formaliter immanente, virtute tamen transeunte, sit duplex passio, quando vna naturaliter sequitur ex altera: prima, quæ est receptio intellectionis; altera verbi, vt patet in eodem exemplo actus scientifici, vbi reperitur duplex passio, vna receptio actus, altera receptio habitus, vel augmenti; imò idem reperitur in alijs actionibus physicis, nam ad generationem substantiæ sequitur passio ipsius substantiæ, & altera passio, scilicet, accidentium.

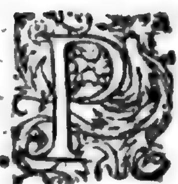
Respondetur ergo difficultati, quidquid de intellectu creato, notando, quod in diuino intellectu, si intelligere, & intelligi, & intelligere, & verbum sumantur essentialiter, non distinguuntur realiter, quia vt sic intellectio non est productiua verbi; si vero sumantur notionaliter pro eo quod est dicere, & dici, distinguuntur realiter, non quidem in absoluto, & in esse, sed in relationibus producentis, & producti: cùm ergo in absoluto habeant idem esse intelligere, & intelligi, hoc sufficit, vt ratio Diui Thomæ habeat robur; quia si intelligere, & intelligi in Deo sunt eadem entitas absoluta, & intelligere actiuè est entitas substantialis Dei, similiter intelligi passiuè, & consequenter ipsum verbum, cuius esse est intelligi.

(*.*)

DVBIVM

DVBIVM III.

Vtrùm actio, qua Verbum diuinum procedit, sit ipsa intelllectio, vel alia?

14  RO decisione notandum est, quod licèt in Deo intelligere, & dicere, seu producere non distinguãtur realiter, quia nullam habent oppositionem relatiuam, nec formaliter, vt infra probabimus contra Scotum, distinguntur tamen inter se ratione, quod ex eo probatur, quia habent principia proxima, & obiecta, seu terminos distinctos, ergo sunt duæ actiones distinctæ, saltem virtualiter: patet consequentia, quia nunquam reperitur distinctio obiectorum, & principiorum sine aliquali distinctione actuum; patet antecedens, quia intellectio vt sic, habet pro principio proximo intellectum diuinum absolutè sumptum, & pro obiecto, seu termino obiectum vt cognitum præcisè; dicere verò, seu producere habet pro principio proximo intellectum diuinum, vt in Patre, & pro obiecto, seu termino ipsum verbum vt productum.

Secundò notandum est, intellectionẽ in Deo (vt nunc suppono) præsupponi ordine rationis productioni verbi, non vtcunque sumptæ, sed vt completæ, & terminatæ eo termino, quem exigit secundum propriam rationem cognitionis, scilicet obiecto vt cognito: ex quibus duobus sequitur tertium, scilicet productionem verbi non esse ipsam intellectionem, sed esse actionem distinctã, saltem ratione.

Sit prima conclusio. Processiones Filij, & Spiritus sancti sunt actiones intellectus, & voluntatis. Hæc est contra Durandũ, cuius sententia, vt minimùm est temeraria, ne dicam erronea, cùm sit in re grauissima, & contra id quod omnes Theologi, & Sancti, & Concilia ferè expressè dixerunt. Probatur hæc conclusio ex sacra Scriptura, vbi sæpe Filius, & Spiritus sanctus vocantur nominibus terminorum, quia producuntur actionibus intellectus, & voluntatis, ergo: probatur antecedens, quia Filius, Ioannis. 1. dicitur Verbum, & Spiritus sanctus dicitur Amor, & Charitas. Ioannis. 4. *Deus Charitas est.* Ioan. Neque ista nomina conueniunt diuinis personis metaphoricè, & secũdum quandam adaptationem, vt nos probauimus supra efficaciter.

15 Secunda conclusio. Processiones diuinæ sunt actus intellectus, & voluntatis distincti ratione ab intellectione, & volitione, quorum alter est dicere, alter spirare. Probatur, quia intellectio vt sic, cùm sit communis, non est productiua verbi, nec respicit terminum vt productum, præsupponiturque ordine rationis ad ipsam productionem, à qua ratione distinguitur, vt probatum est, ergo, & hoc voluit Diu. Thomas quæstione 27. articulo. 1. quando dixit verbum procedere à dicente ipsum, vbi non dicit ab intelligente, & quæstione 34. articulo 3. ad tertium, dicit intelligere in Deo importare habitudinem intelligentis ad rem intellectam, dicere veró ad verbum conceptum.

Sed contra hanc nostram doctrinam Durandus nimis periculosè locutus est: in primo enim, distinct. 6. quæstione 2. & alibi, quem sequitur Gregorius in primo, distinctione 10. quæstione vnica, & distinct. 13. quæstione etiam vnica, qui existimat processiones quibus Filius à Patre, & Spiritus sanctus ab vtroque procedunt, non esse actiones intellectus & voluntatis, sed esse quosdam actus distinctos communicatiuos diuinæ naturæ ab ipsamet natura fœcunda elicitos, & addit naturam diuinam non habere hanc fœcunditatem, ex eo quod est intelligens, aut volens, sed ratione suæ infinitatis, ita quod etiam seclusa re ipsa, aut consideratione nostra, intellectione, & volitione adhuc esset in Deo generatio Filij, & spiratio Spiritus sancti.

Dur. Greg.

Probatur primò auctoritate Sanctorum: Hilarius enim libro de Synodis dicit hæc verba: *Voluntas Dei attulit creaturis substantiam, quam habent: sed natura Dei attulit Filio.* Et Damascenus libro 1. fidei, capit. 13. loquens dè generatione Filij ait, quod generatio est opus naturæ: & Augustinus libro 15. de ciuitate dicit, Verbum, per quod omnia facta sunt, esse Filium Dei naturæ.

Hilar.

Damas.

August.

Respondetur, quod Sancti tantùm volunt processionem Filij non esse à libera voluntate.

Probatur secundò, creaturis non conuenit fœcunditas ratione intellectus, aut voluntatis, ergo nec Deo: patet consequentia ex paritate rationis, antecedens verò probatur, quia conuenit illis ratione alicuius prioris, scilicet naturæ quam habent, vt patet in homine, vel non conuenit generare ratione intellectus, & in equo, aut igne, qui etiam si essent intelligentes, generarent sibi simile ex sola fœcunditate naturæ, vt modò de facto, ergo.

Confirmatur primò, quia tam intellectus, quàm voluntas diuina supponunt ordine rationis naturam diuinam fœcundam, ergo etiam actus intellectus præsupponit eodem modo actum diuinæ naturæ fœcundæ ergò generationem Filij: ergo generatio non est actus intellectus: primum antecedens patet, quia natura diuina ex se, & non ab aliquo posteriori est fœcunda; consequentia patet, quia sicut intellectus supponit essentiam, ita actus intellectus actum essentiæ.

Confirmatur secundò, quia intellectioni, & volitioni repugnat fœcunditas, ergo; probatur antecedens, quia ex Aristot. 9. Metaphysic. text. 16. actioni immanenti conuenit, quod per illam nihil producatur.

Arist.

16

Respondetur, quod sicut in creaturis fœcunditas radicaliter prouenit à natura: vnde ipsa est principium quo, primum, & radicale, seu remotum generationis, proximum verò quo, est potentia generatiua; ita in Deo fœcunditas prouenit radicaliter ex infinitate naturæ, & ita natura diuina est primum principium *quo*, & radicale generationis, intellectus verò est principium *quo* proximum: ex quo patet solutio, cur autem in creaturis, maximè in intellectualibus, potentia generatiua non sit intellectus, alterius loci est disputare.

Ad primam confirmationem respondetur, quod licèt intellectus diuinus præsupponat ordine rationis naturam diuinam fœcundam radicaliter, tamen actus intellectus non præsupponit actum naturæ fœcundæ, quia cùm illi sit tantùm vna fœcunditas, est tantùm vna actio communicatiua naturæ, vt patet in omni principio radicali, & proximo, & hæc actio est immediatè à potentia proxima, scilicet intellectu, mediatè verò à natura.

Ad secundam confirmationem respondetur, quod Aristoteles tantùm vult per actionem immanentem non esse necessarium, vt aliquid producatur; non autem quod per aliquam nihil producatur, quandoquidem actus virtutum, & vitiorum sunt immanentes, & ex Aristotele producunt suos habitus.

Arguitur tertiò, intelligere, & velle sunt actus essentiales, & communes omnibus personis, ergo intelligere non est ipsa productio Filij: patet consequentia, quia alias quæuis persona diuina generaret Filium, &c.

Respondetur, quod licèt intelligere, & velle sint idem tribus personis, intelligere tamen prout est in Patre, est productiuum Filij, & vt sic dicitur *dicere*, neque ita est in alijs personis.

Arguitur quartò, genitum est simile generanti in eo, quod est principium generationis, sed Filius est similis Patri in essentia diuina, ergo essentia diuina fuit principium generationis, ergo actio essentiæ fuit ipsa generatio.

Respondetur, quod genitum vt tale non debet assimilari principio *quo*, proximo generationis, sed radicali, quia generans intendit assimilare sibi genitum in essentia, & natura, & ita ex eo quod Filius sit similis in essentia tantùm potest colligi essentiam diuinam esse principium radicale non proximum.

Arguitur

Arguitur vltimò, verbum est priùs natura ipsa intellectione, ergo non producitur per eam, ergo per aliam priorem productionem, ergo per actionem essentiæ. Antecedens probatur: primò, quia intellectus cognoscit rem in verbo, ergo præsupponit verbum, vt cognoscat illam: & secundò, quia verbum habet rationem obiecti, & mensuræ respectu intellectionis, ergo priùs est ipsa intellectione mensurata, & specificata ab ipso.

17 Respondetur, falsum esse antecedens, si sit sermo de Verbo diuino: in omni enim opinione Verbum diuinum procedit à cognitione essentiæ, ac per consequens ipsa actio productiua illius, hoc est, dictio præsupponit intellectionem completam, & determinatam proprio obiecto, vt notabili secundo dicebamus: si autem sit sermo de verbo in natura creata, quidam dicunt, quod intelligere sumitur dupliciter: primò, vt in via, seu vt exit ab intellectu, & hoc modo certum est cognitionem esse priorem verbo: secundo modo vt determinata, & completa, scilicet, prout est contemplatio obiecti per modum quietis intellectualis, & hoc modo sumpta dicunt verbum præsupponi ad intellectionem, eò quod est obiectum eius.

Sed hoc videtur falsum, quia licèt obiectum, quod est principium cognitionis, & à quo specificatur, necessariò debeat præsupponi, tamen id non est dicendum de obiecto formali, *quo* intrinsecè terminante cognitionem, quia de ratione hujus est, quod sit terminus intrinsecus cognitionis; terminus autem non præsupponitur ad rem terminatam, sed simul existit cum illa, vt patet in personalitate naturæ.

Quod si dicas, verbum nonsolùm esse obiectum *quo* & terminus, sed etiam esse obiectum *quod*, ergo vt sic, præsupponi debet ad cognitionem.

Respondetur, quod per se primò est obiectum formale *quo*, secundariò verò est obiectum *quod*, quatenus intellectus nequit in verbo cognoscere obiectum extrinsecum, quin cognoscat ipsum verbum, prout est similitudo obiecti; id autem, quod est secundarium, & minùs principale consequenter se habet ad id quod primariò, & principaliter conuenit: quare cùm verbum, vt obiectum *quo*, non præsupponatur ad intellectionem, idem etiam erit de verbo, vt est obiectum, *quod*.

Secunda sententia est Scoti, in primo, distinctione 2. quæstione 7. §. *obijcitur contra istam deductionem*, qui affirmat processiones in diuinis esse quidem actus intellectus & voluntatis, sed non esse ipsos actus intelligendi, & volendi, sed alios saltem formaliter distinctos, quos appellat dicere, & spirare. Huius sententiæ fuit primùs Alexander, prima parte, quæstione 42. membro 2. in corpore, & ad secundum, Ocham in primo, distinctione 7. quæstione 1. in fine, & Gabriel ibidem, in fine articuli primi, sequitur Molina hoc articulo 2. sectione 4. & Gregorius de Valentia. 2. de Trinitate, quæstione 4. 18 *Scotus.* *Alex.* *Ocham* *Gabr.* *Molin.* *Greg. Valen*

Pro cuius intelligentia nota, quod ipse Scotus asserit ab intellectu Patris constituto in actu primo per essentiam, tanquam per obiectum duplicem actum emanare; alterum ab ipso intellectu Patris, quatenus est intellectus Dei, quo cognoscit suam essentiam, qui communis est Patri cum reliquis personis; & alterum ab intellectu Patris, quatenus est ipsius Patris præcisè, vt, scilicet habet ad iunctam paternitatem, & iste non est communis omnibus; primum appellat Scotus, *intelligere*; secundum, *dicere*: primum dicit non esse productionem Filij, secundum verò esse ipsam Verbi generationem, & vlteriùs primum præsupponi secundo. Et licèt Scotus loco citato, nihil expressè dicat de actu voluntatis, consequenter tamen ad ea quæ dicit de intellectu distinguendi sunt illi duo actus voluntatis, quorum primus dicatur *velle*, & sit communis; secundus *spirare*, & sit notionalis.

Secundò nota, quod Scotus aliter hos duos actus ordinat in natura creata: inquit enim in intellectu nostro vnicam tantùm esse actionem, quæ est productio verbi, & hanc vocat *dicere*, quam

quam primò & immediatè dicit dimanare ab intellectu informato specie obiecti, & per eam procedi verbum, & intellectionem, tanquam terminus ipsius subordinatus, additque intellectionem non esse actionem, etiam perfectiuam, si actio sumatur pro productiotione, sed esse actum formalem, & operationem, atque adeo esse in prædicamento qualitatis, licèt appelletur actio, ratione similitudinis, quam habet cum actione. Argumenta Scoti adducemus infra.

19 Tertia sententia est aliquorum Thomistarum asserentium tantùm esse in Deo vnum actum intellectus, scilicet, *intelligere*, & alterum voluntatis, scilicet, *velle*, atque adeo processiones diuinarum personarum esse ipsos actus intellectus, & voluntatis, non quidem absolutè, vt præcisè sunt *intelligere*, & *velle*, quia vt sic sunt essentiales, & communes, sed secundum alias rationes, videlicet *intelligere*, exprimendo esse productionem verbi, vt dicit Caietanus quæstione 29. articulo 1. siue *intelligere*, quatenus est *dicere*, vt docet Ferrara. 4. contra gentes, capite 13. aut intelligere ea ratione, quatenus est paternitati coniunctum, vt docet Torres quæstione 27. articulò 5. capit. 3. quod alij vocant intelligere notionale. Probatur primò: processiones diuinæ sunt actiones intellectus, & voluntatis, sed implicat esse actus intellectus & voluntatis, qui non sint intelligere, & velle, sicut quod sit actus potentiæ visiuæ, & non sit visio, ergo.

Caiet. *Ferrar.* *Torres.*

Respondetur negando minorem, neque est eadem ratio de potentia visiua, tùm, quia vt aliqui volunt, non est productiua, sed tantùm cognoscitiua, & sic eius actus sunt formaliter visiones: tùm etiam, quia dato quod sit productiua, non producit per actum distinctum a visione, quod etiam fortè est probabilius de intellectu creato respectu productionis verbi, in quo non est opus hac distinctione actionum.

Secundò probatur, quia productio verbi est actio vitalis, sed vitalitas non potest conuenire illi, si sit actio distincta ab intellectione, ergo: probatur minor, quia productio verbi, vt sic vitalis, debet habere vitalitatem pertinentem ad gradum intellectiuum, sed hanc non potest habere actio, quæ non sit intellectio, ergo: probatur minor, quia dupliciter possumus intelligere vitalitatem conuenire gradui intellectiuo, scilicet, per modum actus primi, & per modum actus secundi, & primus consistit in hoc, quod est esse principium intelligendi, & secundus in hoc, quod est esse redactum in actum secundum intelligendi per actualem intellectionem, sed actio distincta ab intellectione nullo ex his modis potest habere vitalitatem. quia neque est actus intelligendi, neque principium illius, ergo.

Respondetur, quod actio, quæ est *dicere*, habet vitalitatem per modum actus secundi, non quia est ipsa intellectio, sed quia est actio, qua communicatur vitaliter natura diuina.

Dices, in nobis nulla reperitur vitalitas per modum actus secundi, quæ pertineat ad gradum intellectiuum, præter eam quæ conuenit actibus intelligendi, & volendi, ergo neque in Deo.

Respondetur, rationem disparitatis esse, quia in creaturis gradus intellectiuus est imperfectè participatus, & non potest communicari, nisi per actus pertinentes ad gradum vegetatiuum.

DVBIVM IIII.

Vtrùm ratio Verbi diuini sit formalissimè ratio Filij?



PRIMO supponendum est, vt de fide, in Deo ad intra esse proprissimè verbum ex communi sententia Sanctorũ, & Theologorum, vt patet ex innumeris locis sacræ Scripturæ, præsertim Ioannis primo. *In principio erat Verbum, &c.* Vnde damnata est hæresis quorundam, quam refert Diuus Augustinus de hæresibus, hæresi. 30. asse- 20

Ioan.1. *August.*

30. asserentium Filium Dei non esse Verbum Patris, propter quod dicti sunt *Alogiani*, quasi sine verbo, à verbo Græco, *Logos*, quod Latinè verbum dicitur.

Secundò supponendum est, vt commune apud Theologos, verbum in diuinis nullo modo dici essentialiter, sed personaliter: ratio est, quia verbum propriè dictum dicit quod verè, & realiter producatur; in diuinis autem nullum essentiale producitur. Hoc est contra Durandum. in 1. distinct. 27. quæstione 3. & contra Diu. Thomam, ibidem, quæst. 2. artic. 2. quæst. 4. de veritate, artic. 2. vbi dixit vtrumque esse probabile, scilicet, quod aliquid essentiale, videlicet, cognitio dicatur verbum, & aliquid personale, vt filius, cuius oppositum efficaciter asseruit. 1. parte, quæstione 34. articulo 1. Idem tenet Scotus, & Gabriel, & communiter omnes Doctores cum Magistro, ibidem: idem sentit Augustinus. 6. de Trinitate, capit. 2. & libro 7. cap. etiam 2. & 3. Anselmus in Monologio, Basilius in Euangelium Ioannis, & hoc insinuant Scripturæ.

Durand *D. Tho.* *Scotus.* *Gabriel.* *August.* *Anselm.* *Basil.*

Ex quo supponendum est tertiò, Filium diuinum propriè, & personaliter esse Verbum ex vi suæ processionis, cùm procedat per intellectum, vt dictum est: hoc tenent omnes Catholici contra Arrium, & Origenem, vt refert Diu. Thomas loco citato ex prima parte, qui asserebant, Filium metaphoricè dici Verbum, quod optimè refutat Cyrillus libro 1. in Ioannem, cap. 4. & similiter omnes Theologi contra Durandum id etiam asserentem, licèt diuersa via ab Arrianis, vt videre est in Commentatoribus supra primam partem Diui Thomæ loco citato, vbi respondent argumentis Durandi. Ex quo colligitur, Filio Dei conuenire omnia, quæ verbo nostro intellectuali conueniunt, seclusis proprietatibus, quæ continent imperfectionem, scilicet esse id, quo formaliter intelligit producens, & esse productum ex indigentia ad intelligendum: de ratione enim verbi vt sic, tantum est, quod realiter procedat ab intelligente vt sic, tanquam quid repræsentatiuum eorum, quæ in intellectu fœcundo dicentis continentur.

Cyril.

Habito ergo quod Filius Dei sit propriè Verbum, quod quæritur est, an ratio Verbi sit formalissimè ratio Filij? an sint duæ rationes distinctæ in illo esse Verbum, & esse Filium?

Pro decisione notandum est, quod quia natura intellectualis est suprema omnium naturarum, non est illi denegandum quidquid perfectionis in reliquis inferioribus reperitur; cùm autem communicatio naturæ per naturalem generationem sit maxima perfectio viuentium, vt insinuat Diu. Dionisius de diuinis nominibus, capit. 4. & Aristoteles. 2. de anima, non est cur denegandum sit naturæ intellectuali, & maximè illi, quæ constituta est in vltimo intellectualitatis gradu, qualis est diuina, quod videntur significare illa verba Isaiæ. *Nunquid, qui alijs generationem tribuo, sterilis ero?* Ac si diceret: Sola nè mea intellectualis natura inter omnes infœcunda erit? Cùm verò hæc naturæ communicatio non fiat immediatè ab ipsa natura, sed mediante aliqua potentia distincta, illa sola potentia erit communicatiua naturæ per modum naturæ, quæ immediatiùs ab essentia dimanauerit, quia in illa prima potentia exprimitur, & refunditur tota vis ipsius naturæ; in reliquis verò non nisi limitatè, & iuxta modificationem, & determinationem primæ potentiæ, qua mediantè dimanarunt: vnde operatio primæ potentiæ erit ipsa communicatio naturæ per modum naturæ: atque adeo erit generatio. Ex quo infero, quod cùm diuinus intellectus sit potentia immediatè orta à diuina essentia nostro modo intelligendi, processio quæ fit per intellectum, est verè generatio intellectualis, & Verbum procedens est verè & propriè Filius, & consequenter rationem Verbi diuini esse formalissimè rationem Filij diuini.

Dionis. *Arist.* *Isai.66.*

Conclusio. In Verbo diuino eadem est formalissimè ratio Verbi, & ratio Filij. Hanc conclusionem ita reputo certam vt oppositum existimem periculosum. Probatur primò ex sacra Scriptura, in qua indifferenter tribuitur secundæ personæ Trinitatis nomen Verbi, & Filij, nam. 1. Ioannis. 5. dicitur: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus.* Ecce vbi loco Filij, qui

Ioan.5.

qui correlatiuus est Patri, ponitur Verbum. Et Ioannis. 1. *In principio erat Verbum, &c.* Vbi intendens Diu. Ioannes probare Christi diuinitatem, & æternam generationem vsus est nomine, *Verbi*, ergo, quia intellexit eandem esse vtriusque rationem. *Ioan.1.*

Confirmatur, quia aliàs in diuinis essent ponendæ quinque relationes reales, cuius oppositum probabimus inferiùs; quod probatur, si relatio Verbi ad dicentem non est eadem cum relatione Filij ad Patrem.

Secundò probatur, quia Verbum diuinum, vt sic, procedit per modum naturæ intellectualis, ergo, vt Filius intellectualis, ergo eadem est ratio Verbi, & Filij.

22 Arguitur primò. Filius vt sic, assimilatur per se primò generanti in essentia; sed Verbũ, vt sic, non assimilatur dicēti in essentia, vt constitutum est per formã substantialem in esse quidditatiuo, sed illi constituto in actu primo per speciem in actu intelligibili, ergo non est eadem ratio vtriusque.

Confirmatur, quia Filius formaliter est similis principio à quo procedit: sed verbum, vt sic, non est simile principio à quo procedit, sed obiecto repræsentato, ergo ratio vtriusque est diuersa: maior patet ex definitione generationis viuentium, & minor probatur, quia ratio verbi est, quod sit expressa similitudo obiecti.

Sed dices huic argumento, & confirmationi, vt supra nos diximus, quod quãdo intelligens intelligit se ipsum, tunc verbum est similitudo rei cognitę, & cognoscẽtis simul: Pater autem diuinus cognoscendo se ipsum, format Verbum.

Sed contrà primò, quia materialiter coincidũt principiũ intellectionis, & eius obiectum, quando quis intelligendo se ipsum producit verbum, formaliter tamen distinguuntur, ergo verbum productum vt sic, non assimilatur per se primo producenti, vt producens est, sed ipsi vt obiecto.

Confirmatur, quia verbum quod format Angelus, etiam ex cognitione sui, licèt assimiletur essentiæ Angeli, non assimilatur illi per se primò, prout est quidditas substantialis Angeli: aliàs esset eius filius, sed prout habet rationem speciei intelligibilis constituentis intellectum Angeli in actu primo intelligibili, ergo idem dicendum erit de Verbo diuino.

Ad argumentum cum sua confirmatione respondetur, solutionem ibi datam esse optimam, pro qua notandum est, quod verbum per se primò respicit ipsum cognoscentem, vt exprimentem similitudinem formæ, qua constitutum est in actu primo; secundariò verò, & mediatè respicit ipsum obiectum: vnde Verbum diuinum dicit habitudinem ad essentiam diuinam, vt ad formam essentialiter constituentem personam Patris, & vt habet rationem principij radicalis, & primi, respectu expressionis verbi, quæ habitudo non est duplex, sed simplex, quia principium primum radicale, & principium proximũ non concurrunt vt duo principia, sed vt vnicum totale, vnde habent rationem vnius termini simplicis. Habet tandem tertiò Verbum diuinum relationem ad essentiam, vt ad obiectum, quæ tantùm est relatio rationis: vnde ad argumentum in forma negatur minor; assimilatur enim Verbum diuinum essentię, & quidditati Patris, quatenus est principium radicale, & primum expressionis verbi: & ad confirmationem patet etiam minorem esse falsam, quia Verbum maximè diuinũ assimilatur secundario obiecto; ipsi verò principio, à quo procedit primario: ex quo patet solutio ad impugnationem.

Secundò arguitur, Generatio per se primò ordinatur ad Filium propter se ipsum, sed intellectio non ordinatur ad verbi productionem, ergo vt Verbum non est Filius, maior patet, & minor probatur, quia potiùs Verbum vt sic per se primò ordinatur ad intellectionem.

Respondetur primò, negando Verbum diuinum esse propter cognitionẽ, non enim producitur ex indigentia ad cognoscendum, vt in nobis.

Vel secundò respondetur, quod licèt concedamus ordinari aliquo modo ad cognitionem Patris, quatenus videt omnia in Verbo, ordinatur tamen ad illam, vt cognitio est; non verò vt dictio, seu vt generatio est, quia ita potiùs è contra se res habet: dictio enim per se ordinatur ad ipsum verbum. 23

Tertiò,

Tertiò, Verbum diuinum tantùm habet esse simile in natura specifica ex vi suę processionis in particulari, scilicet prout diuina est, & non ex vi processionis intellectualis, vt sic in communi; sed hoc non sufficit ad hoc, vt Verbum, vt Verbum est, sit Filius, & eius processio generatio, ergo: patet minor, quia si id sufficeret, Spiritus sanctus esset etiam Filius, & eius processio generatio; & probatur maior, quia verbum creatum non procedit simile in substantia, sed in esse intentionali; ergo quod Verbum diuinum procedat simile in substantia specifica, non habet ex vi processionis intellectualis, sed ex vi talis processionis, scilicet diuinæ.

Respondetur, nos tantùm asserere, Verbum diuinum vt sic, esse formalissimè ipsum Filium diuinum, siue Verbum habeat esse simile in substantia ex vi processionis in communi, siue ex vi talis processionis, de quo quæstione sequenti.

Quartò, quia aliàs in forma Baptismi, loco Filij, licebit ponere, Verbi: sed hoc non videtur dicendum, ergo.

Pro nunc respondetur, negando antecedens, sicut non licet ponere loco Filij nomen Geniti, non quia non sint idẽ, sed quia denotare videntur alias proprietates.

Quintò, & vltimò, verbum, vt sic, primò, & principaliter dicit formam absolutam; secundariò verò, & minùs principaliter relationem ad dicentẽ: ergo Verbum diuinum primùm dicit essentiam, secundariò verò relationem, at per consequens non est eius ratio idem formalissimè cum ratione Filij, quia, vt sic, primò dicit relationem ad Patrem.

Respondetur, quod licèt verbum in communi vt abstrahit à creato, & increato, & etiam verbum creatum primariò dicat absolutum, & in obliquo relationem ad dicentem, in quo optimè dicunt Ferrara. 4. contra gentes, cap. 13. & Capreolus in primo, distinct. 27. secuti D. Thomam, ibidem, quæst. 2. artic. 2. & quæst. 4. de veritate, artic. 5. tamen Verbum diuinum, vt sic, formaliter importat relationem. Ita sentit Caietan. quæst. 34. artic. 3. Et licèt Verbum diuinum etiam primò diceret essentiam, & secundariò relationem, vt etiam voluit Ferrar. adhuc argumentũ non esset contra nos,

Ferrar. Capr. D. Tho. Caietan.

qui tantùm in hac quæstione volumus, quod relatio, quam dicit Verbum ad dicentem, sit eadem formalissimè cum relatione Filij ad Patrem, siue per hoc nomen Verbum significetur principaliter, siue minùs principaliter: de materia tamen huius argumenti videndus est Zumel, quæst. 34. artic. 3. quæst. 2. dub. vlt. Zumel.

In calce huius dubij notandum est, Filium Dei non solùm nominari Verbum, sed etiam imaginem, splendorem, speculum, figuram substantiæ Patris, &c. Aliter tamen, & aliter, vt dicit D. Thom. q. 34. artic. 2. ad tertium: videndus tamen est Zumel. q. 35. de imagine, vbi disputat an imago dicatur in diuinis personaliter, & propriè, & an de solo Filio, & an dicat de formali relationem.

DVBIVM V.

Vtrùm Filius procedat ex cognitione creaturarum, & totius Trinitatis?



DE hac materia videndi sunt Comentatores, D. Tho. 1. part. quæst. 34. artic. 3. & Doctores scholastici in primo, distinct. 27. duo inquiruntur in hoc dubio. Primum, an Verbum diuinum procedat ex cognitione essentiæ, & creaturarum: & secundũ, an procedat ex cognitione totius Trinitatis, & de vtroque suo ordine erit disputatio. 24

Sit conclusio. Verbum diuinum procedit ex cognitione omnis intelligibilis, atq; adeo ex cognitione essentię, personarum, & creaturarum. Ita D. Thom. 1. p. q. 34. art. 1. ad tertium, & artic. 3. & ibidem Caiet. & omnes moderni expositores illius, & de verit. q. 4. art. 5. & 4. contra gentes, cap. 13. Alexand. 1. p. q. 62. art. 4. D. Bonauent. in primo, dist. 27. art. 1. q. 2. Richard. ibid. q. 3. Franciscus à Christo, etiam q. 3. & ibid. Gabriel, etiã q. 3. & hanc omnes desumpserunt ex D. August. 15. de Trinit. c. 14. & lib. 83. quæstionum. q. 63. & alibi.

D. Tho. Caietan. Alexan. Bonau. Richard. Franc. à Christo. Gabr. August.

Probatur

Probatur primò, quia verbum diuinũ est infinitum, & perfectissimum, ergo procedit necessariò ex cognitione infinita, & perfectissima: sed talis est comprehensiua, qua cognoscuntur non solùm ea quæ sunt formaliter, sed ea quæ sunt eminenter, & virtualiter in essentia diuina, qualia sunt creaturæ, ergo.

Secundò, quia Verbum est naturalissima imago Patris, & omnium producibilium, ergo procedit ex plenissima cognitione omnium, quandoquidem ex vi suæ processionis omnia repræsentat: patet consequentia, quia Verbum non excedit cognitionem, & antecedens probatur, nam iuxta doctrinam fidei Verbum diuinum est exemplar rerum omnium etiam possibilium, quas Pater cognoscit.

Scotus. Scotus in 2.distinct.1.quæst.1.artic.2 & in quodlibetis, quæst.14.artic.2.asserit Verbum diuinum tantùm procedere ex cognitione diuinæ essentiæ, & non ex cognitione creaturarum, aut diuinarum personarum, ita quòd licèt eadem sit cognitio Dei, essentiæ, personarum, & creaturarum identicè, tamen formaliter Verbum non procedit ex illa, nisi vt præcisè est cognitio diuinæ essentiæ: vnde tantũ dicit se habere concomitanter cognitionem personarum, & creaturarum. Ad exemplificandam autem hanc sententiam fingit Scotus quædam instantia naturæ, & originis, & vnum instans diuidit in tria signa, & dicit, quòd in primo signo Deus Pater cognoscit suam essentiam, ex qua cognitione producitur Verbum, in quo signo, ait, reperitur totus ordo originis diuinarum personarum, in secundo signo cognoscit Pater reliquas personas, & tandem in tertio creaturas.

Et pro hac sententia arguitur primò, Spiritus sanctus non procedit ex amore creaturarum, ergo nec Filius ex amore creaturarum: patet antecedens, quia procedit ex amore necessario, & non libero, qualis est, quo Deus diligit creaturas.

25 Caietan. Respondetur primò cum Caietano, quod Spiritus sanctus etiam procedit ex amore creaturarum, non quidem in se ipsis, & quatenus habituræ sunt esse extra Deum, sed quatenus habent esse eminenter in ipsa essentia diuina: hic autẽ amor non est minùs naturalis, & necessarius in Deo, quàm scientia simplicis intelligentiæ earundem creaturarum: cæterũ, quia iste amor non est propriè creaturarum, sed solius essentiæ, ideo.

Secundò respondetur negando consequentiam, & ratio discriminis est, quia amor dicit habitudinem ad res actu existentes; ea enim ratione sunt diligibiles, & bonæ, quatenus actu existunt: cognitio autem abstrahit ab existentia rei cognitæ, & potest respicere eam, quatenus est virtualiter in sua causa: ex quo fit, quod amor Dei respectu creaturarum sit omnino liber; cognitio autem possit esse necessaria, & naturalis, & ideo Spiritus sanctus non potest procedere ex amore illarum, Verbum verò optimè ex earum cognitione.

Secundò, intellectus diuinus prius natura cognoscit essentiam diuinam, quã creaturas, ergo pro illo priori producit Verbum: patet antecedens, quia potentia prius fertur in obiectum primariũ, quàm in secundarium: creaturæ autem sunt obiectum secundarium diuinæ cognitionis; patet consequentia, quia illa cognitio est perfectissima, nec eius perfectio accrescit ex cognitione creaturarum.

Confirmatur, quia prius natura est esse cognitum diuinæ essentiæ, quàm creaturarum, ergo: probatur antecedẽs, quia omne esse diuinæ essentiæ, est prius quocunque esse creaturarum, ergo eius cognitio est prior creaturarum cognitione.

Confirmatur secundò, quia creaturæ cognoscuntur primò, & per se à tribus personis, ergo non cognoscuntur in illo priori à sola Patris; probatur antecedens, quia producuntur in esse cognito à tribus personis, cùm ratio causandi illas in tali esse sit communis Trinitati.

Dices, quod in eodem signo terminatur intellectus diuinus ad vtrumque obiectum, scilicet essentiam diuinã, & creaturas, eo quod creaturæ prout sunt in Deo secundùm esse possibile, nihil aliud sunt, quàm ipse Deus, atque adeo videtur, quod non constituant obiectum diuersum ab essentia, sed quod eadem omnino cognitione cognoscantur.

Sed contrà, quia vt patet euidenter in visione beatorum, qui videndo diuinam essentiam non vident omnes creaturas, vt dicitur 1.p.q.12.negari non potest diuinam essentiã, & creaturas habere diuersam rationem obiecti, primarij scilicet, & secundarij.

Respon-

26 Respondetur, solutionem ibi datam esse optimam, pro qua notandum est, quod diuina essentia non ideò dicitur obiectum primariũ intellectus diuini, quia priùs cognoscatur, etiam prioritate rationis, quàm personæ, & creaturæ, nam si essentia priùs cognosceretur, illa non esset cognitio perfecta, & comprehensiua, sed dicitur obiectum primarium, quia ipsa in se ipsa, & ratione sui, & non in alio cognoscitur; creaturæ verò dicuntur secundarium obiectum, quia cognoscuntur in essentia, vt diximus tractatu. 1. quæst. 14. artic. 2. & 3. disputat. 1. dub. 5. ad secundum argumentum: & ad impugnationẽ respondetur, quodquãdo obiectũ secundarium includitur intrinsecè in primario, vel habet necessariã connexionem cum illo in ratione obiecti, non potest attingi obiectum primarium perfectè, & comprehensiuè, quin attingatur etiam secundarium: cùm ergo beati nec perfectè, nec comprehensiuè attingant diuinam essentiam, non oportet vt videant obiectum secundarium, scilicet creaturas, Pater autem æternus, qui perfectè, & comprehensiuè cognoscit suam essentiam, quando producit Verbum, oportet vt cognoscat etiam ipsas creaturas.

Ad primam confirmationem negatur, quod priùs natura diuina essentia habeat esse cognitum, quàm creaturæ habeant ipsum esse, vt sunt eminenter in ipsa essentia Dei.

Ad secundam confirmationem, quod licèt cognoscantur creaturæ cognitione absoluta primò, & per se à tribus personis, priùs tamen origine cognoscuntur à Patre, quia sunt in memoria fœcunda eius, vt infra dicemus.

Tertiò arguitur, quia si per impossibile Deus cognosceret suam essentiam non cognitis creaturis, nihilominus produceret verbum eiusdem rationis, sicut modò, ergo quod cognitio, qua nunc producit verbum, sit creaturarum, non habet se formaliter, & per se ad productionem verbi: patet consequentia, & probatur antecedens, quia ipse intelligens, & intellectio essent eiusdem rationis, sicut modò; non enim variatur cognitio Dei quoad substãtiam, ex eo quod extendatur ad creaturas.

Respondetur, quod verbum tunc non produceretur ex cognitione solius essentię, quia illa non esset omnium perfectissima, cùm non cognoscerentur creaturæ relucentes in illa; nam quamuis ex cognitione creaturarum, vt in se ipsis sunt, nihil perfectionis accrescat diuinę cognitioni, nihilominus quatenus sunt in Deo secundum esse possibile, ad perfectionem diuinæ cognitionis spectat earum cognitio; quia cognoscere creaturas vt sic, nihil aliud est, quàm cognoscere diuinam essentiam, prout habet omnipotentiam respectu creaturarum.

Quartò, pro illo priori, quo Pater exit in cognitionem suæ essentiæ, creaturæ non sunt in memoria fœcunda Patris, ergo: probatur antecedens, quia pro illo priori non sunt actu intelligibiles, sed non possunt esse in memoria, nisi sint actu intelligibiles, ergo: probatur maior, quia producuntur in esse cognito per actum intellectus.

Ad quartum, negatur antecedens, & ad probationem falsum est, quod per actum intelligendi fiant creaturæ actu intelligibiles, quia cùm actus intelligendi sit actus secundus, præsupponit actum primum: constitutus est ergo Pater æternus in actu primo sufficiẽti, si no ad cognitionem creaturarum per essentiam diuinam eminenter continentem creaturas, quod sufficit vt dicantur esse in memoria Patris, licèt non sint in illa per suas proprias species.

Quintò, Verbum diuinum procedit ex cognitione, qua Pater est beatus: sed est beatus ex sola visione, & comprehensione diuinæ essentiæ, non cognita aliqua creatura, ergo: consequentia cũ maiori patet, & minor probatur; tùm, quia essentialis beatitudo Sanctorum solùm consistit in visione diuinæ essentię, ergo, & beatitudo Patris: tùm etiam, quia aliàs creaturæ per se conducerent ad beatitudinem essentialem ipsius Dei. 27

Respondetur, quod licèt Pater non sit beatus ex cognitione creaturarum in se ipsis; est tamen beatus per cognitionem earũ, vt sunt in essentia, quia vt sic nihil aliud sunt, quàm ipsa essentia: beati verò non sunt beati ex comprehensione essentiæ, vnde est dispar ratio.

Sextò, quia ex eo quod verbum procedat ex cognitione creaturarum, multa sequuntur absurda concedenda, nam

primò sequitur, quod procedat ab ipsis creaturis, quia obiectum cognitum habet actiuitatem aliquam respectu verbi, iuxta illud vulgare Diu. Augustini: *Ex obiecto, & potentia paritur notitia*. Et secundò, quia Verbi ad creaturas esset relatio realis, cùm inter procedens, & id à quo procedit, sit realis relatio, maximè si sint realiter distincta. Et tertiò; quia saltem Verbum diuinum aliquo modo penderet à creaturis. Quartò, quia iam creaturæ saltem in esse cognito priùs sunt, quàm Verbum producatur, quod absurdissimum videtur, quia iam creaturæ secundum aliquam rationem, scilicet in esse cognito non essent productæ à Verbo, dicente D. Ioanne in oppositum, *Omnia per ipsum facta sunt*. *August.*

Respondetur, negando sequelam, & ad primum dico, quod licèt Verbum diuinum procedat ex cognitione creaturarum, non tamen procedit ab ipsis creaturis, quia verbum vt sic, non procedit ab obiecto, sed ab intelligente, vel dicente: & quando Diu. Augustinus asseruit speciem esse veluti semen decisum ab obiecto, non ideò dixit, quia species aliquid efficiat, vt se tenet ex parte obiecti, quia tantùm habet vim effectiuam, vt se tenet ex parte potentiæ, sed intelligendus est secundum quandam extensionem, quia scilicet gerit vicem obiecti.

28 Pro quo notandum est, quod species intelligibilis, si consideretur, vt est formaliter repræsentatiua pendet ab obiecto, vt ab exemplari & mensura, cui commensuratur eius formalis repræsentatio; si verò consideretur, vt habet vim effectiuam intellectionis & verbi, non se tenet ex parte obiecti, nec operatur vt virtus eius: tùm, quia non efficitur ab ipso obiecto; tùm etiam, quia obiectum vt sic, nullam habet vitalem actiuitatem, quam possit communicari speciei. Ex quo sequitur, quod expressio verbi non pertineat ad obiectum in ratione obiecti, sed tantùm ad ipsum cognoscentem, cùm obiectum, nec immediatè per se ipsum, nec per suam speciem concurrat efficienter ad exprimendum illum.

Ad secundum, quod verbum mentis tantùm dicit relationem realem ad dicentem, seu cognoscentem; ad ea verò, ex quorum cognitione procedit, solùm dicit relationem rationis. Ad tertium negatur, quod Verbum diuinum possit dependere ab aliquo, & illo dato, non dependeret à creaturis, sed ex cognitione illarum, vt sunt in diuina essentia, quod idem est, ac dependere ex cognitione essentiæ, vt eminenter continet illas. Ad quartum, quod tantùm probat cognitionem creaturarum præsupponi cognitioni Verbi, non verò quod ipsæ creaturæ præsupponantur.

Quod si dicas, præsupponitur cognitio creaturarum, ergo præsupponuntur ipsæ creaturæ.

Respondetur, consequentiam futuram optimam, si esset sermo de scientia visionis, & intuitiua, sed quia sermo est de scientia simplicis intelligentiæ: neganda est consequentia, & in hoc deceptus est Scotus, quia putauit creaturas produci à Deo ab æterno per eius cognitionem in esse quodam cognito, quod latè impugnatur à Commentatoribus. Diu. Thom. quæst. 14. de scientia Dei. *D. Thom.*

Septimò, notitia creaturarum supra notitiam diuinæ essentiæ addit relationem rationis ad creaturas cognitas; ergo si Verbum procedit ex notitia creaturarum, sequitur quod aliquis respectus rationis Dei ad creaturas antecessisset Verbum æternum, quod videtur absurdum.

Respondetur cum Molina ad quartum, non esse inconueniens concedere in Deo respectum aliquem rationis ad creaturas fundatum in actione immanente, præcedere nostro modo intelligendi ipsam productionem Verbi diuini.

Octauò, quia si aliqua ratione dicendum est, Verbum diuinum procedere ex cognitione creaturarum possibilium, atque adeò ex cognitione simplicis intelligentiæ, ea est, quia debet procedere ex notitia infinita, & comprehensiua totius intelligibilis; sed ex hoc sequitur, quod etiam debeat procedere ex notitia intuitiua, seu visionis creaturarum actu existentium in æternitate, quod est impossibile, ergo: impossibilitas probatur, quia scientia visionis præsupponit actum voluntatis liberum, & intelle- 29

lectus:

lectus: productio autem Verbi præcedit omnem actum liberum Dei; sequela verò probatur, quia notitia creaturarum non videtur infinita, nisi sit creaturarum, non solùm vt possibilium, sed etiam vt futurarum, & existentium, maximè quod notitia intuitiua creaturarum, qualis est visionis, perfectior est, quàm abstractiua earundem.

Respondetur negando sequelam, & ad probationem negatur antecedens: cognitio enim creaturarum futurarum scientia visionis, non est necessaria ad comprehensionem diuinæ essentiæ; adhuc enim si Deus ab æterno statuisset nihil eorum condere, quæ fuerunt, & futura sunt, nihilominus comprehenderet suam essentiam, sicut modò de facto comprehendit, etiam si non cognosceat vt futura ea quæ decreuit non fore; & ratio huius est, quia ea omnia quæ Deus scit, & scire potuit scientia libera visionis, scit scientia naturali simplicis intelligentiæ, licèt non vt futura, sed vt possibilia: vnde scientia visionis non addit perfectionem supra scientiam simplicis intelligentiæ, sed tantùm respectum quendam ad creaturas diuerso modo se habentes, scilicet, vt terminant scientiam visionis, & vt terminant scientiam simplicis intelligentiæ, neque esse scientiam intuitiuam addit in Deo perfectionem supra abstractiuam, nisi tantùm nouum modum se habendi ex parte ipsius obiecti, vt dictum est.

Sed objicies, Pater communicat Filio non solùm scientiam naturalem, sed etiam liberam, quia omnia quæ habet Filius, habet à Patre, ergo scientia libera antecessit generationem Filij.

Respondetur negando consequentiam, quia Pater communicat Filio non solùm ea quæ generationem antecedunt, sed etiam ea quæ sequuntur: Filius enim habet à Patre spirare Spiritum sanctum, & tamen prior est processio Filij, similiter habet à Patre creare, & gubernare, & cæteras actiones ad extra; cuius ratio est, quia cùm habet à Patre essentiam, intellectum, & voluntatem, à Patre etiam habet quidquid ratione essentiæ, intellectus, & voluntatis conuenit illi.

30 Ex his colligitur, Verbum diuinum dicere respectum ad creaturas, non solùm ratione essentiæ, sicut cæteræ personæ, sed etiam ratione propriæ personalitatis ex vi processionis, quia scilicet procedit ex cognitione illarum.

SECVNDA PARS DVBII.

Vtrùm Verbum procedat ex cognitione sui, & Spiritus sancti?



HOC dubium adhuc inter ipsos Thomistas est controuersum, nam quidam licèt concedant Verbum diuinum procedere ex cognitione sui, & Spiritus sancti, dicunt tamen procedere solùm ex cognitione sui, & Spiritus sancti, quæ est cognitio simplicis intelligentiæ, & ex notitia abstractiua; ad eum, scilicet modùm, quo procedit ex cognitione creaturarum vt possibilium, non vt existentium, atque adeò non procedere ex cognitione intuitiua, & visionis personarum.

Prima conclusio. Verbum diuinum procedit ex notitia sui, & Spiritus sancti, ratio est, quia procedit ex notitia omnis intelligibilis.

Secunda conclusio. Verbum diuinum procedit ex notitia intuitiua sui, & Spiritus sancti: prima ratio est, quia impossibile est quòd cognoscatur intuitiuè essentia diuina, quin etiam intuitiuè cognoscantur omnes tres personæ, vt latè probatur prima parte, quæstione 12. articulo 7. Sed Verbum procedit ex cognitione intuitiua diuinæ essentiæ. Ergo.

Secunda ratio. Quia personæ vt existentes, sunt de intrinseca ratione essentiæ diuinæ, & idem realiter, & formaliter cum illa, & fortè de quidditate illius, ergo nequit perfectè, & comprehensiuè intueri ipsa essentia, quin etiam intueantur personæ.

Pars negatiua probatur primò, quia sequitur quod procedat à se ipso, & à Spiritu sancto, sicut dicitur procedere à Patre, quia procedit ex cognitione Patris.

Ad hoc respondetur, quod licèt Verbum procedat ex cognitione sui, non sequitur quod procedat à se, vt dictum est supra de creaturis ad sextum.

31 Secundò, eadem pars negatiua probatur, quia cognitio ex qua procedit Verbum est prior ipso Verbo.

Huic argumento respondetur, quod licèt cognitio sit prior Verbo, adhuc est intuitiua illius, & Spiritus sancti: quia sufficit quod sint simul duratione in eodem instanti, neque obstat prioritas originis, quia hæc non est prioritas, in qua sit cognitio & non persona, ad quod explicandum adduci solet exemplum in verbis consecrationis: *Hoc est Corpus meum*, quæ priùs natura sunt ipsa transubstantiatione, & præsentia Corporis Christi; & tamen vera sunt, nec pro aliquo priori sunt falsa, quia ad eorum veritatem satis est, quod in eodem instanti temporis, in quo significant, adsit ibi sacramentaliter Corpus Christi, quidquid sit de prioritate naturæ.

Tertiò probatur eadem pars, quia Pater priùs producit Filium, quàm Spiritum sanctum, ergo in illo priori nequit cognoscere Spiritum sanctum vt productum, atque adeò neque vt existentem, ergo non cognoscit illum intuitiuè, aliàs esset antequam produceretur.

Ad hoc patet ex dictis, quia cùm illa prioritas sit tantùm originis, & à quo, simul omnino Pater est, & aliæ personæ sunt productæ, cognitæ, & amatæ: nec imperfectus noster modus cognoscendi aliquam prioritatem ponit in diuinis.

DVBIVM VI.

Vtrùm generatio Filij diuini sit voluntaria?



PRO decisione notandum est primò, quod naturale dupliciter dicitur: primò, vt distinguitur contra supernaturale; secundò, vt distinguitur contra liberum.

Secundò notandum est, quod necessarium est duplex: aliud est simpliciter, & absolutè necessarium, quale est illud quod procedit à principio intrinseco, quod in simplicibus est ipsa natura totalis; in compositis verò vel materia, ratione cuius necessarium est hominem esse corruptibilem, vel forma, ratione cuius necessarium est illum esse rationalem: aliud est necessarium ex suppositione, vel conditione. Sed cùm hæc conditio posit esse multiplex, ita & necessarium ex conditione: nam primò, vel est conditio alicuius status accidentalis, quo supposito necessarium est esse, iuxta illud Aristotelis: *Omne quod est, quando est, necesse est esse.* Arist. Vel secundò, est conditio agentis cogentis ad operandum, quæ dicitur necessitas coactionis, & ab extrinseco inferente vim. Vel tandem tertiò, est conditio finis, quæ cùm sit duplex, vel simpliciter, vel ad melius esse; sic etiam necessarium necessitate finis est duplex: vel simpliciter, vt cibus ad vitam, vel ad melius esse, vt equus ad iter.

Tertiò notandum est, quod voluntarium dicitur dupliciter: primò, pro eo quod est à voluntate, sine vlla tamen libertate ad oppositum, quomodo amor quo Deus diligit se ipsum, & quo beati diligunt Deum clarè visum, dicitur voluntarius. Secundò, pro eo quod est à voluntate cum aliquali libertate ad oppositum, sine deliberatione tamen sufficienti ad rationem meriti, aut demeriti, quales sunt actus primò primi, actiones amentium, & puerorum. Tertiò, pro eo quod est à voluntate cum plena libertate ad oppositum, & deliberatione formali, aut interpretatiua, vt sunt actiones capaces laudis, aut vituperij.

Quartò notandum est, quod liberum interdum sumitur pro voluntario latè sumpto, & sic distinguitur contra coactum, quo pacto amor quo Deus diligit se, est liber, & voluntarius, quia non est coactus, esto naturalis sit & necessarius: 32

interdum

interdum verò sumitur pro eo quod est, à libero arbitrio indifferenti ad vtrumque, & hoc modo liberum & voluntarium opponitur naturali & necessario: & sic amor quo Deus se diligit, non est liber & voluntarius, sed naturalis & necessarius.

Quintò notandum est ex Diu. Thoma loco citato in corpore, quod voluntas potest considerari dupliciter: primo, in ratione puri affectus præcisè, quo modo respicit obiectum absque aliqua ratione principij erga illud. Quo pacto dicimus Petrum velle se esse hominem, non quia eius volūtas efficiat quod ipse sit homo, sed quia complacet in eo: & ista voluntas dicitur concomitans, siue sit simul cum obiecto, siue non. Secundo modo potest considerari in ratione principij influentis, sicut dicimus artificem voluntate operari, & Deum voluntate produxisse creaturas: si verò hoc secūdo modo sumatur voluntas, adhuc potest accipi dupliciter: primo, vt habet rationem liberi arbitrij, & ita effectus erit contingens: secundo modo, non vt habet rationem liberi arbitrij, sed vt voluntas est, siue sit principium naturale, siue liberum, sicut dicimus Spiritum sanctum produci à Patre, & Filio voluntate, non quidem liberè, sed naturaliter.

D.Tho.

His suppositis, sit primò certū, quod generatio Verbi diuini non est naturalis, vt naturale distinguitur contra supernaturale: ratio est, quia maximè supernaturalis est quoad substantiam, est ergo naturalis, vt distinguitur contra liberum.

Secundò certum sit, quod generatio non sit necessaria necessitate fatali. Probatur ex Diu. Hilario libro de Synodis, vbi dicit: *Si quis dixerit, neque consilio, neque voluntate, Filium natum, anathema sit.* Vbi obiter notandum est, non esse ibi strictè sumendum illud verbum, *consilium*, vt significet inquisitionem rei dubiæ, quia hoc dicit ignorantiam in eo qui consiliatur, sed sumitur pro cognitione, quæ scienter agit quidquid operatur; quasi dixerit, Deus non inanimatè & stultè genuit Filium, sed summa sapientia, & cognitione.

Hilar.

Tertiò sit certum, quod hæc generatio non sit necessaria ex suppositione status accidentalis: ratio est, quia esset absolutè contingens.

Quartò certum est, quod non est necessaria necessitate efficientis, aut coactionis: cuius ratio est, quia nequit excogitari aliud agens fortiùs Deo, quod illum cogat ad generandum; & de hac necessitate intelligendi sunt Sancti, & Concilia, quoties dicunt Filium non necessitate natum, id est, non coactè: ita intelligendus est Athanasius libro de confessione fidei ad Theophilum, vbi dicit: *Filius nec necessitate, nec voluntate genitus est, sed natura, quia neque necessitas, neque voluntas illius generationem præcessit.* Loquitur enim Athanasius de necessitate coactionis, & de voluntate secundo modo, quæ habet rationem principij influentis, aut liberi: & Augustinus, qui dialogo. 65. quæst. 7. interroganti Orosio, voluntate genuit Pater, an necessitate? respondet: *Neque voluntate, neque necessitate, quia necessitas in Deo non est: præire autem voluntas sapientiam non potest, quod est Filij.* Et similiter Concilium Toletanum vndecimum in confessione fidei, vbi habetur: *Filius Dei natura est Filius, non adoptione, quem Deus Pater neque voluntate neque necessitate credendum genuisse, quia neque vlla in Deo necessitas cadit, neque voluntas sapientiā præuenit, sed natura.*

Athan.

August.

Cōc. To.

Quintò certum est, diuinam generationem non esse necessariam necessitate finis; ratio est, quia non est imaginabile aliud melius Deo, in quod, tanquam in finem ordinetur eius generatio.

Sit prima conclusio. Generatio Verbi diuini non est voluntaria cum aliquali libertate ad oppositum. Hæc est de fide, & oppositum est hæresis Arriana, & est definita in Concilio Syrmiensi, anathematismo. 21. *Si quis dixerit consilio Dei tanquam vnam creaturam factum Filium Dei, anathema sit.* Et probatur etiam ex locis adductis in quarto certo. 33

Cōc. Syr.

Secunda conclusio. Generatio diuina est voluntaria voluntate concomitante, non verò habente rationem principij, nec liberi, nec naturalis: probatur primò, quia Deus naturaliter diligit, & vult se esse, sicuti est; sed est generans, ergo vult generare: & secundò, quia naturaliter amat suam perfectionem, & bonitatem infinitam, qualis est generatio æterna: & tertiò,

tertiò, quia quando nostro modo intelligendi Pater actu generat, vel vult generare actu positiuo, vel non vult, vel habet se merè negatiuè: si primum, est nostra conclusio: si secundum, erit miseria maxima Dei: si tertium, sequitur quod nunquam possit velle generationem, quia non potest incipere velle, quod antea non voluit; & de hoc modo volũtarij debent intelligi Sancti, & Concilia, quoties dicunt Filium non produci Patre nolente.

Ex his, duo colliguntur: primum est, generationem Verbi esse voluntariam, non vt voluntarium dicitur illud, quod est à libero arbitrio, & indifferens: neque idem est quod elicitum, vel imperatum à voluntate, siue vt arbitrium est, siue vt natura est: quia Filius non est productus mediatè, nec immediatè à voluntate, vt Spiritus sanctus: sed est voluntaria concomitanter, quia, scilicet in illa complacet sibi Pater æternus: vnde potest etiam dici libera, vt distinguitur liberum contra coactum: non verò vt distinguitur contra necessarium necessitate naturali. Obseruandum est tamen maximè, ne vnquã absolutè concedamus Filium generari voluntate, aut eius generationem esse voluntariam, aut liberam: sed semper vti debemus distinctione iuxta sensum explicatum.

Secundò colligitur, generationem Filij esse necessariam necessitate naturali absoluta & intrinseca, quæ dicitur naturalis determinationis, quomodo dicitur necessarium id quod suapte natura non potest aliter se habere.

Sed contra hanc doctrinam (pro qua videndus est Diu. Thomas, prima parte, quæstione. 41. articulo. 4. & ibi omnes eius expositores & scholastici in primo, locis infrà citandis) fuit error Eunomij dicentis, Verbum diuinum non esse Filium naturæ, sed voluntatis, vt refert Diu. Augustinus in Dialogo ad Orosium, capite 7. & libro 15. de Trinitate, cap. 20. vbi inducit Eunomium ita argumentantem, vel Pater genuit Filium volens, vel nolens, non secundum quia genuisset inuitus, & coactus, quod est blasphemum, ergo primum: atque adeò genuit voluntariè, & liberè.

D.Tho.

August.

Ad hoc argumentum Eunomij respondetur primò, illa duo non opponi contradictoriè, cùm inter illa detur medium: lapis enim neque est volens, neque nolens, sed tantùm opponuntur contrariè, vnde negari potest consequentia.

Vel secundò respondetur ex Diuo Thoma, quod Pater generat volens, non voluntate libera, & antecedenti, sed concomitante. De materia huius argumenti videndus est D. Augustin. loco citato, vbi supra, vbi pulchrè confutat Eunomium. *August.*

Arguitur secundò pro hac parte affirmatiua, sicut se habet generatio creata, ità generatio diuina seclusa imperfectione, sed generatio creata procedit à voluntate, vt mouente ad generandum, ergo & generatio diuina; ergo est voluntaria.

Respondetur esse disparem rationem in natura creata, in qua in agente libero generatio saltem quoad applicationem pendet à voluntate; cuius ratio est, quia in creaturis non est idem esse, & posse; atque adeò licèt generatio in illis sit naturalis, & necessaria, applicatio tamen est libera: at verò cùm in Deo ad intra idem sit esse, & posse, sicut generatio est necessaria, ita & applicatio.

Arguitur tertiò. Generatio diuina est volita, ergo voluntaria: consequentia patet, & antecedens probatur, quia est bona.

Ad hoc argumentum respondeo, tantùm probare esse voluntariam concomitanter.

Arguitur quartò. Generatio diuina non est inuoluntaria, ergo voluntaria: patet consequentia, quia non est medium, & antecedens probatur, quia ex Aristotele. 5. Metaphys. *Omne inuoluntarium est triste.* Generatio autem diuina non est tristis Patri æterno. *Arist.*

Huic argumento respondetur, esse voluntariam, prout opponitur contra coactum.

Arguitur quintò, quia Filius est Amor, *Deus enim Charitas est*, & est productus, sed voluntas est principium amoris, ergo est voluntariè genitus. Et confirmatur ex Diu. Paulo ad Colossenses. 1. vbi vocat Christum Filium dilectionis, ergo quia genitus est dilectione. *Paul. ad Col. 1.*

Ad hoc respondetur, quod Filius solùm

lùm est amor essentialis, qui clauditur in ratione Verbi infiniti. Et ad confirmationem respondetur, quod loquitur ibi Apostolus more Hebræo; Hebraismus enim est, sicut quando dicitur filius perditionis, id est, filius perditus, ita Filius dilectionis, id est, dilectus, iuxta illud
Mat. 3. Mat. 3. *Filius dilectus, in quo mihi complacui.*

Hic esset disputandum consequenter, an volitio hæc concomitans generationem filij sit antecedens, vel consequens ipsam generationem, sed de hoc infra agentes de notionibus dubio vltimo.

DVBIVM VII.

Utrùm Filius generetur de substantia Patris?

34. IDENDI sunt Scholastici cum Magistro, in primo, distinct. 5. Diu. Thomas, prima parte, quæstione. 41. articulo. 3. & ibidem omnes eius expositores, inter quos præcipuè videndus est Caietanus in hoc articulo. Supponendum est, vt de fide, contra Arrium & Macedonium, Filium diuinum esse genitum, non de nihilo, neque de aliena substantia Patris; hoc est ita definitum in Concilio Niceno primo, & in Symbolo Athanasij, & capite *damnamus*, de Hæreticis, & capite *firmiter*, de Summa Trinitate: & in Concilio Toletano, 11. in confessione fidei. Quod ergo quæritur est, vtrùm in generatione Filij substantia Patris habeat rationem principij materialis, formalis, vel actiui?

(Margin: M. 1. sen. D. Tho. — Caietan. — Con. Ni. Sym. At. Con. Tol.)

Pro decisione notandum est, quod hæc particula, *ex*, vel, *de*, interdum importat ordinem successionis tantùm, & non ordinem alicuius principij, vt dici solet, ex mane fit vesper, ex calido frigidum: interdum verò dicit ordinem principiati à suo principio, siue materiali, vt ex illo Pauli ad Romanos. 9. *Non ne potestatem habet figulus ex eadem massa faciendi aliud vas in honorem, &c.* Siue efficienti, qui ordo explicatur ad Romanos. 11. illis verbis, *omnia ex ipso*, id est, omnia sunt à Deo, vt ab efficienti, siue formali, qui explicatur à nobis, quando dicimus vaporem procedere ex aqua. Paul. ad Rom. 9. Ad Rom. 11.

Secundò notandum est ex Diu. Thoma loco citato ad secundum, & primo, distinct. 5. quæstione. 2. articulo. 1. hoc esse discrimen inter istam particulam, *ex*, & istam, *de*, quod prima abstrahit à consubstantialitate; aliquando enim illam importat, aliquando non, vt patet exemplis adductis in primo notabili: at verò particula, *de*, frequenter importat illam, vnde bene valet, hoc est de illo, ergo ex illo: non tamen è contra, quia domus est ex ædificatore, non tamen de illo. Obseruare tamen oportet, hanc doctrinam Diu. Thomæ non esse semper veram, sed habere exceptionem in pluribus locis sacræ Scripturæ, vt optimè ostendit Driedo libro. 3. de dogmatibus, tractatu. 2. capitulo. 1. versiculo, *Veruntamen*: illud enim Matthæi. 1. *Quod natum est ex ea, de Spiritu sancto est*, nequit intelligi, quod humanitas Christi, quæ consubstantialis est Beatissimæ Virgini, sit etiam consubstantialis Spiritui sancto. Et Iacob. 1. *Omne donum perfectum de sursum est*, non significatur consubstantialitas, sed origo. (Margin: D. Tho. — Dried. Matt. 1. — Iacob. 1.)

Tertiò notandum est etiam ex Diuo Thoma, generationem creatam esse tantùm de parte substantiæ paternæ, quia est imperfecta, & substãtia Patris est diuisibilis; at generatio diuina est de tota substantia Patris, quia perfecta est, & indiuisibilis.

Prima conclusio. Essentia diuina non habet rationem materiæ, neque quasi materiæ in generatione Filij. Hæc est D. Thom. loco citato, & omnium Thomistarum, & Scoti, & omniũ ferè Scholasticorum, licèt D. Thom. in primo, distinct. 5. oppositum tenuerit. D. Tho.

Pro qua notandum est, conditiones materiæ esse in triplici differentia: quædam enim sunt communes ipsi formæ, & composito, vt esse ingenerabile, & incorruptibile, perpetuum, quæ omnia 35

materiæ, formæ, & composito possunt conuenire; aliæ sunt communes tantùm materiæ, & formæ: vt esse principium intrinsecum compositi, præexistere, & inexistere composito, manere idem in tota generatione, non accipere per illam esse de nouo, esse id, de quo aliquid producitur: nam etiam ex præexistenti forma potest aliquid produci, vt de facto contingit in resurrectione: & tandem aliæ sunt conditiones ita propriæ materiæ, vt nulli alteri conueniãt, sicut esse puram potentiam, subiectum priuationis, & transmutationis, accipere in se formam, &c. Conditiones primi, & secundi generis, non sunt propriæ materiæ, vt materia est, sed tantùm conditiones tertij generis: ex quibus colligo, quod ex cõditionibus communibus materiæ nequit colligi, quod essentia diuina sit quasi materia generationis, cùm illæ conditiones possint etiam conuenire formæ.

Probatur ergo conclusio, quia qualibet conditio propria materiæ nequit præscindi ab imperfectione, ergo nulla potest conuenire diuinæ naturæ, ergo: probatur antecedens, quia omnis conditio propria materiæ fundatur supra essentiam propriam illius, sed hæc nequit præscindi ab imperfectione, cùm sit pura potentia, ergo neque illa. Et secundò, quia essentia diuina est terminus formalis, & principium formale generationis, vt infra dicemus: ergo nequit esse quasi materia. Et tertiò, quia est purus actus, & forma subsistens, atque adeò minùs castè, quàm decet, loquitur qui eam quasi materiam generationis appellat. Et quartò, quia diuina generatio non solùm non est mutatio, sed nec quasi mutatio: ergo essentia diuina non solùm non est materia, sed nec quasi materia.

Secunda conclusio. Essentia diuina ex parte Patris habet rationem formæ per modum principij actiui vt *quo*, ex parte verò Filij habet rationem termini formalis. Prima pars est Magistri loco citato à Diu. Thoma, & probabitur à nobis infra. Secunda verò est Diui Thomæ, hic, & probatur, quia si homo produceretur ex anima rationali præexistente, diceretur produci ex illa, non quasi ex materia, sed potiùs vt forma, & actu rei producendæ, quia re vera est actus: ergo natura diuina, quæ præsupponitur generationi, cùm re vera sit actus communicandus Filio, non habet rationem materiæ, sed formæ, aut actus. D.Tho.

36 Contrariam tamen sententiam tenet Durandus in primo, distinctione. 5. & quæstione. 2. Henricus in Summa, articulo. 54. quæstione. 3. & quodlibeto. 5. quæst. 9. asserunt enim Filium generari de substantia Patris, tanquam de principio materiali, seclusis imperfectionibus. Durand. Henric.

Pro hac sententia arguitur primò, quia quod præexistit producendo, & est in producto intrinsecè, habet se quasi materia, sed ita se habet essentia in generatione Filij diuini, ergo habet se vt materia generationis.

Huic argumento respondetur, negando consequentiam, quia illa non est conditio solius materiæ, sed etiam potest formæ competere.

Secundò arguitur, quia quando duo concurrunt ad constitutionem alicuius per se, vnum se habet vt materia, alterum vt forma; sed essentia, & filiatio concurrunt ad constitutionem filij, & filiatio se habet vt forma determinans, ergo essentia habet se vt materia.

Respondetur ad hoc, quod cùm essentia, & relatio non distinguantur ex natura rei, sed nostro modo cognoscendi, ideò constitutio personæ est tantùm per intellectum nostrum concipientem essentiam vt communem, & relationem vt formam propriam, vel vt modum proprium esse: & licet nostro modo cognoscendi essentia videatur habere rationem potentiæ metaphysicæ, & relatio rationem actus, quatenus nostro videri terminat illam ad constitutionem personæ, re tamen vnum non est potestia, & aliud actus, etiam metaphysicus; quia seclusa cognitione, nulla ratione distinguuntur.

Tertiò sic arguitur, id quod in se recipit formam geniti, habet se quasi materiam generationis; sed essentia diuina recipit in se filiationem, quæ est forma, qua

ma, qua constituitur in esse Filij, ergo.

Respondetur huic argumento, quod essentia diuina non recipit realiter relationem in se, cùm sit idem prorsus cum illa, ex quo patet solutio.

DVBIVM VIII.

Vtrùm in Patre sit potentia generatiua?

37 *Ma. sen. D. Tho.* E materia huius dubij videndi sunt Scholastici, cum Magistro, in primo, distinctione. 7. & Diuus Thomas, prima parte, quæstione. 41. articulo. 4: & ibidem eius expositores, vbi disputant, Vtrùm in diuinis sit potentia respectu actuum notionalium?

D. Tho. Pro decisione notandum est primò, ex Diuo Thoma, in primo, distinctione. 7. quæstione. 1. articulo. 1. & 2. quod potentia est in quadruplici differentia: alia est productiua solius operationis, & non alicuius rei operatæ per ipsam, vt sunt visio, auditio, &c. quia istæ actiones verè & realiter distinguntur ab ipsis potentijs, atque adeò ab illis sunt realiter elicitæ, & productæ. Alia est potentia, quæ non est realiter productiua, & elicitiua alicuius operationis per ipsam, imò nec propriæ actionis, & operationis: sicuti est intellectus & voluntas diuina respectu intellectionis, & volitionis vt sic; quia isti actus non distinguntur realiter ab ipso intellectu & voluntate. Tertium genus est earum potentiarum, quæ & sunt productiuæ realiter propriæ actionis, & alicuius termini distincti operati per ipsam, vt est potentia ad calefaciendum in igne, quæ verè est productiua calefactionis, & caloris existentis in passo. Quartum genus est earum quæ sunt realiter productiuæ, non quidem operationis, sed solius termini producti permanentis per talem actionem, & huius generis est potentia productiua Dei, tam ad intra, quàm ad extra: potentia enim creandi in Deo verè est realiter productiua creaturæ, non tamen est productiua ipsius creationis, quia hæc in opinione probabiliori Diu. Thomæ est ipsa Dei substantia, & volitio æterna: & idem est de potentia ad generandum Filium.

Secundò, notandum est ex D. Thoma, loco citato, prima parte, ad tertium, quod potentia dicitur dupliciter: primò, dicitur potentia secundum rem, qualis est illa, per quam aliquid producitur distinctum realiter ab ipso producente, vt *quod*: siue sit ipsa actio elicita, siue aliquis terminus distinctus. Alia est potentia, quæ dicitur secundum rationem, & nostro modo intelligendi; & est illa, per quam nihil producitur realiter distinctum à producente, sed tantùm distinguitur nostro modo intelligendi, & hoc modo intellectus, & voluntas diuina dicuntur potentiæ productiuæ intellectionis, & volitionis, quia neque intelligere, nec velle distinguntur realiter ab intellectu, & voluntate; neque à personis intelligentibus vt *quod*, neque per ipsas, vt sic aliquid producitur realiter distinctum.

Prima conclusio. In Patre est vera, & realis potentia generatiua. Hæc est omnium Theologorum, vno excepto Aureolo: & probari potest omnibus locis sacræ Scripturæ, & Conciliorum, quibus supra probatum est esse generationem in Deo, quia ab actu ad potentiam est legitima consequentia, Deus generat, ergo habet potentiam generandi.

Secundò probatur, quia Filius est verè & realiter genitus, ergo Pater est verè & realiter generans, ergo habet verum & reale principium generationis, ergo habet potentiam generatiuam: patet consequentia, quia principium *quod* reale exigit formam, seu principium *quo*, aut potentiam, qua agat.

Tertiò probatur, quia vel Filius est à Patre per modum principij productiui, vel est ab illo illatiuè tantùm, & per modum sequelæ: si dicas hoc secundum,

iam Filius non erit realiter genitus, & procedens, quod est impium: imò hoc modo etiam Filius esset principium Patris, quia eodem modo haberet esse ab illo; bene ergo sequeretur, est Filius, ergo est Pater, at hoc est hæreticum: ergo dicendum est Filium realiter procedere à Patre media actione productiua, ad quod ponenda est in illo potentia realis.

38 Notandum tamen est cum Caietano, non rectè sequi, in Patre datur potentia actiua realis ad generandum, ergo ex parte Filij debet dari potentia passiua vt generetur, quia non semper potentiæ actiuæ reali correspondet potentia passiua subiectiua, & realis, vt patet in creatione; sed sufficit quod potentiæ actiuæ vt sic correspondeat aliquid, tanquam terminus productus per illam.

Secunda conclusio. Hæc potentia realis physica, quam concedimus in Patre, non est respectu generationis secundum se sumptæ, sed respectu Filij geniti, & Producti: vnde non est concedenda potentia secundum rem ad actus notionales secundum se, & præcisè sumptos, sed respectu terminorum, qui per ipsos actus producuntur: hæc est etiam certa, & communis. Secunda pars patet ex prima conclusione; prima verò probatur, quia ipsa generatio nec realiter est producta, nec realiter distinguitur à Patre, sed est ipse Pater.

Ex quo colligitur primò, posse concedi potentiam generatiuam, & spiratiuam veram & realem respectu generationis & spirationis, non quidem in se, sed vt includūt suos terminos, & in hoc sensu concedenda est potentia ad actus notionales.

Secundò colligitur, quod loquendo de ipsa generatione & spiratione, vt præcisa à suis terminis, potentia generatiua & spiratiua non sunt principia illorum realiter elicita, sed tantùm secundum rem: ratio est, quia in re non distinguntur isti actus à potentia generatiua & spiratiua: & licèt sint idem secundum rem, quia tamen generatio explicatur per modum actionis, & potentia generatiua per modum potentiæ, ratione distinguntur, & potentia dicitur principium illius actus secundum rationem nostram.

Contrariam sententiam tenet Aureolus, qui, vt Capreolus & Gregorius referunt, existimauit in Patre non esse aliam potentiam ad generandum Filium, quàm non repugnantiam terminorum, ita quod sicut homo per nullam aliam potentiam dicitur posse esse animal, nisi per non repugnantiam, vt sit animal, quæ fundatur in necessaria habitudine & connexione terminorum, scilicet animalis cum homine; ita in Patre potentia generandi Filium non est aliqua realis potentia physica, sed solùm potentia logica, seu negatio repugnantiæ, vt generet Filium.

Pro hac sententia arguitur primò, generatio in Deo non est actio elicita, & producta realiter & verè, ergo respectu generationis non oportet ponere potentiam realem productiuam: consequentia videtur certa, quia ideò ponitur potentia realiter productiua, vt realiter eliciat, & producat suum actum: antecedens probatur, quia generatio non distinguitur ab ipso Patre generante, sed est idem realiter cum eo: ergo sicut Pater non est reale principium productiuū sui, ita neque erit reale productiuum generationis. 39

Respondetur ad hoc argumentum concesso antecedenti, negando consequentiam, quia licèt respectu generationis in se non sit necessaria potentia realiter productiua, bene tamen respectu generationis ratione termini producti per ipsam.

Secundò arguitur, quia si Pater haberet potentiam realem ad generandum Filium, sequitur quod etiam haberet potentiam physicam realem ad producendum, vel comproducendum se ipsum in esse Patris, quod est absurdum: sequela probatur, quia eadem est potentia, qua prima persona potest generare, & qua potest esse Pater, cùm producendo Filium resultet esse Filij, & esse Patris, vt patet in humanis, vbi per eandem potentiam qua quis generat filium, comproducit in illo relationem filiationis, & in se ipso relationem paternitatis.

Ex quo confirmatur argumentum, eadem potentia est ad generandum, & qua potest esse Pater vt sic, sed in Patre hæc potentia, vt sit Pater, non est realis &

lis, & physica, sed sola non repugnantia, aliàs prima persona produceretur in esse Patris, quod est error: ergo nec potentia ad generandum est physica & realis.

Ad argumentum respondetur primò, negando sequelam, & ad probationem nego antecedens; potentia enim qua prima persona potest esse Pater, nihil aliud est, quàm non repugnantia terminorum, vt dicitur in confirmatione argumenti, quæ fundatur in necessaria connexione in esse Patris cũ prima persona: potentia verò qua potest generare Filium, est realis, nec est eadem ratio in humanis, vbi est eadem potentia ad vtrumque, & ratio disparitatis in eo consistit, quod in humanis actualis generatio est ratio fundandi paternitatem, & filiationem: vnde eadem est potentia ad vtrumque; in diuinis verò generatio non est fundamentum paternitatis, cùm sit subsistens, nec consequatur ad generationem.

Vel secundò respondetur, quod paternitas potest dupliciter considerari: primò, vt relatio exercita: secundò, vt proprietas constitutiua personæ; primo modo considerata potest concedi, quod sequatur generationem, & quod eadem sit potentia ad Filium, & ad esse Patris in actu exercito, quod nullum dicit inconueniens: at si secundo modo consideretur, negandum omnino est, quod sit eadem potentia ad generandum, & ad paternitatem, quia vt sic paternitas est prior ipsa generatione (vt suo loco dicemus) & per hoc patet ad confirmationem.

Arguitur tertiò, non posse generare non est impotentia realis, ergo posse generare non est potentia realis: consequentia patet, & antecedens probatur, tùm, quia in Filio esset defectus alicuius virtutis realis; tùm etiam, quia ex Diu. Augustino: *Quod Filius non generet, non est quia non potest, sed quia non oportet.* Ergo non generare non dicit impotentiam.

August.

Respondetur negando antecedens; verè enim non posse generare est impotentia, & ad probationem respondetur, negando quod in Filio sit defectus virtutis. Pro quo notandum est non bene sequi, Filius non est potens generare, ergo est impotens, quia datur medium, scilicet, non impotens, & non potens, sicut non sequitur, non est iustus, ergo est iniustus; quia est medium, ergo est non iustus, vt dicitur de homine in puris naturalibus, & de lapide: neque illæ duæ negationes dicunt imperfectionem in Filio diuino, cùm sint negationes, & priuationes extra genus. Ex quo patet ad primam probationem, & ad secundam, potiùs Augustinus est contra Aureolum, siquidem videtur asserere in Filio esse potentiam generatiuam, & nõ impotentiam.

Quartò arguitur, quia si potentia generatiua Patris esset potentia realis, & physica, diceret aliquam perfectionem in Patre, quam non haberet Filius, & Spiritus sanctus, sed hoc non est dicendum, ergo nec illud: consequentia cum minori patet, & maior probatur, quia potentia productiua creaturæ in Deo, est perfectio simpliciter, ergo multò melius potentia producendi Creatorẽ erit perfectio. 40

Ad hoc argumentum respondetur, negando sequelam, & ad probationem pro nunc, quod omnis perfectio quæ reperitur in potentia generatiua, est perfectio ipsius essentiæ, quæ cùm eadem sit in Filio, & Spiritu sancto, sequitur habere etiam ipsam perfectionem potentiæ.

Arguitur quintò, quia potentia est respectu possibilium, sed diuinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum, ergo respectu nullius diuinæ personæ est vera potentia.

Ad hoc argumentum, quod est Diui Thomæ, respondet ipse notando possibile bifariam sumi: primò, pro contingenti, quod opponitur necessario, & hoc modo negatur maior: secundo modo, pro eo quod potest esse quouis modo, & vt sic est superius ad contingens & necessarium, & hoc modo negatur minor: & ita concedimus possibile esse, quod Deus sit, & quod Deus generet, vbi aduertendum est quod licèt Diu. Thomas in solutione dicat, quod possibile hoc secundo modo sũmptum contineatur sub necessario, non est contra nos dicentes possibile hoc modo esse superius ad necessarium & contingens,

tingens, quia nos loquimur de superioritate logica, qua ratione necessarium continetur sub possibili. Diuus autem Thomas loquitur de superioritate, quasi metaphysica, & perfectionis, secundum quam id quod continet perfectionem alterius, & addit aliam, superius dicitur: & hac ratione possibile continetur sub necessario, quia necessarium continet ipsum possibile, & aliquid aliud, sicut species continet genus, & addit differentiam. Et hoc de hoc dubio.

DVBIVM IX.

Vtrùm essentia, vel paternitas sit potentia generatiua?

41 *Arist.* RO decisione notandum est, quod cùm ex Aristotele. 5. Metaphysicæ, potentia nihil aliud sit, quàm principium *quo* operationis: eodem modo loqui possumus de potentia generatiua, ac de principio *quo* productionis; principium autem *quo* productionis duplex est: vnum est primum, & quasi radicale, qualis est natura, seu essentia, à qua velut à fonte manant omnes rei operationes; alterum est proximum, à quo immediatè, & velut à naturæ organo operatio elicitur, ita similiter de potentia generatiua, loqui possumus: dicitur primò de potentia generatiua incompletè, & inadæquatè accepta, prout, scilicet est principium *quo* radicale tantùm, aut proximum tantùm: secundo modo, de potentia completa, & adæquata, prout, scilicet continet vtrumque principium, radicale scilicet, & proximum, quale erit illud, quo tanquam integro principio, vna persona diuina producit aliam.

Sit prima conclusio. Paternitas sola non est potentia generatiua, & idem est de spiratione actiua. Hæc est Diu. Thomæ, Magistri, & communis contra Durandum, & probatur primò auctoritate Diui Anselmi, qui libro de processione Spiritus sancti, cap. 9. loquens de processione Spiritus sancti sic infert vti absurdum maximum. *Erit igitur diuina essentia in Spiritu sancto non de deitate Patris, sed de relatione, quod stultissimum est dicere* Et cap. 9. *Nisi quis*, inquit, *dicat Spiritum sanctum non procedere de deitate Patris, sed de paternitate, nec per deitatem Filij, sed per filiationem, quæ opinio sua se patenti falsitate suffocat*. Et idem diceret Anselmus de processione Filij: sentit ergo relationem non esse potentiam productiuam, sed essentiam, quia id de quo aliquid producitur à producente, est in illo potentia productiua. *D. Thom. Mag. Anselm.*

Secundò probatur ratione, quia in creaturis proprietas personalis non est ratio generandi, sed potiùs natura absoluta, cui coniungitur talis proprietas, ergo similiter in diuinis.

Tertiò, quia relatio vt sic, nullius est actiuitatis, & virtutis, sed potentia generatiua est principium actiuum, & virtus generantis, ergo.

Confirmatur quia relatio diuina non est productiua ad extra, ergo neque ad intra: patet antecedens, quia omnes personæ habent potentiam productiuam ad extra, & tamen non habent paternitatem.

Quartò, quia relatio vt relatio, nullam dicit perfectionem, sed potentia generatiua dicit simpliciter perfectionem in generante, ergo.

Quintò, quia Filius non assimilatur Patri in paternitate, ergo paternitas nō est forma per quam Pater generat: patet consequentia, quia id est proprium generationis vniuocæ.

Sextò, quia Filius diuinus generatur per intellectum vt verbum, sed paternitas neque est principium formale proximum, nec remotum intellectionis, aut dictionis, ergo neque generationis; patet minor, quia remotum est essentia, proximum verò intellectus.

Opposita sententia huic conclusioni asserit solam paternitatem esse potentiam generatiuam, ita Diu. Bonauent. in primo, distinct. 7. quæstione. 1. Durandus, ibidem, quæstione. 2. & idem *Bonau. Durand.*

dicunt

dicunt de spiratione actiua in Patre, & Filio.

Pro hac sententia arguitur primò, quia actiones essentiales sunt à forma essentiali, vt intelligere & velle, ab intellectu, & voluntate; ergo actiones personales erunt à forma personali, atque adeò generatio erit à paternitate: consequentia patet ex paritate rationis.

Ad hoc argumentum respondetur, quod vt aliqua operatio sit propria alicuius suppositi, sat est, vel quod procedat à forma propria, vel à communi sub modo proprio, vnde argumentum tantùm probat, quod generatio non competat Patri ratione essentiæ præcisè sumptæ, sed quatenus connotat in obliquò illum modum.

Secundò arguitur, quia ab eo habet res quod operetur, à quo habet quod sit, sed paternitas est Patri principium essendi, ergo etiam est principium operandi, ergo principium operationis.

Et confirmatur, quia quod aliqua forma tribuat subiecto actum primum, & non secundum, prouenit ex imperfectione illius, sed diuina paternitas nullo modo est imperfecta, ergo sicut tribuit Patri actum primum essendi, tribuit etiã actum operandi.

Ad argumentum respondetur, maiorem esse falsam, non enim omnis forma, & actus est actiuus, maximè ipsa personalitas, quæ est actus vltimus personę, non per modum formæ, sed termini, vnde sufficit quod paternitas det Patri generare suo modo.

Et ad confirmationem negatur, imperfectionem esse aliquam formam tribuere actum primum sine secundo, vt patet in formis non actiuis creatis, & in relatione, & etiam in diuinis; aliàs enim spiratio passiua in Spiritu sancto imperfecta esset, cùm non det illi aliquem actum secundum notionalem, & idem esset de diuina essentia.

Arguitur tertiò, quia vel Pater generat in quantum Deus, vel in quantum Pater, non primum, quia aliàs quidquid esset Deus generaret, & per consequens Filius, & Spiritus sanctus: ergo generat in quantum Pater, atque adeò relatio erit formalis ratio generandi.

Huic respondeo, quod Pater diuinus nec generat in quantum Deus præcisè, nec in quantum Pater præcisè, sed in quantum Deus Pater reduplicando, vel specificando integrum principium *quo*, & adæquatum generationis, tam in recto, quàm in obliquo.

Quartò arguitur, essentia diuina nequit esse potentia generatiua, ergo est paternitas: patet consequentia, quia nihil aliud est in Patre, quod possit generare; & antecedens probatur primò, quia in Filio, & Spiritu sancto essentia non est principium generandi, ergo neque in Patre: patet consequentia, quia forma, quæ est principium alicuius operationis, in quocunque subiecto sit, erit tale principium, vt patet in calore: & secundò, quia impossibile videtur, quod forma vnius rationis, qualis est essentia, sit formale principium productionis diuersarum rationum, nempe generationis, & spirationis: & tertiò, quia nullum essentiale vt sic, potest esse principium generationis, quia omnia purè essentialia reperiuntur formaliter in tribus personis. 43

Respondetur negando antecedens, & ad probationem negatur consequentia, ad cuius primam probationem respondetur, veram esse in illis formis, quæ se solis sunt principium agendi sine coniunctione ad aliud, vt patet in calore, qui in quocunque subiecto sit, vel etiam separatus, calefaciet: non tamen in illis quæ indigent reali coniunctione ad aliud, vt patet in eodem calore ad productionem lactis, vel carnis, & idem est in essentia diuina. Ad secundam probationem respondetur, id esse verum de principio immediato operationis, quo pacto intellectus & voluntas sunt distincta principia generandi, & spirandi, non verò de radicali, quomodo anima rationalis est principum intelligendi, & volendi. Ad tertiam patet ex dictis, quia essentia vt sic, non est principium operationis, sed ex reali coniunctione ad paternitatem.

Arguitur quintò, principium productiuum necessariò distinguitur realiter à termino producto, aliàs idem produceret se ipsum, ergo paternitas potiùs quã essentia est principium generationis Fi-

ij, quia sola paternitas distinguitur realiter a Filio.

Quod si dicas, id esse verum de principio *quod*, non verò de principio *quo*. Contra, quia principium formale *quo*, est constitutiuum principij totalis *quod*, & terminus formalis est constitutiuus termini totalis, sed principiũ totale distinguitur realiter à termino totali, ergo & formale à formali: patet consequentia, quia *propter quod vnumquodque tale, &c.* Sed principia totalia dicuntur talia à formalibus, ergo si totalia distinguntur realiter, etiam & formalia debēt distingui.

Ad hoc argumentum respondetur, solutionem datam esse optimam, licèt in creaturis reperiatur semper distinctio inter principium *quod*, & *quo*, à termino producto; tamen id non est de intrinseca ratione productionis, & deficit in productionibus diuinis. Cuius ratio est, quam Diu. Thomas assignat quæst. 41. circa artic. 5. ad primum: quia scilicet, in quacunque productione duo reperiuntur, primum, est distinctio realis inter principium totale *quod*, & terminum totalem, sine qua nequit intelligi realis productio, quia idem non producit realiter se ipsum. Secundum, est assimilatio in natura, seu principio formali, & termino formali, quod est intentum principaliter in generatione: quantò autem talis productio est perfectior, eò talis assimilatio, & conuenientia est maior; quod si fuerit infinitè perfecta, sicut generatio diuina, erit omnimoda vnitas formæ, seu essentiæ in principio *quod*, & in termino genito, quia talis conuenientia transit in realem identitatem, & ad impugnationem negatur consequentia. Ad probationem respondetur, quod illa maxima tenet, quando prædicatum est commune vtrique extremo, & vni conuenit propter aliud, vnde non sequitur, album est tale propter albedinem, ergo albedo est magis alba; principium autem *quo*, generationis nō constituit principium *quod*, in esse distincti, ita quod distinctio competat etiam ipsi principio *quo*, quia potest esse idem, vt dictum est, sed potiùs constituit in esse similis.

D.Tho.

Secunda conclusio. Essentia diuina præcisè considerata sine ordine ad aliquam proprietatem personalem, non est potentia generatiua. Hæc est contra Magistrum, & ratio eius est manifesta, quia cùm essentia sit communis tribus personis, sequeretur quod etiam potentia generatiua esset communis; consequens autem est falsum, quia iam vel aliæ personæ à Patre possent generare de facto (quod est hæreticum) vel saltem esset in illis potentia generatiua perpetuò impedita, quod maximam diceret imperfectionem.

Contraria sententia huic conclusioni præcedenti asserit solam essentiam diuinam esse principium elicitiuum generationis, atque adeò esse formaliter loquendo ipsam potentiam generatiuam. Ita Magister in primo, distinct. 7. quæstione 1. & 2. Fundamentum huius sententiæ est auctoritas Sanctorum, & Conciliorùm asserentiùm Filium ex ipsa diuina essentia esse productum tanquam potentia, videlicet, & principio *quo*, actiuo productionis, vt dubio 7. explicuimus.

Masen.

Tertia conclusio. Potentia generatiua non supponit pro essentia diuina, & relatione paternitatis in recto, & ex æquo ob eam rationem, quam adducit contraria sententia, quæ asserit potentiam generatiuam in Deo vtrumque formaliter, & in recto includere, scilicet, essentiam, & relationem. Fundamentum cuius est, quod in diuina generatione reperiuntur duo: alterum est communicatio naturæ præcisæ, & alterum productio personæ genitæ; dicit ergo hæc sententia, quod essentia diuina est principium communicandi naturam, paternitas verò est principium productionis personæ genitæ; & cùm vtrumque, scilicet communicatio naturæ, & productio personæ requirantur ad generationem, vtrumque etiam, scilicet essentia, & paternitas erit de ratione potentiæ generatiuæ ex æquo. 44

Probatur igitur nostra conclusio, primò ex falsitate fundamenti oppositi: in creaturis enim generatio non dicit duplicem actionem, quarum vna sit communicatio naturæ, altera sit productio personæ, sed eadem est indiuisibilis vtriusque actio: ergo idem est in Deo.

Secundò probatur, quia si diuina generatio

neratio includeret duas prædictas actiones notionales, ergo spiratio diuina includit alias duas, cùm sit vtriusque eadem ratio. Ex quo sequitur in diuinis esse octo relationes reales, cuius oppositum verissimum esse ostendemus infra: sequela autem patet, quia quæuis actio notionalis dicit duplicem relationem, alteram in principio, & alteram in termino. Vnde Patris ad Filium erit duplex relatio realis; vna genitoris, & altera communicantis naturam, & similiter in Filio, &c.

Verùm licèt relatio paternitatis non pertineat formaliter, & in recto ad rationem potentiæ generatiuæ, ob rationem in tertia conclusione assignatam, vt optimè ibi probatum est, non tamen parùm difficile est ob alias rationes excludere paternitatem à ratione formali potentiæ generatiuæ. Thomistæ enim communiter asserunt paternitatem solùm esse conditionem sine qua non, pro quo notant, quod sicut in agente naturali tria possunt considerari: primum est forma substantialis, quæ est principium radicale, & principale agendi; secundum virtus accidentalis, quæ est principium proximum, vt calor in igne: tertium est, ipsum existere, seu subsistere agentis, ratione cuius iste ignis est potens agere, quod tantùm se habet vt conditio sine qua non; ita in Deo essentia diuina est principium *quo*, primum, & radicale generandi: intellectus verò est principium proximum, paternitas autem, seu subsistentia personalis Patris est conditio necessaria ex parte operantis, vnde inferunt potentiam generatiuam importare in recto solam essentiam, connotando in obliquo relationem paternitatis, non quidem vt pertinentem aliquo modo ad formalem rationem agendi, sed solùm vt conditionem necessariam ad agendum.

45 Nobis tamen non videtur ità excludendam esse paternitatem à ratione potentiæ generatiuæ, vt tantùm dicamus esse conditionem sine qua non. Pro quo notandum est, quod essentia diuina potest dupliciter considerari: primò, in quantum ratione illius Deus dicitur esse; secundò, in quantum ratione illius dicitur intelligere, & ita vocatur intellectus diuinus. Sed vtrumque horum potest dupliciter considerari: primò essentialiter, prout dicit quid commune omnibus personis; secundo modo notionaliter, prout, scilicet, sunt in aliqua determinata persona, & hoc secundo modo essentia diuina prout in Patre, præintelligitur suo intellectui, & est principium radicale, & primum generandi: intellectus verò diuinus, prout in eodem Patre, informatus diuina essentia vt specie intelligibili, est principium proximum generandi, vnde dictio illa, *prout in Patre*, seu realis coniunctio essentiæ cum paternitate, aliquid ampliùs videtur habere, quàm rationem conditionis.

Quarta conclusio. Potentia generatiua in Deo, quamuis in suo conceptu formali non includat in recto paternitatem, bene tamen in obliquo, non quidem solùm vt conditionem, sed vt per se complentem rationem formalem talis potentiæ. Prima pars est contra Gregorium de Valentia, qui prima parte, quæstione 15. de Trinitate, puncto 2. existimauit consistere in vtroq; in recto, & probatur, tùm argumentis primæ conclusionis, tùm etiam, quia si potentia generatiua includit principaliter, & in recto essentiam, & relationem, cùm nihil aliud includat persona, iam diceremus principium *quod*, & principium *quo*, esse idem, etiam secundum rationem nostram, quod est falsum. *Greg de Valent.*

Secunda pars constat ex secunda conclusione, aliàs enim potentia generatiua esset in Filio, quandoquidem totum id, pro quo supponit in recto, & obliquo, esset in Filio.

Tertia verò pars, quod scilicet non solùm sit conditio, probatur, quia sequeretur quod in essentia saluaretur integra, & totalis ratio potentiæ generatiuæ, etiam vt præcisa à paternitate, quod auctores contrarij non concedent; aliàs enim in Filio, & Spiritu sancto haberet rationem talis potentiæ: sequela verò probatur, quia seclusa approximatione manet in calido integra ratio potentiæ, etiam si de facto nō sequatur calefactio, & similiter vbicunque fuerit albedo, erit disgregatiua visus, licèt ob defectū subiecti,

iecti, vel extensionis, vel alterius conditionis, non disgreget de facto: ergo si paternitas præcisè est conditio, seclusa paternitate, essentia & intellectus diuinus erunt potentia generatiua adęquata, in quacunque persona sint.

Dices esse disparem rationem, quia approximatio est tantùm conditio ad actũ secundum calefactionis, non verò ad actum primum, quia certè ante approximationem calidum erat potens: at verò paternitas non solùm est conditio ad actum secundum generationis, sed etiam ad ipsum actum primum; ita quod essentia non solùm non erit de facto principium generationis, sed nec habebit rationem potentiæ, nisi hac conditione.

46 Sed contrà, quia quod non est conditio, vt aliqua forma absolutè sit, nequit esse conditio eius, quod illi competit secundum suam rationem intrinsecam, & formalem: ideò enim coniunctio calidi cum passo, seu approximatio non est conditio, vt calidum sit potentia calefactiua, quia non est conditio, vt entitas caloris sit, bene tamen est conditio vt sit de facto calefaciens, quia est conditio vt sit ipsa entitas calefactionis, vnde est conditio extrinseca ipsi calido vt sic, sed coniunctio essentiæ cum paternitate non est conditio, vt essentia diuina sit secundum suum esse absolutum, aliàs essentia esset in solo Patre, ergo paternitas si est conditio, nequit esse conditio, vt essentia sit potentia generatiua, sed tantùm esset conditio, vt persona de facto generaret, quod est falsum: ergo dicendum est aliquo modo pertinere ad rationem formalem potentiæ generatiuę, & non vt conditio tantùm.

Ex quo colligitur, potentiam generatiuam neque esse purè essentialem, nec purè notionalem, sed includit essentiã absolutam, & modum notionalem essendi, scilicet in Patre: qui modus nihil aliud est, quàm realis coniunctio diuinæ essentiæ cum paternitate in prima persona, quod solet varijs exemplis declarari: calor enim eiusdem rationis est in viro & in fœmina, & tamen in illa est virtus generatiua lactis, & non in viro, & idem esset si idem calor numero esset in vtroque: & secundò patet in calore viuentis, qui ex coniunctione ad ipsum viuens est instrumentum potentiæ nutritiuæ, & producit carnem, quod nequit facere in alio subiecto non viuenti: & tertiò in cogitatiua, quæ eiusdem rationis est in homine, & bruto, & tamen vt est in homine ex reali coniunctione ad animam, habet quandam vim discursiuam:

Sit quinta, & vltima conclusio. Potentia generatiua adæquata principaliter, & in recto dicit essentiam, & intellectum sub prædicto modo notionali. Hæc patet ex superioribus.

DVBIVM X.

Vtrùm essentia diuina sit terminus formalis generationis, vel filiatio?



PRO decisione notandum est, quod inter ea, quę conueniunt termino formali productionis, quędam conueniunt illi per se, vt communicari ab agente ipsi termino totali, & dare illi esse tanquam eius ratio, & forma, quæ nullam dicunt imperfectionem: alia verò conueniunt illi per accidens, vt esse partem termini totalis, incipere esse simpliciter per illam productionem, quam terminat: & ista imperfectionem dicunt, & ab illo possunt separari, vt patet, primùm in productione solius animæ rationalis, vel accidentis separati; secundum verò in resurrectione & nutritione: vnde priora conuenire possunt diuinæ essentiæ, posteriora verò minimè, nec propter hoc aufertur ab ea ratio termini formalis.

Sit conclusio. Terminus formalis diuinę generationis est diuina esentia, non quidem vt sic præcisè, sed vt communicata Filio; & idem est de termino formali spirationis. Hęc est contra Gregorium in primo, distinct. 5. quæst. 1. artic. 2. & contra Gabrielem, & Durandum, qui consequenter asserebant filiationem esse terminum formalem, est tamen conclusio nostra communis inter Thomistas, & Scotistas. Gregor.

Probatur

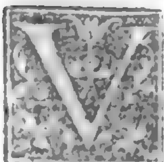
Probatur primò, quia hæc generatio est vniuoca, ergo terminus formalis debet assimilari principio formali, sed principium formale est essentia vt in Patre, ergò. Secundò, quia sicut se habuit natura humana ad Christi tẽporalem generationẽ, ita diuina ad æternam generationem, sed natura humana fuit terminus formalis temporalis generationis, ergo diuina, æternæ generationis: patet minor, quia generatio humana Christi Domini est eiusdem rationis cum nostra, ergo non fuit terminus illius personalitas propria humana, quia non fuit, nec ipsa personalitas diuina, etiam vt vnita naturæ humanæ, aliàs in infinitum distaret à nostra generatione, ergo fuit natura humana.

Sed potest obijci contra conclusionẽ, ergo generatio, & spiratio non sunt duę processiones quasi specie distinctæ, patet, quia actiones specificantur à termino formali.

Respondetur primò, quod non terminantur ad essentiam absolutè, sed vt in Filio, & vt in Spiritu sancto; vel secundò, quod licet terminentur ad eandem essentiam, illud tamen est sub diuersa ratione, scilicet, veri, & boni: sicut cognitio, & dilectio Dei creata distinguntur specie, quia licet habeant iidem obiectum materiale, habent tamen duplex formale, quia diligitur vt bonus, & cognognoscitur vt verus.

DVBIVM XI.

Vtrum indiuinis possint esse plures generationes, & plures Filij?

47 IDENDVS est D.Thomas.q.41.art.6. vbi inquirit vtrum actus notionalis ad plures personas terminari possit. In hac quæstione est discrimen inter D.Thomam, & Scotum, non quidem in re ipsa, quia de fide constat, quid dicendum sit, sed in rationibus, quibus probatur conclusio.

D. Tho.

Scotus.

Nostra vero conclusio sit. Implicat in diuinis esse plures generationes, aut spirationes. Hęc est de fide, patet ex Symbolo Athanasij: *Vnus Filius, non tres Filij,* & ex Concilio Lateranensi, vt habetur cap. *firmiter, de Summa Trinitate,* & ex illo Ioan. 1. *Vidimus gloriam eius, quasi Vnigeniti à Patre,* vbi ly, *quasi,* non est diminuens, sed explicans rationem Filij, & licet hæc loca tantum videantur probare de facto, etiam probant de possibili, quia in diuinis idem est esse, & posse ad intra: ergo si non sunt de facto plures Filij, nec possunt esse, quia in ente necessario, quale est Deus quod actu non est, non potest esse.

Symbol. Athanas. Concil. Lateran. Ioan. 1.

Secundò probatur conclusio ratione Scoti, quia si possent esse plures generationes, possent etiam esse infinitæ. Sequela patet, quia non esset generatio diuina tunc ex se determinata ad certum numerum, sicut nec gradus communis respectu inferiorum, nec causa respectu effectuum.

Tertiò probatur rationionibus Diui Thomæ, prima ex parte relationis, qua constituitur persona procedens, quia relatio est forma subsistens, sed formæ subsistentes immateriales nequeunt multiplicari intra eandem speciem sine materia, ergo neque relationes filiationis, ergo neque Filij. Secundò ex parte actus per quem procedit Filius, quia ille est tantum vnus numero, ergo tantum ad vnam personam Filij potest terminari. Tertiò ex parte modi producendi, quia scilicet, Filius procedit naturaliter, & non liberè, sed natura est determinata ad vnum, ergo. Quartò ex parte perfectionis personæ quæ procedit, quia, scilicet, Filius habet totam perfectionem filiationis diuinæ, aliàs non esset infinitus inesse Filij, ergo nequit produci alius, & idem est de Spiritu sancto.

Sed istę rationes D. Thomæ licet non efficaciter ostendant conclusionem, vt conatur probare Scotus quodlibeto 2. in quorum defensione laborat Caietanus, quæst. 41. art. 6. & ibidem moderni Thomistæ sunt nihilominus probabiles congruentiæ ad ostendendam rem fidei, nec à Scoto sufficienter impugnãtur, vnde opere pretium erit obiectiones Scoti soluere.

Scotus. Caietan.

Contra primam enim obijcit Scotus ex ea sequi non posse etiam de potentia

Aa Dei

48 Dei absoluta multiplicari induidua Angelorum in eadem specie.

Verum quidquid de hoc sit, valde probabile est, imò forte probabilius non posse multiplicari, quia differentia indiuidualis, & specifica est eadem.

Secundò arguit contra secundam rationem D. Thomæ, quia si ratio tenet, sequitur quod cum intelligere, & velle in Deo sit vnus actus secundum rem, quod tantum vna persona procedat.

Respondetur tamen, quod intellectio, & volitio licèt sint idem actus realiter, distinguuntur tamen ratione, & quasi specificè: vnde possunt habere terminos realiter distinctos: cuius ratio est, quia non est necessaria tanta distinctio in potentijs, & principijs, ac reperitur in principiatis, eadem enim causa producit diuersos effectus realiter, & specie distinctos; at vero intellectio sola, & spiratio sola, est omnino vnus actus re, & ratione, & ideò tantum potest habere vnum terminum.

Sed dices, ex hoc sequi quod sola distinctio rationis efficiat distinctionẽ realem in Deo. Respondetur notãdo, quod intelligere, & velle non vtcumque sunt productiones personarum, sed vt includunt diuersas rationes originis, relationes, scilicet, per modum actionis, hoc est vt sunt actiones notionales. Quo posito dico, quod distinctio illa rationis inter intelligere, & velle diuinũ, non est immediata causa distinctionis realis personarum, sed mediante ordine originis vnius ab alia. Neque esset absurdum concedere, quod aliqua, quæ tantum ratione distinguuntur, sint causa plurium realiter distinctorum, vt patet in albedine, & similitudine; in motu, & termino: in essentia, & existentia: quæ tantum ratione distinguuntur in opinione probabili, & causant in intellectu notitias realiter distinctas.

Tertiò arguitur contra tertiam rationem. Quia natura non terminatur ad vnum, secundum indiuiduum sed secundum speciem, aliàs homo non posset nisi vnicum hominem generare, ergo ex eo quod Pater naturaliter generat, non sequitur quod vnum tantum Filium possit generare.

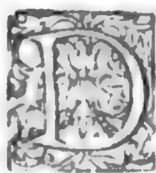
Respondetur hanc rationem D. Thomæ habere vim ex prima, in qua probatur non posse multiplicari formas numero distinctas sine materia.

Quartò arguitur contra quartam, quia non sequitur, persona diuina est infinita, ergo habet omnem rationem personæ, aliàs vna persona data, alia non esset producibilis. Ergo similiter non valet, Filius est infinitè perfectus, etiam in esse Filij, ergo non potest dari alius.

Respondetur cum Caietano, rationem D. Thom. esse optimam, quia est in forma specifica, vel quasi specifica: sicut enim valet attributũ misericordiæ, verbi gratia, est infinitè perfectum, ergo cõtinet omnem rationẽ misericordiæ, ergò tantum est in Deo vnica misericordia, ita valet argumentum de filiatione, argumentum vero factum de persona diuina est in forma generica, vel quasi generica, & ita est dispar ratio, sicut etiã non valet attributum Dei est infinitum, ergo tantum est in Deo vnicum attributum.

DISPVTATIO III.
De persona Spiritus sancti.

DVBIVM I.
Vtrùm hæc nomina Spiritus sanctus amor, & donum, sint propria alicuius diuinæ personæ?


DE persona Spiritus sancti disputat. Magister in 1. dist. 10. D. Thom. 1. p. q. 36. 37. & 38. in 1. de nomine *Spiritus sanctus*, in 2. de nomine *Amor*, in 3. de nomine *Donum*. *Magist. D. Tho.*

Et quidem circa nomen *Spiritus sanctus*, notandum est primo ex Ricardo, & Durando, vt refert Molina q. 36. art. 1. quod hoc nomen *Spiritus sanctus*, potest desumi vel à spiratione, vel à spiritualitate, si primum ita vt Spiritus sanctus idem sit, quod spiratus, certum est in diuinis esse nomen alicuius personæ, scilicet, tertiæ: cui solum conuenit spirari; si vero desumptum sit à spiritualitate, non est nomen determinatum personæ cum nomen Spiritus sanctus primo impositum fuerit ad significandum tenuem, & agilẽ hali- *Ricard. Durand. Molina.*

halitum, inquietum, & agitum (nam terrenus aer spiritus non dicitur) & inde translatum ad significandas substantias immateriales, subtiles, & inuisibiles; hinc est quod nomē Spiritus sanctus commune sit omnibus personis diuinis, quia quælibet est Spiritus, & sancta, iuxta illud Ioānis 4. *Spiritus est Deus*: secundum tamen quandā accōmodationem, ob vocabulorum penuriā, sacra Scriptura, Ecclesia, & Patres eo vtuntur ad significandam solā tertiam personam diuinā: vnde optime D. Thom. q. 36. art. 1. notat hāc vocem *Spiritus sanctus*, sumptam in vi vnius nōminis cōplexi, esse propriū nomen Spiritus sancti; sumptā verò vt quid cōplexū est ex substantiuo, & adiectiuo, non esse nomen personale, sed essentiale.

Ioan. 4.

D. Tho.

Secundò notandum est, quod non improprie nomen hoc tribuitur soli tertiæ diuinæ personæ; sed maxima cum proprietate: cuius rationem assignat D. Thomas; nam cum nomen *Spiritus* in rebus corporeis prima sua significatione halitum impellētem significet, & tertia persona procedat per amorem; cuius munus est impellere, & mouere voluntatem amantis in rem amatam; ideò nomen *Spiritus* accommodatur illi. Dicitur etiam *sanctus*, inquit D. Thomas, quia illa dicuntur sancta, quæ Deo consecrantur, & in illum ordinatur: tertia autem persona procedit per amorem, quo omnia ordinantur in Deum, rursus, quia sanctitas primò ad voluntatem pertinet, vt est sedes virtutum, maximè sanctum dicetur, quod per voluntatem procedit.

His positis sit prima conclusio. Tertia
2 persona non habet propriū nomen, sicut secunda persona, quæ propriè dicitur Filius. Ratio est, quia, vt infrà dicemus, processio tertiæ personę non habet propriū nomē ergo nec relatio, quę illā cōstituit: ergo nec persona constituta, vnde Theologi vocāt relationē illā processionem.

Secūda conclusio. Nomen Spiritus sancti acceptū incomplexè, ex accōmodatione Scripturæ, & Sanctorū, est propriū tertiæ diuinæ personæ, quæ procedit vt amor. Probatur ex illo 1. Ioan. vltimo, *Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbū, & Spiritus sanctus*, & Marci vltimo: *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.*

1. Ioann. vltimo. Marci. vltim.

Circa nomen *amor* notandum est, ex D. Augustino 15. de Trinitate, cap. 17. & 18. quod in Deo & est amor essentialis, & personalis, vt constat ex illo 1. Ioānis. 4. *Qui non diligit, non nouit Deum, quoniam Deus charitas est, & amor*: vbi charitas, & amor, stant essentialiter, & infrà: *Charissimi diligamus inuicem nos, quia charitas ex Deo est.* Ecce, inquit August. Vbi charitas sumitur personaliter pro amore, qui à Patre procedit, vt clarius constat ex his quæ addit Durandus.

Aug.

1. Ioan. 4

Durand.

Sit conclusio. Amor est proprium nomen Spiritus sancti, ratio est, quia sancti, & Concilia vocant Spiritum sanctū amorem, & charitatem Patris, & Filij, vt ex dicendis in hac disputatione constabit, licet non sit ita certum hoc nomen dici propriè de Spiritu sancto, sicut nomen Verbum de Filio.

Sed contra hanc conclusionem arguunt primò Aureolus, & Durandus, quia iam in Deo essent duo amores, vnus essentialis, & alter notionalis, quod implicat, sicut quod sint duæ voluntates, & duæ diuinitates.

Aureol. Durand.

Ad hoc argumentum respondetur primo cum Caietano, quod licet nomen amor sit essentiale, & etiā personale, non sequitur in Deo esse duos amores, quia amor non diuiditur in essentialē, & personalē, vt vna res in duas res, sed vt vox in plura significata, itaque est diuisio quasi nominis æquiuoci. Vel secundò respondetur in Deo esse duos amores distinctos tantū secundū rationem nostrā; nec sequitur esse duas volūtates, aut diuinitates, etiam ratione distinctas; & ratio disparitatis est, quia diuinitas, & voluntas nullo modo potest concipi vt producta, & ita non potest diuidi diuinitas in essentialem, & notionalem; amor vero potest concipi vt productus, atque adeò diuidi potest in essentialē, & notionalem: verū aduertendum est, quod licet possimus concedere duplicē voluntatem ratione distinctam, vel vt melius loquamur vnicam voluntatem cum duplici respectu, scilicet, vt essentialis est, & vt notionalis, non tamen id est dicendum de diuinitate, cum nullo modo sit principium formale proximum, & immediatum actus notionalis, sicut ipsa voluntas.

Arguitur secūdò, quia amor propriè dictus est ipsemet actus amādi, seu dilectio ipsa, qua

sa, qua aliquid amatur, sed Spiritus sanctus non est ipse actus amandi, quo diliguntur Pater, & Filius, ergò.

3 Respondetur huic argumento, quod ob vocabulorum penuriam nominamus actum amandi, & terminum productum eodem nomine amoris, & quia Spiritus sanctus est terminus productus per actũ amandi, dicitur etiam amor.

Durand. Sed dices, ergo non dicitur propriè amor, quia amor est id, quo amamus. Respõdetur, quod sicut de ratione Verbi vt sic, non est esse id, quod intelligitur, vt supra dictum est, ita nec de ratione amoris vt sic, est esse id quo, seu actus productus quo amatur, licet id reperiatur in nobis ratione imperfectionis, sed tantũ est de ratione amoris producti vt sic, quod sit quidam impulsus, seu amor subsistẽs, qui in diuinis non est id quo, sed id quod amat.

Alen. Durand. Circa nomen *donum* notandum est, quod donatio est datio libera, & spontanea, non ex debito, & ita donum erit res alicuius, qui eam liberaliter alteri cõfert ad vsum, & fruitionem: ex quo primò colligitur, quod cum fruitio sit finis & vsus mediorũ, & vterque sit actus voluntatis, donum solum dicetur respectu creaturarum intellectualium, aut rationaliũ; in quibus est voluntas; secundum quam liberè vti possint, & frui ipsis donis.

Secundò colligitur non esse de ratione doni, quod actu donetur, sed quod sit donabile; vnde differũt donũ, & datum: donũ enim non necessario dicit actũ, sed aptitudinẽ vt donetur, non quidẽ remotam, sed proximã, nam si quis habeat rem pretiosam repositã, quã nulli statuat donare, illa nõ dicetur donũ, quia nõ est apta donari proximè, vnde Spiritus sanctus ab æterno est donũ respectu creaturarũ.

Tertiò colligitur, quod de ratione doni simpliciter est, quod in proprio modo essendi sit ab altero vt donabile.

Sit cõclusio affirmatiua. Ratio est, quia sacra Scriptura tribuit peculiariter hoc nomen Spiritui sancto, Ioan. 14. *Et aliũ Paraclitum dabit vobis*, ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, & Actorũ, 8. ex illo Petri ad Simonẽ Magum: *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri.*

Ioan. 14. *Ad Rom. 5.* *Actor. 8.*

Secundo probatur ratione, quia soli Spiritui sancto ex sua proprietate personali, & ex proprio modo essendi, conuenit definitio doni, nam in primis est aptus donari, idq; donatione libera; itẽ est ab altero per originẽ, atque adeò est alterius, scilicet, Patris, & Filij. Rursus procedit per modũ donabilis, nempe per modum amoris, qui est prima radix donãdi, & primum donum: etenim id, quod primò donamus, amor est, & deinde ratione amoris conferuntur alia dona. 4

Sed cõtra hanc doctrinã arguitur primo, Deus vt cõmunis tribus personis, habet rationem doni respectu creaturarũ, quia omnes tres personæ dant se ipsas in hac vita per cognitionẽ, & amorẽ, iuxta illud Ioan. 14. *Ad eum veniemus, & mansionem apud eũ faciemus*, & in alia vita in præmium, ergo donũ neque est nomen personale, neque propriũ Spiritus sancti. *Ioan. 14*

Huic argumento respõdetur, notãdo quod donũ, vt de Deo dicitur, accipitur tripliciter: primò pro omni re, quæ gratiosè donatur: & hoc modo omnes tres personæ, & essentia sunt donũ respectu creaturarũ, vt testatur Hilarius 8. de Trinitate, & ita sumptũ nomen donum est essentiale, & commune, vt concedit D. Tho. art. 1. ad 2. neq; obstat, si dicas donum debet esse dantis, sed Deus vt sic, & Pater nõ sunt alterius, sicut Filius, & Spiritus sanctus sunt Patris, ergo non habẽt rationẽ doni. Respõdetur enim ad rationem doni, largè sumpti non requiri, vt sit alterius distincti, sed sat esse vt sit ipsius dantis per identitatẽ iuxta illud D. Aug. super Ioannẽ: *Quid tam tuũ est, quã tu?* Secundo modo accipitur donum pro re, quę gratiosè confertur, & est distincta à donãte realiter, estq; ipsius dantis per originẽ, & sic est nomen personale conueniẽs tantũ Filio, & Spiritui sancto, quẽ admodũ Spirator est propriũ nomen Patris, & Filij. Tertio tandẽ modo sumitur donũ pro re, quæ spontaneè & gratiosè confertur, & est ipsius donantis pe originem, & ex vi originis procedit vt donum; & hoc modo est nomen solius Spiritus sancti, qui procedit à Patre, & Filio per modum amoris, qui est primum donum, & radix donandi, ex quo patet ad argumentum. *Hilar.* *D. Tho.* *August.*

Arguitur secundò, essentia diuina est donum, quod Pater dat Filio, ergo: patet con-

consequentia, quia nullum nomen personale conuenit essentiæ; antecedens probatur; Ioãnis 10. *Quod dedit mihi Pater maius omnibus est*, quem locum de essentia diuina exponit Concilium Lateranẽse, capite, *damnamus de Summa Trinitate*, & similiter datur Spiritui sancto à Patre, & Filio: vnde Hilarius loco citato illam donum appellat.

Ioan. 10. *Concil. Lateran.* *Hilarius*

5 Respondetur negando diuinam essentiam habere rationẽ doni respectu Filij, aut Spiritus sancti, quia nõ donatur à Patre liberè, & spontaneè, sed ex debito naturali; neque est alterius etiam per originem, non enim ab altero procedit; dicitur tamen donum prout omne communicatum, siue naturaliter, siue liberè, datum, aut donum dici potest: id tamen nimis largè, & impropriè dicitur donum.

Arguitur tertiò, Filius dicitur etiam donum, ergo: patet antecedens, quia nõbis à Patre liberè donatus est per incarnationem, vt illo frueremur, & eius meritis & effectibus vteremur ad vitæ ęternæ cõsequutionem, iuxta illud Isaiæ: *Filius datus est nobis*, & Ioãnis 3. *Sic Deus dilexit mundum vt filium suum Vnigetum daret.*

Isaiæ. *Ioan. 3.*

Huic argumento respondeo, quod licet Filius sit donum acceptum secundo modo, non est tamen dicendus donum propriè, quia ex proprio modo essendi, & procedendi non est donum aut donabile; vnde Spiritus sanctus specialiori ratione dicitur donum; quemadmodum enim nomen imago est proprium Filij Dei, quia ex proprio modo essendi, & procedendi habet esse similis Patri, non tamen est proprium Spiritus sancti, quia licet Spiritus sanctus sit etiam similis Patri, & Filio, tamen id non habet ex proprio modo essendi, & procedendi: ita similiter licet Filius sit donum à Deo nobis communicatum, tamen quia in proprio modo essendi, & procedendi non procedit à Patre vt donabile per voluntatem, scilicet, & amorem, sicut Spiritus sanctus; ideò non conuenit illi hoc nomen, nisi soli Spiritui sancto, & hoc est quod ait Augustinus 15. de Trinitate, cap. 4. *Filius Dei procedit vt natus, & Spiritus sanctus vt datus.*

D. Aug.

Arguitur quarto, quia Spiritus sanctus est donator donorum, ergo non est ipsum donum: probatur antecedens, ex Paulo 1. ad Corinthios 12. vbi enumeratis donis, dicit: *Hæc autem omnia operatur vnus, & idem Spiritus diuidens singulis prout vult.*

1. ad Corint. 12.

Et confirmatur ex D. Aug. 15. de Trinitate, cap. 19. vbi ait: *Quod Spiritus sanctus est donator, & donum*: cum ergo propriè non possit esse vtrumque, & propriè sit donator, sequitur quod non sit propriè donum.

D. Aug.

6 Respondetur ad argumentum cum sua confirmatione quod loquendo strictè, & propriè, Spiritus sanctus propriùs habet rationem doni, quam donatoris: cum ex propria ratione procedat vt donum, largè tamen dicitur etiam donator, non solum quia distribuit singulis prout vult dona à se distincta, sed etiam simul cum Patre, & Filio donat seipsum.

Vltimo arguitur, nullum nomen importans ordinem ad creaturas est proprium alicuius diuinæ personæ, sed tale est donum, ergo probatur maior, quia proprietas personalis tantum respicit alteram personam, ad quam refertur.

Respondetur, quod sicuti nomine Verbi importatur primò respectus realis ad Patrẽ, & secundariò respectus rationis ad creaturas dictas per illũ, nec hoc est vllũ incõueniẽs, quo minus ratio Verbi sit cõstitutiua personæ, ita nomine doni importatur primò respectus realis ad donatorem, scilicet ad Patrem, & Filium, à quibus procedit vt donabile, secundo respectus rationis ad creaturas, quibus donari potest.

In calce huius dubij notandum est, quod sicuti his tribus nominibus, Filius, Verbum, & Imago, significatur in diuinis eadem notio, seu proprietas relatiua secundæ diuinæ personæ, iuxta illud Augustini eo Verbum, quo Filius, vt nos supra ex D. Thoma, quæst. 34. art. 2. ad 3. retulimus, ita hæc tria nomina, Spiritus sanctus, amor, & donum, significant eandem relationem, & proprietatem personalem tertiæ Personæ, quæ est processio per voluntatem per modum Spiritus, seu impulsus, aut vehementis amoris, qui ex propria ratione est primum donum, & prima radix donandi, & ita formaliter est eadem ratio omnium, licet differant ex parte modi significandi.

D. Aug.

(?)

DVBIVM II.

Utrùm indiuinis sit alia processio per voluntatem?

PRO decisione notandum est, quod sicut in intellectu diuino tria constituimus, primò intellectionem, secundò dictionem, tertiò verbum; & duo priora sunt actiones intellectus, tertium verò terminus intrinsecus, ita in voluntate alia tria reperiuntur, scilicet, dilectio, spiratio actiua, & impulsus, siue amor productus; & duo priora sunt actiones voluntatis, tertium est terminus intrinsecus productus, de quibus eodem modo phylosophandum est, atque supra de *dicere*, & *intelligere*, respectu verbi.

7 Sit conclusio, præter generationẽ verbi datur indiuinis alia processio per volũtatẽ. Hæc est de fide, & probatur primò, Spiritus sanctus procedit à Patre, vt habetur Ioan. 15. sed Spiritus sanctus est distinctus à Filio, Ioan. 14. *Rogabo Patrẽ, & aliũ Paraclitũ dabit vobis*, ergo in Deo est alia processio à processione Verbi.

Ioan. 14 & 15.

Secundò probatur, quia in Symbolo Missæ dicitur, qui à Patre Filioque procedit, cum ergo processio Filij sit à solo Patre, sequitur quod processio Spiritus sancti sit alia à processione Filij.

Tertiò in Symbolo Athanasij dicitur: *Spiritus sanctus à Patre, & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedẽs*: & tandem definita est ab omnibus ferè Concilijs.

Deniquè probatur ratione D. Thom. exemplo, & ratione naturali, quia sicut in nobis est duplex processio; vna per intellectum, qua producitur Verbum, & alia per voluntatem, qua producitur amor, seu impulsus; ita etiam in Deo erit hæc duplex processio.

Sed contra conclusionem arguitur primò. Vnica natura nequit pluribus modis cõmunicari, sed tantum habet vnũ modum, quo communicetur, vt potest inductiuè probari: ergo indiuinis non possunt esse plures processiones, quam vna; cum quæuis processio sit communicatio naturæ diuinæ.

Dices, antecedens esse falsum, quia animalia imperfecta producuntur generatione, & putrefactione.

Sed contrà, quia idẽ agens ex propria virtute non potest pluribus modis cõmunicare suam naturã, sed tantũ habet vnicum, & determinatũ modũ: vnde si animalia illa à proprijs causis producerentur, tantũ possent per generationẽ propagari; ergo in diuinis idem suppositum, nempè Pater, nequit duobus modis suã naturam communicare.

8 Respondetur cum D. Thom. loco citato ad 2. q. 27. art. 3. antecedens esse verum in natura creata, & finita, quę cõmunicatur per actionẽ ad extrà; non tamen in natura diuina, quæ cum communicetur ad intrà, duobus modis potest cõmunicari, scilicet, per intellectum, & voluntatem. Cuius ratio est, quia natura diuina propter suam simplicitatem, & infinitatem, non patitur secum extranea, sed reddit idem secũ omnia, quę in ipso sunt ad intra, *Quidquid enim est in Deo, est ipsimet Deus*, vnde cum Spiritus sanctus ad intrà procedat per voluntatem, etiam cõmunicatur illi natura diuina.

Vel secũdo respondetur, concedendo antecedens etiã in natura diuina, negando tamen consequentiã, quia non vtraq; processio est ex propria ratione cõmunicatiua naturæ diuinæ, sed tantum processio per intellectum, quæ sola est generatio: quod autẽ per processionem voluntatis cõmunicetur etiã diuina natura tertiæ personæ, id nõ ex vi processionis prouenit, sed quia diuina natura non est capax accidentis, nec alienæ substãtiæ, sed identificat sibi omnia, quæ sunt in ipsa, vt latiùs dubio sequenti dicemus.

Arguitur secundò, quia actio communicatiua naturæ diuinę requirit infinitam perfectionem, ergo debet habere omnem perfectionem actionis, secundùm quam potest esse processio, & communicatio naturæ diuinæ: ergo semel data vna processione Filij, videlicet, per intellectum, nequit esse alia per voluntatem; patet hæc vltima consequentia, quia tota perfectio, processionis, & communicationis naturæ exausta videtur in prima processione infinita, atque adeò secunda actio, scilicet volũtatis, non erit processio communicatiua naturæ, cum desit illi perfectio requisita ad talem communicationem.

Respon

9 Respondetur cõcesso antecedenti, & prima consequentia, negando secũdam: ad cuius probationem respõdetur, quod licet tota perfectio actionis cõmunicatiua naturæ requiratur ad vnam processionem, non sequitur quod deficiat perfectio actionis communicatiuę, alteri processioni, sed habent eandem infinitam perfectionem prouenientem ab eadem essentia. Cuius ratio est, quia quod prima processio exigat omnẽ perfectionem actionis cõmunicatiuæ naturæ non est ex eo, quod omnis perfectio actionis, & processionis exausta sit in illa, sed prouenit ex vnitate essentiæ, & perfectionis, simplicissima, & infinita ratione cuius, quæuis processio in Deo requirit tantam perfectionem, sicut duæ simul.

Arguitur tertiò, quia per processionẽ per intellectum communicatur natura diuina in quantum communicabilis est ad intrà, aliàs illa esset imperfecta communicatio naturæ, siquidem non communicaretur quantum potest communicari, ergo nequit esse vltra communicatio per voluntatem.

Ad hoc argumentum respondetur, quod per primã processionem cõmunicatur diuina natura quantum cõmunicabilis est ex parte rei communicatæ, scilicet, naturæ, & perfectionis: non tamen ex parte modi, quo cõmunicatur, quia tãtum communicatur per intellectum, qui est modus ipsiùs processionis, & cum modo filiationis; qui est modus ipsius naturæ communicatæ, non tamen cõmunicatur per voluntatem, aut spirationẽ, sed hoc fit alia processione.

Dices, ergo quæuis processio est imperfecta, & finita in ratione processionis, probatur, quia cõmunicare naturam per voluntatẽ est perfectio, quæ non reperitur in communicatione per intellectum, aliàs illa processio in sua specifica ratione non esset perfecta, & similiter dicendum de processione per intellectum.

10 Respondetur, non esse necessarium, quod quæuis processio seorsum vt sit infinitè perfecta importet secundũ se modum propriũ, secundum quem per aliam communicatur natura diuina, sed sufficit quod quælibet importet omnem perfectionẽ alterius, & quantũ ad rem, & quãtum admodum; quia perfectio, quę est in secunda processione, scilicet, esse per voluntatem, non esse per intellectum in prima, cum non sit distincta a perfectione ipsius naturæ cõmmunicatæ, sed tantum differunt in modo significandi.

Arg. item quartò, per voluntatem creatam nihil producitur, quod sit terminus dilectionis, ergo nec per diuinam: consequentia patet ex paritate rationis; antecedens probatur, quinque medijs; Primum est, ex D. Thoma de veritate, q.4. artic.2. ad 7. vbi expresse asserit, per voluntatem creatam nihil produci, sicut per intellectum. Secundum, quia appetitus sensitiuus, & naturalis dum feruntur in sua obiecta, nihil reale producunt intra se, ergo neque appetitus intellectiuus. Tertiùm, quia voluntas nec per actum desiderij, nec fruitionis, nec electionis producit aliquem terminum extra se; ergo nec per actum amoris. Quartũ, quia voluntas, si propter aliquã rationẽ indiget tali termino producto, maximè vt inclinetur in bonũ particulare cõnatu railiter, & firmiter, cum ipsa de se tãtum sit inclinata in bonũ sub ratione communi, sed ad hoc satis est habitus amoris, & amicitiæ: ergo. Quintũ, quia videtur superfluus ille terminus, non enim ponitur vt obiectum, in quo res immediatè sit volita, quia obiectum voluntatis non est intrà, sed extrà ipsam; nec vt amatũ sit in amãta, ratione illius termini producti, vt hic insinuat D. Thom. quia potiùs amans est in amato, iuxta illud Matthęi 5. *Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum*, nec deseruit ad hoc, vt trahat volũtatẽ in rem amatã, quia ille terminus, impulsus, seu affectio, iam præsupponit actum, amoris, vt eius causam: ergo.

D. Tho.

Math. 5.

Circa solutionem huius argumenti est dubiũ incidens, vtrùm per volũtatẽ creatã producatur aliquis terminus. Pro cuius decisione notãdum est primò, quod cum voluntas sit potẽtia appetitiua, eius actio ex propria ratione est motio quædã impulsiua, nam quãdo amat volũtas aliquam rem extra se ipsam, se mouet, & impellit in rem amatam, iuxtà illud Augustini, *Amor meus pondus meum*. 11

D. Aug.

Secundò notandũ est, quod sicut eadẽ operatio intellectus creati habet duplicem rationem, scilicet, loquutionis intellectualis, secundum quam exprimit verbum; & contemplationis, quæ ipso verbo intrinsece terminatur: ita similiter

ter operatio voluntatis habet hanc geminam rationem, est enim motio affectiua, seu impulsiua, quæ appellatur spiratio qua volūtas se mouet in rem amatam, & est etiam dilectio, qua voluntas quasi passiuè mouetur in eandem rem, quam diligit.

Prima conclusio. Voluntas ex propria ratione habet producere intra se per actū dilectionis aliquem terminum distinctū ab ipsa operatione. Hæc est Diui Thomæ, Capreoli in 1. distin. 10. Ferrara 4. contra Gentes, cap. 19. & communis inter discipulos Diui Thomæ, in assignanda tamen ratione huius conclusionis variant Thomistæ. Nam Molina quæst. 27 art. 3. disp. 2. asserit id esse necessarium, quia implicat dari actionem, quin per eā aliquid producatur; hæc tamen ratio est inefficax, quia per actiones sensuum externorum, & quasdam intellectiones, & per actus voluntatis distinctos a dilectione nihil distinctum producitur ab ipso actu.

D. Tho Capreol. Ferrara

Vnde secundo alij ita explicant, quia sicut qui impellit sagittam, imprimit ei vim impulsiuam, cuius virtute mouetur ad terminum, ita actio voluntatis prout est motio impulsiua, seu spiratio ipsa, imprimit quandam vim in voluntate, cuius virtute voluntas quasi passiuè mouetur in rem amatam per dilectionem.

12 Iste tamen modus dicendi displicet in eo, quod asserit impulsum illum esse principium dilectionis, & amoris: sicut impetus est principium motus sagittæ; quoniam certe impulsus iste si comparetur ad spirationem, est effectus illius; si verò ad dilectionem, est terminus intrinsecus, & nullo modo principium eius, sicut dictum est de Verbo, quod est effectus dilectionis; & taliter est terminus intrinsecus intellectionis, vt nullo modo possit esse principium eius, quod si Diuus Thomas, 4. contra Gentes, cap. 19. videatur dicere impulsum illum habere rationem principij in ordine ad dilectionem; quoniam, ait, se habere sicut leuitas in igne respectu motus sursum, intelligendus est, vt ibi dicit Ferrara, quod habeat rationē principij non quidem respectu dilectionis, quoniā respectu huius est vere terminus, sed respectu aliorum motuū volūtatis, quia per illum mouetur volūtas in desiderium rei amatæ, cum ab est; & in fruitionem eius, quando præsens est.

D. Tho

Tertius modus dicendi est aliorum, qui dicunt produci in nobis hunc impulsum, vt in ea, quæ semel amauimus, feramur: deinde vehementius per illud pondus in nobis productum, mouemur.

Cæterum neque iste verus est, quia sicut nec verbum mentis manet ex vno actu pro alio, sed tandiù durat, quandiù ipsa actualis intellectio, ex eo præcisè, quia est intrinsecus, & formalis terminus illius, ita impulsus iste nequit relinqui transacto actu dilectionis.

Sed dices cū Capreolo, experiētia cōstat, quod transacta dilectione actuali manemus specialiter affecti ad rem, quā dilexeramus, ratione cuius excitamur facile, & reddimus ad eius amorem, ergo impulsus iste non cessat cessante actu voluntatis, sed manet quasi habitualiter in illa.

Respondetur, quod licet primus amor sit causa alterius vehementioris amoris, id non est ratione alicuius ponderis producti per modum termini relicti permanēter, sed ratione alicuius dispositionis, aut habitus, quem produxit voluntas in se ipsa per priorem actum, sicut cæteræ potentiæ reales producunt suis actibus in se ipsis habitus, aut dispositiones. 13

Secunda conclusio. Hic impulsus voluntatis est terminus vltimus intrinsecus dilectionis, qui nullam habet virtutem actiuam respectu ipsius dilectionis, sed est vltimum complementum eius determinans ipsam voluntatem ad rem amatam, tanquam quodam voluntatis pondus; ita quod cum voluntas rem aliquam diligit, format in se quandam vim amoris, quæ ipsam voluntatem quasi violenter detinet in affectu rei amatæ, ita vt voluntas videatur per illam vim determinata ad talem rem, & quasi non posse cessare ab actuali amore illius.

Pro conclusione notādum est primò, quod iste impulsus potest dupliciter cōsiderari: primò in ordine ad actualem amorem, seu dilectionem, quam complet: & ita nullo modo habet rationem principij eius, sed tantum termini intrinseci: secundo modo in ordine ad quietē qua voluntas per fruitionem, & delectationem quiescit in re amata, si præsens est, aut per desiderium quādo est absens, & respe-

& respectu huius habet rationem principij actiui, sicut grauitas est quodammodo principium effectiuum, quo lapis mouetur ad suum centrum, & quiescit in illo.

Secundo notandum est non esse formaliter idem, quod actus voluntatis sit intensus, & quod sit impetuosus: optimè enim saluari potest intensio sine impetu; vt patet in operationibus intensis aliarum potentiarum; intensio enim cōsistit tantum in attentione potentiæ, & vehementi applicatione eius ad suum actum; vnde actus voluntatis est intentus effectiue ab ipsa voluntate, à qua elicitur, formaliter verò à se ipso, & à sua atētione, quæ non illi aliquid superaddit; at verò quod actus sit impetuosus habet quidem effectiuè à volūtate spirante illū impulsum, formaliter verò ab ipso impulsu, & impetu producto quo formaliter, & intrinsece terminatur, sicut linea dicitur formaliter, & intrinsecè terminata à puncto.

14 Tertia conclusio. Hic impulsus voluntatis non habet rationem obiecti terminatiui, in quo tāquā in obiecto immediato, & proximo diligat res ad extrà, sicut verbum est obiect. in *quo* intellectionis; ita Ferrara 4. contra Gentes, cap. 19. Torres, & moderni.

Ferrara
Torres.

Probatur primò, quia obiectum volūtatis est ad extrà, in quo differt ab obiecto intellellectus, quod est intrà, ex Aristotele, 6. Methaphysicæ, textu 8. ergò non est est necessarium, vt habeat rationem obiecti.

Confirmatur, quia ille impulsus non est similitudo rei amatæ, vt intrà dicemus.

Probatur secundò, quia ille impulsus non ponitur vt rapiat, & trahat obiectum ad voluntatem, & vt volūtas quiescat intra se diligendo in illo obiectum, sed potiùs ponitur vt illam impellat ad obiectum ipsum, quod est extrà, & quiescat in illo, vt in se bonum est: iuxta illud *trahit sua quemque voluptas*, ergo non non habet talis impulsus rationem obiecti.

Sed contra conclusionem hanc insurgūt aliqui primo, quia actio volūtatis est immanens, ergo eius obiectum immediatum nequit esse res extra ipsam; aliàs trāsiret actio extra voluntatem, & non esset immanens, ergo debet habere obiectum intrinsecum, ergo talis terminus habet rationem obiecti.

Confirmatur, quia bonum vt existit in rebus, non est obiectum proportionatum actioni volūtatis, ergo necessarium est constituere obiectum ad intrà proportionatum; maximè quod actus amoris respicit bonum vt abstrahit à præsenti, & futuro, existenti, & non existenti; sed bonum quod est ad extrà non habet hanc abstractionem, ergò.

Respondetur tamen ad argumentum, non esse de ratione actionis immanentis, quod immediatè terminetur ad obiectum existens intra ipsam potētiam, sed tantum quod non habeat aliquod operatum ad extrà: visio enim est actio immanens, & tamen non habet ad intrà terminum intrinsecum immediatum, sed terminatur immediatè ad ipsum coloratum. 15

Ad confirmationē respondetur, quod licet bonitas, quæ est in re ad extra, non sit sufficientèr proportionata actui volūtatis, neque abstrahat à præsenti, & futura, existenti, & non existenti, vtrumque tamen habet prout proponitur voluntati ab intellectu.

Secundò insurgunt, quia sicut formalis ratio verbi consistit in intelligi, ità huius impulsus in amari, ergo sicut verbum habet rationem obiecti cogniti, ità impulsus iste habet rationem obiecti amati, saltem vt *quo*: consequentia patet, & antecedens probatur, quia eius esse non consistit in amare, ergo, in amàri: patet hæc consequentia, quia quidquid pertinet per se ad dilectionem actualem, eius ratio debet in aliquo ex illis consistere, & antecedens probatur; quia non est ipsa actualis dilectio, nec principium effectiuum illius, ergo non consistit eius esse in amare.

Confirmatur, quia Spiritus sanctus est simul terminus intrinsecus amoris diuini, & obiectum amatum, ergo etiam in nobis iste impulsus habet rationem vtriusque.

Respondetur tamen ad argumentum, negando antecedens, quidquid incontrarium dicat Ferrara; & ad probationem quod ratio formalis huius impulsus consistit in amare, non quidem formaliter, sed reductiuè; quatenus, scilicet, est termi- *Ferrara*

nus intrisecus complens ipsum actualem amorem, sicut punctus reducitur ad speciem lineæ.

Ad cõfirmationem, quod Spiritus sanctus non est dilectus ex eo præcise quod sit vt à nobis concipitur terminus per dilectionem productus, sed ex eò quòd cũ Patre, & Filio, est vna, & eadem bonitas, quæ est immediatum obiectum amoris diuini; vnde est cũspar ratio in nobis.

16 His positis restat respondere argumẽto quarto huius dubij; occasione cuius subortum est hoc; respondetur ergo negando antecedens, & ad primam probationem, quod Diuus Thomas mutauit sententiam in hac 1. part. vel secundò, quod ibi tantum intendit voluntatem non producere aliquid, quod sit eius obiectum, sicut intellectus: ad secũdum medium, quod appetitus naturalis satis determinatus est ad suum obiectum, nec eget impulsu, seu pondere superaddito: cuius ratio est, quia graue, verbi gratia, non mouet propriè se actiuè, sed solum in illo est passiua motio sui, quatenus, scilicet à generante mouetur; amor autem elicitus, & intellectiuus nõ est in se determinatus, de amore verò appetitus sensitiui, quidam affirmant, & melius: aliqui vero negant, & dicunt sola voluntate produci talem impulsum; quod ita explicant, quia voluntas in natura rationali est primum mouens, cuius imperio, & motioni subduntur cæteræ potentiæ, sicut motui primi mobilis cæteri orbes cœlestes: vnde sicut motus primi mobilis est velocior, & impetuosior cęteris motibus, ita necessarium fuit quod motus voluntatis, quæ est primum mobile in suo genere esset propensior, & impetuosior cæteris motibus aliarum potentiarum, atque adeò fuit conueniens, vt terminaretur intrinsecè eius actio, quo formaliter redderetur impetuosior. Verum hæc ratio optima congruẽtia est, vt producatur talis impetus in volũtate, nõ vero probat, quod in sola illa, & non in appetitu sensitiuo producatur.

Ad tertium medium, quod per alios actus voluntatis, excepto actu amoris, non producitur aliquis terminus: cuius ratio est, quia impulsus productus per amorem, qui est primus actus sufficienter, imò & efficaciter determinat voluntatem ad alios actus desiderij, & fruitionis; sicut grauitas lapidem ad motum in centrum, & quietem in illo: & sic non opus est ponere nouum impulsum; cuius satis probabile argumẽtum est, quod voluntas tantum desiderat obiectum absens, & tantum fruitur illo præsenti, quã tum amat ipsum, ergo per amorem determinatur voluntas ad illos actus.

Sed quæres, vtrùm impulsus iste producatur solum per amorem amicitiæ, an per amorem etiam concupiscentiæ? Nã cum amor concupiscentiæ sequatur ex amore amicitiæ, satis videtur si constituatur in amore amicitiæ. 17

Respondetur, in vtroque actu debere poni. Cuius ratio est, quia amor concupiscentiæ habet obiectum formaliter distinctum ab amore amicitiæ, ergo per impulsum vnius non manet voluntas satis determinata ad obiectum alterius.

Quæres rursus, vtrùm solum producatur iste impulsus per actum dilectionis, an etiam producatur per actum tristitiæ, & odij? Videtur enim quod nõ, quia cum odium sit fuga, & auersio ab obiecto, non poterit esse productio inclinationis in illud.

Respondetur tamen, idem dicendum esse de actu odij quod de actu dilectionis dictum est; producitur enim actu odij aliquid, quo voluntas detinetur in auersione ab obiecto odio habito.

Ad quartum medium respondetur, quod voluntas in se tãtum inclinatur in bonum sub ratione communi, & licet per actum amoris inclinetur in aliquod bonum speciale, tamen per hunc impulsum inclinatur in illud speciale bonum connaturalitèr, & firmiter, quia ab illo determinatur actus, & afligitur tali bono: & licet hoc etiam fiat per habitum, tamen aliter, quam per hunc impulsum. Cuius ratio est, quia impulsus ille inclinat, & determinat per modum cuiusdam impetus naturalis, præueniendo quodãmodo dilectionem; talitèr enim detinemur hoc impulsu in dilectione rei amatæ, vt sæpè videamur non posse cessare ab actuali amore, vt in nobis experimur: at verò habitus inclinat secundum electionem liberam voluntatis, *habitibus enim vtimur cum volumus.*

Ad quintum medium respondetur, quod non ponitur iste terminus vt sit obiectum *quo* vt dictum est, nec vt trahat volun- 18

18 voluntatem ipsam effectiuè, sed vt terminet, & compleat amorem: & ratione eius detineatur in affectu rei amatæ.

Secundo respondetur ex Diuo Thoma, quod ponitur vt res amata sit in amãte; sicut ponitur verbum, vt res intellecta sit in intelligente; & ad id quod objicitur, respondetur vtrumque esse verum secũdum diuersas rationes, scilicet, quod amans est in re amata & è conuerso, amans non est in re amata, vt in termino, in quo quiescit. Et rursus res amata est in amante, non quidem per identitatem & essentiam, vt forma est in materia; nec per sui similitudinem vt obiectum est in intellectu, sed per inclinationem, secundum quam voluntas inclinatur in illam, sicut locus sursum est quodammodo in igne, ratione leuitatis, per quam inclinatur ad illum, vt notat D. Thomas 4. contra gentes, cap. 19, & 1. 2. quæst. 28. art. 1. & 2. alijs modis explicat, quomodo amatum sit in amante, inquit enim quod per amorem est amatum in amante, tripliciter: primò, antecedenter: secundò, formaliter: tertiò consequenter, antecedentèr quidem est amatum in amante, secundùm similitudinem aliquam, quia amor inter duos præsupponit similitudinem, & conuenientiam inter ipsos in natura, *D. Tho.*

19 vel in moribus. Formaliter verò, secundum nexum quẽdam, qui est ipse amor, affectio, seu impulsus; ratione cuius amatum ita fit vnum cum amante, vt ab eo reputetur, quasi alter ipse: à quo non ita facilè potest separari. Ex quo oritur tertius modus vnionis consequentèr, scilicet, ad amorem; nam ex eo quod est ita amatum vnitum amanti secundum affectum, fit vt nouo modo vniatur illi, scilicet, secundum duos affectus amoris, qui sunt actus appetitiuæ potentiæ, & apprehensiuæ: nam ex amore incitatur amans, vt frequenter cogitet de re amata, & habeat quandam complacentiam, quæ consistit in actu appetitus, quo amans ita se habet circa rem amatam, vt circa se ipsum: & hinc est quod vtroque modo loquamur de re quam vnicè diligimus, nam dicimus nos habere cor in illa, & habere illam in corde.

(.I.)

DVBIVM III.

Vtrùm processio Spiritus sancti sit generatio?



DE FIDE est processionem Spiritus sancti non esse generationem. Hęc est expresse definita in Symbolis Apostolorum, Missæ, & Athanasij, in Concilio Toletano 1. in confessione fidei: & in Concilio Toletano 11. vbi dicitur: *Spiritum sanctum esse à Patre, & Filio, non genitum nec creatum, sed ab vtroque procedentem*, & infrà; *Spiritus sanctus nec genitus, nec ingenitus creditur, ne aut si ingenitum dixerimus, duos Patres dicamus; aut si genitum, duos Filios prædicare demonstremus*: habetur etiam expressa in sacra Scriptura, ex qua constat Christum Dominum esse Vnigenitum, Ioannis 1. & 3. vbi Verbum diuinum dicitur Vnigenitum à Patre. 20 *Symbol. Apost. Missæ, & Atha. Concil. Tolet. 1. & 11.* *Ioan 1. & 11.*

Quod si dicas, quia Salomon Prouerbiorum 4. dicitur *Vnigenitus matris suæ*, cum tamen plures alios fratres ex illa matre habuerit, vt patet 2. Regum 12. & 1. Paralipomenon 3. ergo nomen *Vnigeniti* in sacra Scriptura non excludit, quod alij sint etiam geniti, sed sumitur interdũ pro vnicè dilecto. *Prou. 4. 2. Reg. 12 1. Paral. 3.*

Respondetur primò, quod Salomon dicitur *Vnigenitus*, Dauidis Patris sui ex illa matre, scilicet, Bersabet; ex qua nullos alios filios habuit, nã alter, qui natus fuerat ex adulterio, mortuus est intra octauum diem: reliqui vero filij, quos Scriptura dicit habuisse Dauidem de Bersabet, non fuerunt naturales, sed adoptiui, quos, scilicet, genuerat Vrias, vt dicit Abulensis: 1. part. quæst. 4. & ibi Lyranus, & Galatinus lib. 12. de Arcanis: c. 1. *Abulens. Lyranus Galatin.*

Secundo respondetur, quod Salomõ dicitur ibi, *Vnigenitus*, non generatione, sed amore; quæ loquutio est metaphorica, quasi diceret, inter cæteros magis dilectus; quod nequit verificari de Filio Dei, qui non diligitur plus quam Spiritus sanctus.

Sed objicies secundo, quia Ecclesiastici 24. *Ecclesi. 24.*

ci 24.

Ad Coloss. 1. Ad Heb. 1. Apoca. 1.

ci 24. ad Colossenses 1. ad Hebræos 1. & Apocalypsis 1. dicitur: *Christus primogenitus Patris*, non ergo est solus genitus à Patre.

Respondetur primò, quod dicitur *Primogenitus*, per ordinem ad creaturas, quę dicuntur secūdo genitę, quia post ipsum Verbum sunt productæ, vt constat ex primo, & secundo loco adductis. Secundo respondetur, quod nomen *Primogeniti*, in sacra Scriptura non semper significat eū, qui est primus inter alios fratres, sed eum, qui Vnigenitus est, vt patet Matth. 1. & Lucæ 2. vbi dicitur de Beata Virgine, quod *peperit filiū suum primogenitū*.

Math. 1. Luca 2.

22 Secunda conclusio. Nulla potest assignari ratio demonstratiua, etiam supposita fide, qua ostēdatur Spiritum sanctum non esse genitum. Hoc volunt D. Augustinus 15. de Trinitate, cap. 28. & lib. 3. contra Maximinum cap. 14. tomo 6. Damascenus 1. fidei orthodoxæ, cap. 10. Basilius 3. contra Eunomium ad finē, Athanasius libro de Spiritu sancto ad Serapionem circa medium. Nazianzenus oratione 5. de Theologia paulò post initium, vbi insanos vocat eos, qui hanc rem explicare aggrediuntur. D. Ambrosius libro de Spiritu sancto, qui omnes contra Arrianos Macedonianos, & Eumenianos vexantes Catholicos, & inquirentes, ān Pater, & Filius habeant se in diuinis, vt Pater, & Mater? & Spiritus sanctus, vt Filius vtriusque? ān vero Pater solus produceret Filium, & Spiritum sanctum? ita vt Filius, & Spiritus sanctus essent fratres, & æque geniti à Patre? an vero Pater solus produxisset Filium, & solus Filius Spiritum sanctum, ita vt Spiritus sanctus esset Filius solius Verbi, & nepos Patris? vnanimi fatentur voce, distinguere inter generationem vnius, & processionem alterius, nescire: non valere: non sufficere. Vnde plures ex Doctoribus scholasticis similiter non audent in re tam difficili certum aliquid statuere, sed dicunt cum Magistro in 1. distinct. 3. inter generationem Verbi, & processionem Spiritus sancti, dum hic viuimus distinguere nescimus: & Gregorius ibidē quæst. vnica in initio dicit hoc discrimē in hac vita per tales, quales nos sumus explicari reputo impossibile: eodē modo loquitur Marsilius in 1. dist. 6. art. 2. circa medium, & in fine; ex quibus liquet non posse à nobis demōstrari, etiā fide supposita veritatem primæ conclusionis.

D. Aug. D. Dam. Basilius. Athana. Nazian. D. Amb. Magist. D. Greg. Marsil.

Tertia conclusio. Supposita fide potest assignari ratio, qua probabiliter ostēdatur differentia inter processionem Filij, & Spiritus sancti, & pium, ac religiosum est hanc rationem inuestigare, vt argumentis hæreticorum fiat satis. Hæc vltima pars est contra quosdam asserentes non esse à nobis in hac vita inuestigandam rationem, ob quam processio Spiritus sancti non sit generatio, & est conformis D. August. Athan. Bonauent. D. Thom. & alijs, qui ad fidelium confessionem, & solatium varios modos dicēdi inuenerunt, quos congerunt moderni Thomistæ hoc loco: nos autem breuitati studentes solum duas rationes D. Thom. adducemus, easq; explicabimus.

Prima ratio D. Thomæ est, quia Verbum diuinum ex vi suæ processionis procedit simile in eadem natura, at vero Spiritus sanctus non procedit similis ex vi suæ processionis, sed procedit per modū amoris, & impulsus: vnde prior processio est generatio, non vero posterior: hāc rationem ex D. Aug. 15. de Trinitate, & vltimo. Desumpsit D. Anselmus in Monologio, cap. 56. & ex vtroque D. Tho. art. 4. citato, & 4. contra Gentes, cap. 11. & Henricus 1. p. summæ, art. 6. Gabriel 1. dist. 13. q. 1. art. 1. licet statim artic. 3. dub. 1. dicat eam non videri sibi sufficientem, Scotus in 1. dist. 10. q. vnica. ad. 1. estque communis inter Theologos. 23

D. Aug. Anselm. D. Tho. Gabriel Scotus.

Pro intelligentia huius rationis notadū est primò, in processione Verbi diuini duas considerādas esse rationes: altera est, quod sit processio diuina, in qua conuenit cum processione Spiritus sancti: altera est, quod sit per intellectum, in qua differt à processione Spiritus sancti, quæ est per voluntatem: istæ autē duæ rationes non se habēt vt generica, & specifica, sed vtraque pertinet formaliter ad rationem specificam cuiusque processionis; quamuis altera, scilicet, quod sit diuina sit ratio superior, in qua conuenit vtraque processio: & est exemplum in humanis processio enim Verbi creati habet, & quod sit processio intellectualis, & quod sit humana; & vtraque ratio pertinet formaliter ad specificam rationem huius processionis, quamuis quod

quod sit humana processio, sit quid commune, & pertineat etiam ad processionem amoris, quæ fit per voluntatem.

24 Ex quo colligitur, quod vt persona diuina procedat similis suo principio in eadem natura ex vi suæ processionis, necessarium est, vt hæc similitudo non solum proueniat ex altera harum rationum tantum, sed ex vtraque simul: quoniam ratio specifica huius processionis non consistit in altera tantum ratione, sed simul in vtraque: & hoc contingit solum in processione Verbi diuini, quæ quatenus est per intellectum: habet quod sit productio rei similis suo principio, quatenus vero est diuina, est productio similis in natura substantiali, atque adeò vtraque ratio per se, & formaliter concurrit, vt Verbum sit simile secundum substantiam suo principio. In processione tamen Spiritus sancti, quamuis, si attendamus solum ad hoc, quod est processio diuina; Spiritus sanctus habeat ex vi illius, quod sit similis, tamen si consideretur vt est processio per voluntatem præcisè, nihil conducit ad hoc, quod Spiritus sanctus sit similis: quoniam vt sic, tantum procedit vt inclinatio, & affectio.

Quod si roges, cũ Spiritus sanctus procedat similis ex vi suæ processionis, saltem vt est diuina processio, quid retulerit quod non procedat similis ex vi eiusdem processionis, quatenus est per voluntatem, vt non dicatur Filius, & eius processio sit vera generatio?

Ferrara. Respondetur primò, cum Ferrara 4. contra Gentes, cap. 11. multum referre, quia, scilicet, quod Spiritus sanctus procedat similis in natura, non conuenit illi formaliter ex vi suæ processionis, sed quasi materialiter, eò quod terminus intrinsecus diuinæ voluntatis non potest esse aliquid, quod non sit Deus. Verum quidquid sit de hac solutione vt infra dicemus, tamen nõ potest sustineri in hoc modo dicendi, quia vere in processione Spiritus sancti formaliter clauditur illa ratio communis vtrique processioni, scilicet, quod sit diuina processio, & ita Spiritus sanctus habet quod sit similis suo principio, ex ista ratione quæ formaliter includitur in eius processione; & quidem quod hæc ratio non includatur materialiter tantum in processione Spiritus sancti, ex eo patet; quia sequeretur, quod etiam materialiter clauderetur in processione Verbi, consequens autem est falsum: ergo. Patet sequela, quia eadem ratione vtraque processio est diuina; minor autem probatur, quia Verbum habet quod sit simile substantialiter suo principio ex eo solum, quod eius processio est diuina; ergo si ista ratio materialiter tantum conuenit processioni Verbi, Verbũ non procedit formaliter ex vi suæ processionis simile secundũ substantiam suo principio, & ex consequenti, neque eius processio esset formaliter generatio, nec Verbum esset Filius.

Secundò respondetur, rationem esse, 25
quia quælibet processio habet quod sit talis in specie non ex ratione communi, præcisè, quam includit etiam formaliter, sed ex ratione particulari, & specifica, quare processio Spiritus sancti non potest appellari generatio; cum similitudo non conueniat illi ex ratione specifica, & vltima, licet conueniat ex ratione communi, sicut nec processio Verbi dicitur generatio ex sola illa ratione communi, sed ex speciali ratione specifica, scilicet, quia est processio diuina per intellectum. Nec his duabus processionibus, quatenus conueniunt in illa ratione communi, scilicet, quod vtraque est diuina, correspondet per se primò aliquis terminus vnicus, ratione cuius vtraque possit dici generatio, quia si aliquis maximè Deus, vt Deus, hoc autem est falsum, quia vt dicemus Deus vt Deus à nullo procedit.

Ex ijs sequitur primò, quod ad explicãdũ quæ ex his processionibus generatio, non est attendenda sola illa ratio communis, scilicet, vt est diuina processio, quia sic vtraque esset generatio, aut nulla, nec sola ratio peculiaris in adęquatã, scilicet, vt est per intellectum, aut voluntatem: sed ratio vltima specifica completa ex vtraque ratione, verbi gratia, processio Verbi, prout est processio diuina per intellectum, processio Spiritus sancti, prout est processio diuina per voluntatem.

Secundò sequitur, quod processio Spi- 26
ritus sancti nullo modo est generatio, patet; quia non est generatio considerata secundũ rationẽ communẽ, scilicet, prout est di-

est diuina, quia, vt diximus modo in secunda solutione argumenti, processioni vt sic, non respōdet aliquis terminus procedens, qui sit genitus, aut spiratus, neq; etiam secundùm rationem specificam, vt supra dictum est.

Tertiò sequitur, quòd Spiritus sanctus ex vi suæ processionis formaliter loquendo, non procedat similis quamuis re vera sit similis.

Hic modus dicendi assignatus in hoc primo notabili est communis, & satis probabiliter ostendit differentiam inter vtramque processionem: verum restat alius modus explicandi rationem D.Thom. quæ quantò subtilior, ità forte verior.

Pro quo notandum est secundò, fuisse omnium antiquorum sententiam absque vlla controuersia, intellectionem fieri secundum modū similitudinis, vt patet ex 1. de anima textu 25. ob quā rationem, vt ibi refert Aristoteles, plures ex illis existimauerunt animā constare ex rerum omniū particulis, verbi gratia, cœli, ignis, aeris, &c. quandoquidem anima cognoscit omnia, & nihil possit cognosci nisi à suo simili. Dicitur autem cognitio fieri secundum modum similitudinis, vel quia fit effectiuè ab specie, quę est rei similitudo, vel quia fit ab intellectu solo habentē similitudinem obiecti cogniti: vel quia ante cognitionem cognoscens est vnum cum re cognita vnde cognitio nihil aliud est, quā assimilatio quędam actualis intelligentis cum re intellecti.

27 Tertiò notādum est, ex hoc oriri tria maxima discrimina inter intellectum, & voluntatem: primum est, quod intellectus vt exeat in actum secundum intelligendi constituitur in actu primo per similitudinem obiecti, voluntas verò constituitur per inclinationem quādam potentialem, quam ipsa habet in bonum, & nullo modo per similitudinem aliquam illius; cuius discriminis ratio est, quam supra ex Aristotele assignauimus, quod scilicet, intellectus cognoscit res in se ipso, & sic eget earum similitudinibus, vt eas ad se trahat, at voluntas diligit rē ad extra, & in ipsam fertur, & sic non opus est aliqua eius similitudine, vt illam ad se trahat.

Secundū discrimē quod ex primo oritur, est inter ipsas actiones intellectus, & voluntatis, quod intellectio ex propria ratione est productio similitudinis rei cognitæ, & ipsius cognoscentis cōstituti in actu primo ad intelligendū per formā, quæ est similitudo impressa obiecti, actus vero voluntatis, qui est volitio, seu dilectio, non est ex sua natura productio similis, sed productio impulsus cuiusdam, seu inclinationis in rem amatā: cuius ratio est, quia cū omne agēs agat sibi simile, vbi actus primus fuerit similitudo obiecti, etiam terminus productus erit similitudo illius: vbi vero actus primus non est similitudo, sed inclinatio, actus secundus non erit productio similitudinis, sed inclinationis.

Tertium discrimen quod infertur ex duobus, est, quod actus intellectus, seu intellectualis processio potest habere rationem generationis, non vero actus voluntatis. Ratio est, quia cum generatio ex propria ratione sit productio rei similis suo principio, illa sola processio poterit habere rationem generationis, quæ ex propria ratione formali fuerit productio rei similis suo principio, quia potest intra proprios limites ita crescere in perfectione, vt sit productio termini similis substantialiter. 28

Sed contra hanc doctrinam sunt duo valida argumenta primum est, quia processio intellectualis ex propria ratione formali solum habet, quod sit productiua similis suo principio in esse intellectuali, & in forma, qua constituitur in actu primo ad intelligendum, quæ est similitudo obiecti, & non in natura specifica ipsius intelligentis, ergo quantumcumque crescat perfectio intellectualis processionis, semper erit ex propria ratione assimilatiua Verbi in esse intellectuali, & non in esse substantiali, & specifico: ergo nunquam poterit habere rationem generationis. Prima consequentia patet, quia differentia inferior non destruit, imò perficit rationem superiorem; secunda verò consequentia probatur, quia de ratione generationis non est quæcumque similitudo inter generans, & genitum, sed similitudo in natura saltèm specifica, & substantiali.

Dices eandem essentiam, & naturam diuinam, quæ est natura producentis

Ver-

Verbum, habere rationem obiecti, & speciei; & ita satis esse quod Verbum intellectuale diuinum procedat simile obiecto, vt processio illius, quatenus est per intellectum, habeat quod sit productio similis in natura producentis, vt supra dictum est.

Sed contra primò, quia iam ex hoc sequitur, quod processio Verbi diuini sit productiua similis in natura, ex eo quod diuina est, & non ex propria ratione processionis intellectualis. Et secundo, quia inde non sequitur; quod procedat Verbum simile naturæ diuinæ in esse substantiali, & quatenus habet modum naturæ, sed tantum in esse intelligibili, & quatenus habet rationem obiecti.

29 Secundum argumentum est, quia quod processio Verbi diuini sit productiua similis in natura specifica, eo modo quo necessarium est ad generationem, aut conuenit illi secundum communem rationem processionis intellectualis, quatenus, scilicet, absolutè est processio per intellectum, aut secundum rationem particularem, id est, quatenus est processio per talem intellectum, scilicet, diuinum. Si primum: sequitur quod omnis processio Verbi intellectualis sit generatio si secũdũ; sequitur quod processio Spiritus sancti sit etiã generatio, quia quatenus est per talem volũtatem, scilicet, diuinam, est processio similis in natura.

Quod si dicas, processioni Verbi diuini in quantum est per intellectum absolutè conuenire, quod sit productio similis in natura substantiali, non quidem positiuè, sed per non repugnantiam; & ideò non esse necessarium, quod conueniat cuicumque inferiori, sicut non est necesse, vt ea, quæ per non repugnantiam conueniunt gradibus superioribus, conueniant omnibus sub illis contentis: productioni autem Spiritus sancti, non conuenit secundum rationem communem processionis per voluntatem, etiam per non repugnantiam esse productiuam similis in natura.

Contra arguitur, quia etiam processioni Spiritus sancti, quatenus est per voluntatem, non repugnat quod sit processio similis in naturæ, ergo. Probatur antecedens, quia si illi repugnaret, quatenus est processio per voluntatem absolutè, etiam deberet repugnare secundum rationem particularem, scilicet, quatenus est per voluntatem diuinam, quia quod repugnat rationi superiori, etiam repugnat inferiori, sed consequens est falsum, vt patet, ergo.

Pro solutione notandum est ex Caietano, 1. part. quæstio. 35. ar. 2. dupliciter posse gradum aliquem communem contrahi: primò, per differentias indiuiduantes ipsum intra propriam latitudinem, vt color in albedinem, & nigredinem per disgregatiuum, & congregatiuum visus. Secundò, per differentias extraneas illi, vt si diuidatur color per differentias subiecti cui inhæret, vt si dicas colorem alium hominis, alium parietis: & ex hoc possumus intelligere vtramq; processionem intellectus, & voluntatis, cõsideratã vero secundùm rationẽ communem dicitur posse contrahi vno modo accidentaliter, & extraneè, vt cum diuiditur per naturas, in quibus reperitur; vt si dicas processionem intellectus, & voluntatis, aliam esse naturæ humanæ, aliam Angelicæ, aliam diuinæ: secundo modo per se, & per differentias, seu modos intraneos, vt cũ diuisio fit per diuersos modos formales ipsarum processionum, quamuis isti modi radicaliter proueniant ex ipsis naturis, sicuti etiam differẽtiæ propriæ coloris ab ipso subiecto, vt statim dicemus. 30 *Caiet.*

Secundò notandum est, ex hoc inferri discrimen inter processionem intellectus, & voluntatis: quod processio intellectus ex propria ratione formali habet quod sit causatiua similis in natura, & ideò quando contrahitur iste gradus per hoc quod est communicare eandem numero naturam, non cõtrahitur per accidens quasi per differentiam omnino illi extraneam, sed tãquam per differentiam suæ latitudinis, & quæ non extrahit ipsum extra proprios limites ad aliud genus; quia cum ex propria ratione attingat similitudinem, non erit omnino illi extraneum eleuari, vt attingat identitatem: at vero processionem per voluntatem non ex propria ratione esse cõmunicatiuã similis in natura: aliàs etiam in nobis id haberet, sed tantum est productiua

ctiua termini habentis rationem impulsus, ideò quantumcumque euehatur in altiorem gradum, si contrahatur differentijs per se, aut modo aliquo determinatiuo illius rationis communis intra propriam latitudinem processionis per voluntatem, nunquam ad hoc perueniet, vt sit communicatiua eiusdem, imò nec similis substantiæ, quia tales differentiæ semper manent intra limites amoris, & appetitus: sed solum ad hoc, vt sit productiua perfectissimi amoris, cuius perfectio stat in hoc vt sit perfectissimi obiecti, & à præstantissimo principio, & nobilissimo modo productus, qualis erit amor à Deo spiratus, & habens Deum pro obiecto, differentijs vero extrinsecis sumptis ex parte subiecti poterit esse communicatiua naturæ, vt contingit in processione Spiritus sancti, qua illi communicatur Deitas, ex eo præcisè, quod est processio diuina, sicut calor, nec secundum rationem communem, nec differentijs propriæ latitudinis habet, quod sit productiuus carnis, seu lactis, nec estimatiua discursus, sed ratione alicuius intrinseci adiuncti, scilicet, ratione differentiarum ex parte subiecti.

31 Respondetur ergo ad primum, quod in illis, qui participant naturam intellectualem imperfectè, & cum potentialitate ad intelligibilia, quorum specie indigent ad cognoscendum, processio intellectualis tantum est assimilatiua termini conuenientis ipsi intelligenti constituto in actu primo per speciem accidentalem, quæ est imago obiecti; at verò in eo, qui perfectissimo, & infinito modo participat talem naturam, intellectus constituitur in actu primo per naturam ipsius substantialem, vt patet in Deo. Vnde ipsa processio intellectualis in communi vt sic, abstrahendo ab hoc, vt sit productiua similis in natura specifica gerente vicem speciei, vel in specie intelligibili accidentali, & sic falsum est antecedens argumenti, & optima solutio ibidem assignata.

Ad cuius primam impugnationem respondetur, id non prouenire ex eo prout diuina est, sed ratione alicuius differentiæ propriæ latitudinis, vt in solutione secundi latiùs dicemus, & ad secūdam respondetur primo, quod quia in Deo esse intelligibile formalissimè est ipsa essentia, & natura Dei, vt supra dictum est, eo ipso quod Verbum diuinum ex vi suæ processionis procedit simile Patri in esse intelligibili, procedit etiam simile in esse entitatiuo substantiali, & naturalissimo: secus autem est de verbo nostro, quod quidem in nobis solum procedit simile principio in esse intelligibili, non vero in esse entitatiuo, & substantiali; tùm quia intelligere in nobis non est nostra substantia, sed accidēs superadditum, tum etiam quia imperfectè participamus intellectualitatē.

Secundo respondetur, quod vnio naturæ diuinæ per modum obiecti cum intellectu diuino tantū habet rationē cōditionis requisitæ, vt cōmunicetur eadē natura Verbo per modum naturæ; & sic talis vnio nō obstat quominus Verbum assimiletur illi, non solum vt habenti rationē obiecti, sed etiam vt habenti rationē naturæ, quia talis vnio per modū obiecti pertinet ad modum, quo natura diuina communicatur. 32

Ad secundū argumentum, quod petit an processio Verbi diuini habeat, quod sit cōmunicatiua eiusdem numero naturæ secundū communē rationē processionis per intellectum, an vero secundū specificā, an tandē secūdū quod est in Deo. Respondetur, quod secundum cōmunē rationem non habet, nisi quod sit assimilatiua abstrahendo ab assimilatione in natura, vel accidenti, licet possimus dicere, quod vt sic, cōuenit illi radicaliter esse prodictiuam similis in natura substantiali, quandoquidē genus sit radix differentiarū, quia vere radicaliter verificantur de illo ea omnia, quæ de suis inferioribus dicuntur. Rursus secundùm quod est in natura diuina productiua quidem, est similis in eadē natura; verum hoc non est per se, & formaliter, sed extraneè, & quasi per accidens, quia scilicet, est in tali materia, est ergò productiua similis in eadem natura secūdum rationem specificam, & formalem contentā intra propriam speciem, & latitudinem processionis intellectualis, quia scilicet, est processio summè, & infinitè perfecta per intellectū; & inde est productiua similis summè perfecti; cæterę autē processiones in nobis, & in Angelis, nō habent hoc, quia sunt accidētia; nā generatio etiam in nobis est accidens, & tamen est productiua similis in natu-

natura, & substantia, sed quia non attingit eum gradũ perfectissimum in sua specie; itaque processio Verbi diuini non est generatio ex eo formaliter, & præcisè, quod est per intellectũ, neq; ex eo quod est in Deo, quia esse in Deo tantũ est cõditio ex parte subiecti, sed habet quod sit generatio ex differentia per se intra latitudinem talis processionis, quia scilicet, est summè perfecta in sua specie.

33 Sed vt ista elucidentur, arguitur cõtra illa, quia processio Verbi diuini ex eo est assimilatiua in eadem natura, quia est infinitè, & summè perfecta, sed non habet quod sit summè, & infinitè perfecta, nisi ex eo quod est diuina, ergo de primo ad vltimum ex eo quod est diuina habet assimilari in eadem natura, ac per consequens esse generationem.

Confirmatur, quia illa processio non solum est cõmunicatiua naturæ, sed eiusdem numero naturæ, hoc autem nequit habere nisi quia est diuina, ergo: tandem totum hoc reducitur ad obiectũ, seu materiã, in qua exercetur talis processio, & non ad rationem formalem, & specificam processionis per intellectum. Consequentia patet cum maiori, & minor probatur, quia ratio formalissima, ob quam vna numero natura potest esse in tribus, est, quia est diuina.

Respondetur negari non posse, quod summa illa, & infinita perfectio, quã habet processio intellectualis Dei intra propriam speciem, prouenit radicaliter ex ipsa natura diuina, & hinc est quod extra Deum, non est reperibilis alia processio per intellectum, quæ sit assimilatiua in natura, cum quo tamen bene stat processionem Verbi diuini esse assimilatiuam in eadem numero natura, licet radicaliter proueniat ex diuina natura; formalissimè tamen non prouenire nisi ex eo, quod eius processio est summè perfecta intra propriam speciem talis processionis. Vnde si extra Deum esset reperibilis talis processio summè perfecta esset quidem assimilatiua in eadem natura; processio vero per voluntatem etiam infinitè perfecta, si extra Deum esset, tantum valeret producere amorem quendam perfectissimum, non tamen simile naturæ producenti, nec secundum rationem communem, nec specificam.

34 Ad impugnationem vero solutionis ibidem assignatæ, quæ optima est, respondetur, processioni Spiritus sancti solum secundum communem rationem repugnare, quod sit communicatiua similis ratione alicuius differentiæ per se, & propriæ latitudinis, licet non repugnet ratione alicuius adiuncti, scilicet, materiæ, in qua exercatur, seu ratione differentiæ intrinsecæ sumptæ ex parte subiecti, vt dictum est, & hæc de prima ratione Diui Thomæ.

Secunda ratio Diui Thomæ. Quia Verbum diuinum procedit per modum naturæ, Spiritus verò sanctus nequaquã. Ratio est, quia intelligere est ipsa natura Dei, non autem velle, hanc adduxit Diuus Thomas, quæstione 27. artic. 2. & quæstione 34. articulo 2. ad primũ, ex Diuo Augustino, 5. de Trinitate, capite 14. vbi dicit, quod Verbum diuinum ideò est Filius, quia procedit vt natus, hoc est, per modum naturæ; & Spiritus sanctus non est Filius, quia non procedit vt natus, sed vt datus; id est, non procedit per modum naturæ, sed voluntatis, & hoc modo intellecta ratio D. Augustini nõ est petitio principij, vt voluit Gregorius Ariminensis in 1. distinct. 13. quæstione vnica. *D.Tho.* *August.* *Arimin.*

Pro qua notandum est primò, quod licet omnia, quæ sunt in Deo, sint ipsamet natura, & substantia Dei, & inter omnia hoc formalius conueniat intellectualitati, quæ vtramque rationem intellectiui, & volitiui comprehendit, nihilominus intelligere diuinum est formalius, & intimius ipsi essentiæ, quàm velle diuinum, quia per se loquendo intelligere præsupponitur ad velle. Item, quia velle habet se per modum tendentiæ in aliud, intelligere verò consistit in quadam informatione per ordinem ad se ipsum, nam intelligẽs informatur specie obiecti, quod ad se trahit, & ideò intelligere cõstituit certum gradum essendi, sicut viuere; velle autem potiùs designat quid consequens ad esse.

Secundò notandum est, ex hoc colligi, quod velle diuinum non est ita formaliter ipsa Dei natura, sicut intelligere, sed præsupponit eam vt radicem, ex qua oritur; sicut enim formalissimè loquẽdo esse actũ purum est ratio æternitatis, æternitas autem immutabilitatis, & non è cõtra, ita ratio intellectiui est ratio volitiui, 35

Bb & non

& non è contra; ac proinde intellectualitas est prior, intimior, & naturalior Deo, quam ratio volitiui. Vnde intellectualitas etiam formalissimè sumpta est ipsa natura, & substantia Dei. Cum igitur Verbum diuinum procedat per ipsum intelligere, Spiritus autem sanctus per velle, hinc est quod Verbum procedat potiùs secundum naturam Dei, & per modum naturæ, quam Spiritus sanctus.

Sed dices intellectualitas, quæ est ipsa natura, & essentia Dei vtramque rationem comprehendit, intellectiui, scilicet, & volitiui, ergo vtraq; persona procedit per determinationem naturæ, & per modum naturæ.

Respondetur esse disparem rationem, quia Verbum procedit per determinationem immediatam naturæ, nam cum intellectus sit prima potentia naturæ intellectualis, immediatè determinatur ab ipsa natura. Quod autem procedit per voluntatem, non procedit ex immediata determinatione naturæ, quia determinatur immediatè à forma per intellectum apprehensa. Vnde non procedit per modum naturæ, sed inclinationis; nam vt

Caiet. Caietanus ait quæstione 27. articulo 3. obiectum apprehensum non determinat voluntatem ad producendum aliquem effectum similem ipsi obiecto apprehenso, sed vt producat inclinationem, & propensionem in ipso, vt habet esse in re, verbi gratia, sanitas apprehensa mouet voluntatem, vt inclinetur in ipsam sanitatem secundum esse reale, & possibile.

36 Tertiò notandum est, ex dictis inferri Verbo diuino communicari ex vi suæ processionis formaliter, & per se primo ipsam naturam diuinam per modum naturæ, & secundùm omnem suam totalitatem; Spiritui vero sancto non communicari per se primò talem naturam secundum omnem eius totalitatem, nec per modum naturæ, secundum peculiarem eius rationem, scilicet, prout est infinita inclinatio. Cuius ratio etiam est, quia essentia diuina Patris, quatenus habet modum naturæ, & secundùm omnem suam totalitatem, habet quod sit proprium, & proximum principium, *quo* Verbi diuini, scilicet, quatenus habet rationem speciei intelligibilis; cõstat enim intelligibilitatem esse proprissimè, & formalissimè ipsam naturam Dei; proximum vero principium *quo* productionis Spiritus sancti, non est natura diuina Patris, & Filij, secundum rationem naturæ, sed præcise secundum quid est infinita inclinatio constituens voluntatem vtriusque in actu primo ad spirandum vnde Spiritui sancto non cõmunicatur natura diuina per modum naturæ ex vi sui principij proximi, & formalis; sed per modum infinitæ inclinationis, & ex consequenti non cõmunicatur illi natura Dei totaliter per se primo ex vi suæ processionis.

Quartò notandum est, quod licet non communicetur Spiritui sancto natura diuina secundum omnem rationem per se primò ex vi suæ processionis, secũdariò tamèn cõmunicatur illi. Verùm tamẽ id non prouenit ex formali ratione processionis, sed ex formali idẽtitate, quam habet infinita Dei inclinatio cum ipsa diuinitate; & est exemplum in vnione hypostatica, quæ per se primò, & ex formali sui vnione non terminatur ad naturam diuinam, sed ad Verbi personalitatem, sed quoniam personalitas Verbi est formaliter idem cum natura diuina, eò ipso quod vnio hypostatica primariò terminatur ad personalitatem Verbi, terminatur secũdariò, & mediatè ad ipsam naturam Dei, sed quoniam propria ratio cuiuscumque actionis summitur ex termino primario, & immediato, ideò ratio talis vnionis non attenditur prout ad naturam diuinam terminatur, sed prout ad personalitatem Verbi. Ita in præsenti dicendum est, quod quia terminus formalis primarius, qui per processionem communicatur Spiritui sancto, non est natura diuina secũdum rationem naturæ, sed prout est diuinus amor, & inclinatio, idcircò non est communicatiua talis processio naturæ per modum naturæ, & ex consequenti non est generatio, quamuis secundariò per eandem processionem tota ipsa natura diuina communicetur Spiritui sancto, quare non solum est diuinus amor, sed simpliciter est Deus. 37

Sed contra hoc est argumentũ, sequitur quod Spiritus sanctus formaliter, vt est Spiritus sanctus, non sit diuina persona, consequens videtur absurdum, cum fides absolutè doceat Spiritum sanctũ esse 38

ter-

tertiam Trinitatis personam, quod non materialiter, seu formaliter est intelligendum. Sequela probatur, quia ratio formalis diuinæ personæ consistit in hoc, quod sit subsistens in natura diuina, at Spiritus sanctus formaliter, vt est terminus primarius, & formalis suæ processionis, non est subsistens in natura diuina, sed tantum est diuinus amor, ergò. Patet minor; quia dictum est, quod Spiritui sancto non communicatur formaliter per se primò ex vi suæ processionis natura diuina secundum rationem naturæ, sed solum per modum amoris, ergò Spiritus sanctus ex vi suæ processionis non procedit, vt subsistens in natura diuina.

Respondetur primò, quod ad rationem personæ absolutè loquendo, non requiritur quod communicetur illi per se primò natura per modum naturæ, hoc enim solum requiritur ad personam, quę est Filius, sed sufficit, vt communicetur illi natura siue per se primo, siue per se secundo, & quomodocumque; ad rationē enim personæ sat est, quod re vera subsistat in natura, quomodocumque illi cōmunicata; & Spiritus sanctus verè est persona diuina, quia ex vi suæ processionis subsistit in natura diuina illi communicata per modum impulsus.

39 Secundò respondetur, argumentum conuincere quod attendendo ad formalissimam rationem Spiritus sancti, & processionis eius, concedendum est, quod ex vi suæ processionis non procedit vt persona diuina, in quo distinguitur à Filio, & eius processione; cum hoc tamen fatendum est, quod non solum materialiter, sed formaliter est persona diuina, & procedit formaliter vt persona diuina; ratio est, quia quod natura diuina communicetur Spiritui sācto secundario, secundum totam rationem naturæ, prouenit, non ex identitate materiali, sed ex identitate formali, quæ reperitur inter diuinum amorem, & ipsam Dei naturam; & potest rursus adduci exemplum supra allatum de Incarnatione Verbi, licet enim vnio hypostatica non terminatur immediatè ad ipsam naturam diuinam, sed ad personalitatem Verbi, nihilominus homo non solum dicitur formaliter Verbum, sed etiam Deus, & è contra, hæc enim propositio, *Deus est homo*, verà est formaliter, quamuis hæc altera, *Verbum est homo*, sit formalior.

Ex quo sequitur, quod ista propositio Spiritus sanctus ex vi suæ processionis procedit vt persona diuina, est absolute negāda, quoniam propter suam formalitatem denotat, quod Spiritus sanctus per se primo procedit in ratione diuinæ personæ, hæc autem propositio, Spiritus sanctus ex vi suæ processionis procedit persona diuina, licet possit absolutè negari, quoniam videtur reddere eundem sensum formalem, securiùs tamen debet distingui per se primò, nego, per se secundò, concedo. 40

Ex his duabus rationibus Diui Thomæ, prior est cōmunior & melior, maximè explicata iuxta secundum modum dicendi, cui plura ex dictis circa secūdam rationem D. Thomæ plurimum iuuant.

Sed restat nōnulla alia argumenta soluere, quæ communiter solent fieri contra dicta. Arguitur primò, isti processioni conuenit definitio generationis viuentium, vt constabit discurrenti per omnes particulas, ergò est generatio.

Confirmatur, quia essentia diuina est terminus formalis vtriusque processionis, Verbi, & Spiritus sancti, ergo vtraq; est generatio, vel neutra. Patet consequentia, quia specificatio actionis est à termino formali.

Respondetur, quod si processio Spiritus sancti consideretur secundum suam rationem formalem specificam, secundum quam distinguitur à processione Verbi diuini, non cōuenit illi vltimò particula diffinitionis generationis, scilicet, in similitudinem naturæ, benè tamen cōuenit, si consideretur talis processio, vt est diuina, hoc tamen non sufficit, vt dicatur generatio: quia illa diffinitio non conuenit illi secundum propriam rationem formalem; sed ratione alicuius adiuncti.

Ad confirmationē respondetur, quod specificatio actionis non est à termino formali vtcumque in genere entis, sed ab illo taliter participato; aliàs enim generatio, & creatio hominis non essent actiones specie distinctæ, vnde licet terminus formalis vtriusque processionis sit idem in ratione entis, scilicet natura diuina, tamen quia modus cōmunicandi illā 41

est distinctus, ideò & actiones, secundùm quas communicatur, sunt distinctæ, diuersitas enim in modo producendi terminum formalem redundat in ipsum terminum.

Secundò arguitur, Spiritus sanctus ex vi suæ processionis procedit vt Deus, ergo procedit vt similis. Patet consequentia, quia in diuinitate assimilantur. Et antecedens probatur primò, quia talis processio Spiritus sancti intrinsecè, & formaliter est communicatio diuinæ naturæ, atque adeò per illam formalissimè producitur Deus. Secundò, quia non procedit ex vi suæ processionis vt creatura, nec vt non Deus, ergo vt Deus. Et tertiò, quia ex vi suæ processionis procedit vt persona subsistens in natura diuina.

42 Dices, quod quia natura diuina non procedit per processionem Spiritus sancti, sed solum procedit ipsa persona, ideò Spiritus sanctus ex vi suæ processionis non procedit vt Deus, sed procedit Spiritus sanctus vt talis.

Contra, Verbum diuinum ex vi suæ processionis procedit vt Deus, & tamen per processionem Verbi, non procedit natura diuina, ergo solutio est insufficiens. Maior patet, quia Verbum ex vi suæ processionis procedit simile in substantia, ergo procedit vt Deus, quia in diuinitate est similis.

Confirmatur, quia licèt anima rationalis præsupponeretur ad generationem petri, verè ex vi generationis non solū producitur persona petri, sed etiam homo rationalis, ergò licèt natura diuina ordine rationis præsupponatur ad generationem Verbi, non sequitur quod non procedat vt Deus.

Respondetur solutionem ibi assignatam esse optimam, & ad impugnationem respondetur negando maiorem, ad cuius probationem dicitur, quod vt ista propositio, Filius procedit vt similis sit vera, non est necesse quod hæc altera, Filius procedit vt Deus sit vera, sed sufficit quod ex vi processionis communicetur illi natura diuina per modum naturæ, & procedat vt persona diuina, aut vt Deus Verbum.

Ad confirmationem negatur consequentia; & ratio discriminis est, quoniam Deitas, quæ præsupponitur ad generationem Verbi, & processionem Spiritus sancti, est forma totalis, anima vero est forma partialis: vnde exemplum esset simile si ad generationem petri præsupponeretur humanitas, sed tunc non esset concedendum quod produceretur petrus vt homo, sed vt petrus.

Pro huius tamen exacta intelligentia notandum est falsò aliquos existimasse, 43 Spiritum sanctum procedere vt Deus, saltem per accidens, ad eum modum, quod dicit Aristot. quod cum ex animali fit equus non fit animal per se, sed tantum per accidens. Ratio autem huius falsitatis est, quia natura diuina nec per se, nec per accidens producitur ad Spiritus sancti productionem, & ita Spiritus sanctus nec per se, nec per accidens producitur vt Deus, simile verò adductum ex Aristotele, non est ad propositum; quoniam ad productionem equi producitur animal, & illud animal quod erat sub termino à quo, non manet in termino ad quem, at in processione Spiritus sancti, idem Deus numero, qui præ intelligitur in Patre, & Filio, manet in Spiritu sancto.

Ex quo colligitur quod hæc propositio, ***Spiritus sanctus procedit vt Deus***, est falsa, hæc autem altera, *procedit Deus*, in rigore dialecticorum videtur falsa, quia æquipollet alteri, Spiritus sanctus procedit vt Deus, licet absolutè concedatur communiter à Theologis, qui sumunt illam in sensu quasi materiali, ita quod ly *Deus* supponat pro persona subsistente in natura diuina, hæc denique propositio, *Spiritus sanctus procedit vt Deus Spiritus*, est absolutè vera quia particula, *vt* facit quod illud complexum *Deus amor* sumatur quasi copulatim, & quod posterior pars eius, scilicet, *amor* sit formalis determinatio prioris partis, ita vt non valeat, ista consequentia, *Spiritus sanctus procedit vt Deus amor*, ergo *procedit vt Deus, & procedit vt amor*. Arguitur enim à copulato ad diuisum, & idem est dicendum de Verbo diuino.

Tertiò arguitur, tertia persona diuina 44 ex vi suæ processionis, seu Spiritus procedit vt Spiritus sanctus, sed vt Spiritus sanctus est Deus, & vt Deus est similis Patri, & Filio, ergo de primo ad vltimū procedit vt similis.

Respondetur notando processionem Spiritus sancti posse dupliciter conside-

rari;

rari: primò, ſecundum rationem formalem proceſsionis per voluntatem, & ſecundum differentiam intrinſecam propriæ latitudinis; ſecundo modo, ſecundùm differentiam extrinſecam ſumptam ex parte naturæ diuinæ, ratione cuius formaliter identificat ſibi omnia quæ ſunt in Deo; & quidem ſi hoc ſecundo modo conſideretur, ex propria ratione eſt productiua ſimilis, & perſonę diuinę, ſi vero priori modo, terminus, à quo nôſtro modo intelligendi ſpecificatur, tantum habet quod ſit infinita inclinatio, & impulſus abſtrahendo ab hoc quod ſit Deus, ſeu creatura per ſe ſubſiſtens, vel non ſubſiſtens. Quo poſito reſpondetur argumento diſtinguendo minorē, Spiritus ſanctus, vt Spiritus ſanctus eſt Deus, per ſe primo ex vi ſuæ proceſsionis ſecūdum rationem propriam, & intrinſecā, nego minorem: ſed ſolū vt ſic eſt infinita quædam inclinatio, ſecundariò verò, & ratione adiuncti, hoc eſt, quia illa infinita inclinatio eſt diuina concedo: negatur tamen conſequentia, ſcilicet, quod ex vi proceſsionis ſecundum rationem formalem producatur, vt ſimilis.

45 Quartò arguitur, Spiritus ſanctus ex vi ſuæ proceſsionis includit velle eſſētiale, ſicut Verbum intelligere eſſentiale, ergo ex vi ſuæ proceſsionis includit ipſum eſſe, & naturam Dei, ſicut Verbum diuinum; ergo ex vi ſuæ proceſsionis eſt ſimilis: patet prima conſequentia, quia non minus velle diuinum eſt ipſum eſſe diuinum, quam intelligere diuinum: ſecunda vero conſequentia patet, quia eodem argumento vſus eſt Diuus Thomas vt probaret Verbum diuinum procedere ſecundum rationem ſimilitudinis.

Confirmatur, quia quanto perfectior eſt actio amandi tanto amatum eſt magis intimius in amante, & magis vnum cum eo, ſed proceſsio Spiritus ſancti, quæ eſt per modum amoris, eſt infinitæ perfectionis, ergo procedit infinitè intimum, & infinitè vnum ex vi ſuæ proceſſionis cum eo, à quo procedit.

Reſpondetur, concedo antecedens, & diſtingo conſequens, includit naturam, & eſſentiam Dei per modum inclinationis concedo, per modum ſimilitudinis, ſeu naturæ, ſicut Verbum nego. Et ratio diſparitatis eſt, quia intelligere eſt formaliſsimè ipſa natura, & eſſentia Dei, vt ſæpius dictum eſt, velle autem eſt inclinatio conſequens ipſam naturā: vnde Verbum includens ex vi ſuæ proceſsionis ipſum intelligere, includit naturā per modum naturæ, at Spiritus ſanctus includens ipſum velle includit ipſam per modum inclinationis, quòd non eſt includere per modum naturæ, & eſſentię totalis, ſed per modum conſequentis ad eſſentiam; cum inclinatio non ſit prima natura rei, ſed ſupponat eam, vt diximus ſupra, & amplius dicemus infrà in ſolutione quinti argumenti.

Ad confirmationem reſpondetur, 46 quod quanto actio amādi eſt perfectior, tanto amatum eſt magis intimum amanti, & magis vnum cum eo ſecundum affectum, & inclinationem, non vero ſecundum ſimilitudinem, aut identitatem; quia amor cum non ſit per modum aſsimilationis, ſed inclinationis, non habet ex vi ſuæ proceſsionis, ſicut intellectio, vt quanto perfectiùs procedit, tanto ſit magis vnum cum principio, à quo procedit in ſimilitudine, niſi ſaltem ſecūdum affectum.

Sed obijcies, proceſsio per voluntatem eſt aſsimilatio aliquo modo, ſaltim in quantum omne agens agit ſibi ſimile, ergo ſi fuerit proceſsio ſummè, & infinitè perfecta per voluntatem, erit aſſimilatio ſummè perfecta, & ſic in eadem natura.

Reſpondetur pro nunc cum Ferrara 4. contra Gentes, capite 19. quod voluntas de ſe tantum eſt ſimilis amori ſecundum quandam proportionem, qua quicunque habitus, aut potentia poteſt dici ſimilis ſuis actibus, & hinc eſt quod quātumcumque creſcat in perfectione, proceſsio per voluntatem nunquam perueniet ad hoc, quod ſit productiua ſimilis vniuocè niſi extrahatur à propria ſpecie, & adhæreat alicui ſubiecto, ex quo id habeat ſed tamen hoc non eſſet habere ex proprijs, ſed ex alienis. *Ferrarà*

Quintò, amor productus in volunta- 47 te creata procedit ſimilis ſuo principio, ergo etiam in diuina. Probatur antecedens, quia amor procedit ſimilis voluntati conſtitutæ in actu primo amandi, ergò. Probatur antecedens, amor productus eſt inclinatio in obiectum volitum, ſed voluntas conſtituitur in actu primo amandi per inclinationem in idem ob-

iectum, ergo: atque adeò processio per voluntatem erit secundam rationem similitudinis, nec adhoc est necessarium quod ille impulsus productus sit similis obiecto volito, sed sat est, sit similis suo principio productiuo.

Confirmatur primò, omne agens intendit assimilare sibi suum effectum in eo, quod est illi ratio agendi in quantum potest, vt patet primo de generatione, taxtu 51. vnde actio ex propria ratione est productio rei similis in forma, per quam agens agit, ergo voluntas conatur, sibi assimilare illum terminum in forma, per quam proximè est constituta in actu primo ad amandum, ergo illa spiratio ex propria ratione est productiua similis.

Confirmatur secundo, quia Spiritus sanctus est etiam terminus dilectionis, ergo ex vi processionis procedit vt amor, sed amor ex propria ratione importat assimilationem amantis cum re amata, ergo: probatur minor, quia proprium est amoris trāsformare amantem in rem amatam.

48 Respondetur primò, quod amor productus procedit similis suo principio similitudine quadam analoga, seu æquiuoca, quæ reperitur in omnibus potētijs, & actibus respectu obiectorū: in hoc enim proportionantur, vt sicut potentia inclinatur in obiectum, ita similiter actus; ista tamen conuenientia non sufficit ad rationem generationis: processio enim motus, qui in probabili sententia est effectiuè causatus à grauitate, non habet rationem generationis, cum non sit productiua similis suo principio, & tamen sicut grauitas est inclinatio, & tendentia in locum naturalem, ita ipsa motus est tendentia, & inclinatio in eundem: differunt tamen, quia grauitas est inclinatio per modum actus primi; ipse vero motus per modum actus secundi: ita in præsenti licet volūtas sit inclinatio quædam potentialis in obiectum, & amor productus sit actualis inclinatio in idem obiectum, non inde sequitur quod sit productio similis vniuocè, sed secundum proportionem: atque adeò quamtumuis crescat perfectio talis processionis, semper erit productiua similis intra proprios limites similitudinis proportionalis.

Secundò respondetur, dato absolutè, quod voluntas sit productiua similis, sicut intellectus; notandum esse primò, quod vt supra in hoc articulo in explicatione secundæ rationis Diui Thomæ insinuauimus, hoc interest inter intellectiuum, & appetitiuum, quod appetitiuum non constituit ex propria ratione aliquem gradum naturæ in genere entis, sicut intellectiuum, sed solum potentiam, aut inclinationem consequentem ad gradum iam constitutum per aliam rationem priorem, quod expresse fatetur Diuus Thomas, prima parte, quæstione 78. articulo 1. ad secundum, quod consonat ijs, quæ dixerat antea quæstione 19. articulo 8. vbi docuit, Deum nostro modo intelligendi in re fundato, non esse causam rerum eodem modo per intellectum, & voluntatem; quoniam per intellectum est causa tanquam per suum esse, in quo continetur effectus; per voluntatem verò est causa, tanquam per inclinationem ad faciendum id, quod intellectu conceptum est. 49 D. Tho.

Secundò notandum est, hoc esse discrimen inter intellectum, & voluntatem; quod species intelligibilis, quæ est intellectui ratio agendi, non præsupponit aliam formam, ad quam consequatur, sed est prima in suo ordine; at inclinatio potentialis, quæ est voluntati ratio agendi, non habet rationem formæ primæ, sed secundum se præsupponit naturam, ad quam consequitur, & ipsam bonitatem obiecti, & vt exeat in actum secundum supponit formam obiecti apprehensam, & ipsam speciem, quæ fuit principium apprehensionis.

Tertiò notandum est, ex hoc sequi, 50
quod ea, quæ assimilantur per intellectum, assimilantur in eo, quod habet rationem primæ formæ, & quasi naturæ: ea verò quæ per voluntatem, tantum assimilantur per modum inclinationis, & in aliquo quod consequitur naturam, & habet rationem secundæ formæ intellectualis. Ex quo rursus sequitur, quod assimilatio per intellectum potest sortiri rationem generationis, quia tantum potest crescere in perfectione intra proprios limites, quod sit assimilatio in prima forma habente ratio-

rationē naturæ; assimilatio verò per voluntatē non potest id habere, quia quantumuis crescat nūquam est assimilatio in eo, quod habet rationem primæ formæ, & naturæ, sed in inclinatione, quæ primam formam, seu naturam cōsequitur.

Quibus positis respondetur argumento concedendo intellectum, & voluntatem, in hoc cōuenire, quod vtrūque producit simile principio in eo, quod fuit ratio agendi, sed differunt in modo talis similitudinis, qui terminus intellectionis est similis in eo quod habet rationem primæ formæ, & quasi naturæ: terminus verò voluntatis est similis in eo quod habet rationem inclinationis, ex quibus duabus processionibus, prior potest sortiri rationem generationis, non verò posterior: quia tantum potest crescere prima in perfectione, vt species, qua intellectus constituitur in actu, sit ipsa natura intelligentis, vt habet rationem naturæ, vt patet in Deo, in quo essentia secundum gradum intelligibilitatis, qui est formalissimè ipsa Dei natura, habet rationem speciei.

Sed objicies, etiam inclinatio, per quā constituitur voluntas diuina in actu primo, est formaliter ipsa Dei natura. Respondetur, non esse naturam per modum naturæ, sed inclinationis, quæ consequenter se habet ad naturam.

Ad confirmationem huius argumenti quinti patet ex dictis.

51 Sextò, quia si Spiritus sanctus ex vi suæ processionis, non procedit vt similis suo principio, ergo procedit vt non similis; consequens est falsum, nam absurdū est dicere, quod in Deo procedat aliquid, quod non sit simile ipsi Deo, & consequentia probatur, quia non est dare medium inter simile, & non simile, & etiam tenet consequentia per locum dialecticum variato prædicato penes finitū, & infinitum.

Respondetur, quod Spiritus sanctus ex vi suæ processionis secundum rationem formalem, & ratio differentiæ propriæ, nec procedit vt simllis, nec vt non similis in natura, sicut homo ex vi suæ generationis, nec est albus, nec non albus: illa autem maxima dialectica fallit in propositionibus reduplicatiuis, quoniam in illis variatur appellatio inter arguendum.

Septimò, & vltimò, processio diuina sua natura est communicatio diuinæ essentiæ, qua persona producens communicat eam productæ: ergo persona producens ex vi diuinæ productionis communicat essentiam personæ procedenti, sed Pater, & Filius spirant Sipiritum sanctum, ergo ex vi spirationis recipit Spiritus sanctus naturam diuinam.

Confirmatur, quia quod Spiritus sanctus procedit similis de facto, vel conuenit processioni illius per se, vel secundum suam rationem formalem, vel tantum accidentaliter: non secundum, aliàs enim per accidens esset Spiritum sanctum esse Deum, ergò primum: tunc sic, ergo esse producti vt similis conuenit illi ex ratione generica, vel specifica, atque adeò ex propria vi, & ratione erit communicatiua naturæ: patet vltima consequentia, quia nihil conuenit per se, & essentialiter alicui, nisi ratione illorum graduum.

Respondetur concedendo maiorem, processio enim diuina verè est communicatio diuinæ essentiæ, abstrahendo ab hoc, vt sit communicatio per modum naturæ, vel inclinationis, ex propria ratione specifica, vel ratione adiuncti. Vnde concedimus etiam consequentiam, scilicet, Patrem, & Filium communicare Spiritui sancto naturam diuinam ex vi suæ processionis per modum quidem inclinationis, non tamen per modum naturæ, vel ex vi suæ processionis, includendo vtramque differentiam, scilicet, propriam, & ex adiuncto. 52

Ad confirmationem respōdetur, quod processioni Spiritus sancti non conuenit per se, & formaliter, quod sit productiua similis in natura, si ly *formaliter, & per se*, solum importet ea, quæ illi conueniunt secundum propriam latitudinem, si vero ly *formaliter* importet formalem identitatem, quam ipsa processio, & voluntas diuina habet cum essentia, & natura diuina, vt sic; formaliter habet quod sit productiua similis in natura: atque adeò non sequitur quod conueniat illi per accidens, quia licèt conueniat extra differentiam propriæ latitudinis, tamen non est simpliciter, & omnino extra rationem formalem illius pro-

cessionis, si ratio formalis sumatur secundo modo.

Sed dices, quod per se conuenit alicui, aut conuenit ratione generis, aut ratione differentiæ, secus autem conuenit accidentaliter, ergò.

Respōdetur, quod sicut incarnationi non conuenit accidentaliter, sed per se

53 saltim secundò vnire diuinitatem humanitati, licet id non habeat ex propria vi, & ratione alicuius differentiæ propriæ, sed ex eò quod diuinitas est idem formaliter cū personalitate Verbi, & illi per se vnita, & consecratio terminatur etiam per se secundò ad animam Christi, non quidem ex vi propria, & ratione differētiæ formalis, sed ex eò quod anima Christi est per se vnita corpori, vnde etiam anima est per se in Sacramento, & non per accidens; ita similiter processioni Spiritus sancti conuenit per se esse productiuam similis in natura, non quidem ratione differentiæ intrinsecæ, sed ratione extrinsecæ sumptæ ex adiuncto, quod sufficit. Cuius ratio est, quia differentiæ intrinsecæ, & propriæ illius processionis per se conuenit, & nō per accidēs, quod sit formaliter idem cum natura diuina. Quod alio exemplo potest declarari: si enim calori per se conueniret subordinari formæ substantiali viuentis, per se produceret carnem; & tamen hoc non conueniret tunc calori ratione differentiæ intrinsecæ propriæ speciei præcisè sumptæ, sed vel ratione extrinsecæ præcisè, vel ratione intrinsecæ, vt per se subordinatæ subiecto, à quo sortitur aliam differentiam extrinsecam.

DVBIVM IIII.

Vtrùm Spiritus sanctus procedat à Filio?



54 DE hac re fuit olim, estq; vsque in hodiernum diem grauis controuersia, & acris cōtentio inter Græcos Doctores, & Latinos; negantibus Græcis Spiritum sanctum procedere à Filio; Latinis verò asserentibus, vt colligi

Concil. Florent. potest, ex Concilio Florentino in quo duodecimæ Sessiones circa hoc negotiū absolutæ fuere. Mouebantur autem Græci argumentis infra ponendis, præcipuè secundo argumento, propter quod inclusant nos Græci, non solum tanquā blasphemos, impios, & à fide deuios, dū affirmamus Spiritum sanctum etiam à Filio procedere, sed etiam vinculis anathematis alligatos.

Conclusio. Catholica veritas est, & dogma fidei, Spiritum sanctum à Filio procedere, vt Latina Ecclesia profitetur. Probatur primò, Spiritus sanctus mittitur à Filio, Ioannis 15. *Quem ego mittam vobis à Patre*, & 17. *Si abiero mittam eum ad vos*, ergo procedit a Filio, patet cōsequētia, quia vna diuina persona non mittitur temporaliter, nisi à persona, à qua procedit æternaliter, mittere enim dicit auctoritatem quandam, & nulla est in diuinis auctoritas nisi originis, vt dicemus quæstione vltima. *Ioan. 15 & 17.*

Sed dices, Filius dicitur mitti à Spiritu sancto, & tamen non procedit ab illo, ergo: patet maior, Isaiæ 61. *Spiritus Domini super me euangelizare pauperibus misit me.* *Isaia. 61*

Respōdetur hanc missionē Christi esse intelligendā secundum humanitatem. 55

Secundò probatur, persona diuina nihil accipit nisi ab ea, à qua procedit, sed Spiritus sanctus accipit à Filio, Ioan. 16. vbi Christus loquens de Spiritu sancto, ait: *Ille me clarificabit, qui de meo accipiet, omnia quæcumque habet Pater, mea sunt propterea dixi vobis quia de meo accipiet,* ergo. *Ioan. 16*

Confirmatur, quia vel Spirius sanctus accipit à Filio esse substātiale, vel potiùs scientiam, vt dicunt Græci: si primū, habemus intētū: si secūdū, cū sciētia Dei sit ipsius esse, & substantia, idem sequitur.

Tertiò, quia Spiritus sanctus dicitur Spiritus Patris, quia ab illo procedit iuxta illud Matth. 10. *Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, &c.* sed Spiritus dicitur etiam Spiritus Filij, ad Rom. 8. *Si quis Spiritū Christi non habet, hic nō est eius*, & ad Galatas 4. *Misit Deus Spiritū Filij sui in corda vestra*, ergo Spiritus sanctus etiam procedit à Filiò. *Matth. 10 AdRom. 8. AdGala. 4.*

Confirmatur, quia si Spiritus sanctus est Spiritus Patris, & Filij, ergo dicit relationem ad vtrumque, atque adeò procedit ab vtroque.

Probatur quartò, ex cōmuni iā cōsensu to-

Concil. Ephesin. Cirillus Molina. Concil. Lateran. Concil. Lugdun. Concil. Florent. D.Anto.

su totius Ecclesiæ,& diffinitionibus Cōciliorū. Diffinitur enim in Cōcilio Ephesino, in epistola totius Concilij ad Nestoriū, quam non esse solius nostri Cyrilli, latè probat Molina hic disp.2. in Concilio Lateranen.c. *firmiter, de Sūma Trinitate*, etiā in Concil.Lugdun. c. *fideli de Sūma Trinit. &c.*lib.6. in Florentino in litteris sanctę vnionis, vbi post longā disputationē, summo cōsensu Græcorū omnium,& Latinorum, hæc veritas recepta est: licet D. Antoninus 3. par. historiæ, titulo.22.cap.13.§.13. referat nullum fere fructum ex ea concordia fuisse secutum, eò quòd Græci non curauerint eam defensionem populo tradere. Ita etiam diffinitur in Concilio Toletano 1. in confessione fidei & in Toletano tertio, anathematismo 3.& in Toletano 4. capite 1. & in Toletano 6. capite 1. & in Toletano octauo, in Symbolo fidei,& denique in Toletano vndecimo in professione fidei, idem etiam receperunt plures ex Patribus, & Doctoribus Græcis. Ita Origines Athanasius, Didymus, Basilius, Nissenus, Epiphanius, noster Cirillus,& alij in locis citatis à Molina hic vbi etiam cum Magistro Sententiarum, in primo, distinctione vndecima, ita exponit Græcorum mentem,& verba Diui Damasceni, vt solum à Latinis in verbis dissentire affirmet.

Concil. Tolet. 3. 4. 6. 8. & 11.

Origenes Athanas. Didym. Basilius Nissenus Epipha. Cirillus. Magist. Sentent. D.Dam.

56 Quintò, & vltimò, probatur ratione Diui Thomæ, quia si Spiritus sanctus nō procederet à Filio non distingueretur ab illo, sed cōsequens est hæreticū, ergo: sed de vi huius rationis agemus dub. sequēti.

Contra hanc conclusionem arguitur primò, pro parte negatiua: in sacra Scriptura reperitur, Spiritum sanctum procedere à Patre, vt Ioannis 15. *Spiritus sanctus, qui à Patre procedit*,& nullibi reperitur, quod procedat à Filio, ergo: patet consequentia, quia sacris litteris non est detrahendus, nec addendus vnus appex, vt dicitur Apocalypsis vltimo.

Ioan.15.

Apocal. vltim.

Confirmatur, quia nobis non licet affirmare aliquid de diuinis personis, nisi fuerit in sacris litteris expressum, ex Diuo Dionysio, capite primo de diuinis nominibus, sed non legitur Spiritum sanctum procedere à Filio, à Patre vero legitur, ergo vt minimùm temerarium est addere, quod procedat à Filio.

D.Dion.

Respondetur cum Diuo Thoma loco citato ad primum, nos non debere affirmare de Deo quod non continetur in sacra Scriptura, vel per verba, vel per sensum: vnde licet hæc verba: *Spiritus sanctus procedit à Filio*, non reperiantur expressè in sacra Scriptura, reperiuntur tamen alia, ex quibus colliguntur, scilicet, illa Ioannis 16. *Ille me clarificabit, qui de meo accipiet*. Ioan. 16.

Ad confirmationem respondetur, nos optimè posse affirmare de Deo id, quod Scripturæ plus innuunt, quàm oppositum, maximè accedente diffinitione Ecclesiæ,& Sanctorum: Diuus autem Dionysius solum prohibet, nè ausu temerariò in ijs, quæ captum nostrum superant, alia asseueremus, quā quę in sacra Scriptura continentur, vel formaliter, vel expressè, vel in virtute.

Secundò arguitur, nam in Concilio Nisseno, in Constantino. primo capite septimo, doctrina tradita de Spiritu sancto non dicit à Filio procedere, sed à Patre; inquit enim Concilium: *Credimus in Spiritum sanctum Dominum,& viuificantem, ex Patre procedentem, cum Patre,& Filio adorandum,& glorificandum*, ergo hæreticum est addere, quod procedat etiam à Filio: patet consequentia, quia in eodem Concilio,& in Ephesino,& Calcedonensi,& à Leone tertio, sub anathemate præcipitur, nè illi Symbolo Constanti. aliquid addatur: non ergò licuit addere illam particulam *à Filio*.

Concil. Nissen. Concil. Constant.

57 Respondetur, quod licet in illis Concilijs definitum fuerit Spiritum sanctū procedere à Patre, non tamen diffinitum est procedere à solo Patre: vnde ea diffinitione nihil colligitur contra nos,& in Concilijs à nobis allegatis, quæ postea celebrata fuerunt, diffinitum fuit etiam procedere à Filio, quæ cum Romani Pontificis auctoritate fuerint approbata, parum nos mouere debet, quod in dictis Concilijs antiquioribus prohibeatur, nè aliquid illi Symbolo addatur: tū quia hoc solum interdicitur alijs auctoritatem non habentibus, non verò Cōcilijs,& Pontificibus in posterum venturis, tùm etiam, quia tantum prohibetur, ne addatur oppositum illi determinationi; addere autem quod etiam procedat à Filio, non contradicit priori definitioni: imò illam amplius explicat

propter subortas postea hæreses; atque adeò potius est dicenda explicatio quam additio, iustum verò est, & sanctum addere nouam explicationem auctoritate Conciliorum, & Pontificum, diffinitionibus Conciliorum ad nouas hæreses cõfutandas.

Ex quo colligitur, excommunicatos quidem esse eos, qui docent aliud, aut aliter, quam illic diffinitum est in illis Concilijs, non vero eos qui docent id, quod licet ibi non contineatur formaliter, tamen nec repugnat, nec contradicit, quale est hóc de Spiritu sancto: aliàs nefas esset docere misterium, verbi gratia, Eucharistiæ, quia in illo Symbolo non continetur.

58 Tertiò arguitur, quia Pater habet in se totam virtutem spiratiuam, ergo. Probatur antecedens, quia Pater, vt prior origine Filio, habet in se virtutem spirandi, cum habeat illam à se, ergò priùs origine spirat, ergo Filius non spirat, neque habet virtutem spirandi: patet consequẽtia quia, si Pater prius spirat, ergo pro aliquo priori spirat Pater, & non Filius, ergo in illo priori iam existit Spiritus sanctus, & non à Filio.

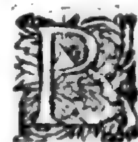
Respondetur, quia Pater prius origine Filio habet virtutem generandi, & spirãdi, & sicut necessariò generat, ita necessariò spirat, ergo simul generatione spirat, ergò sicut solus generat, ita solus spirat.

Respondetur pro nunc negando antecedens, & ad probationem respondetur, quod prioritas originis non est prioritas in qua, vnde licet Pater priùs origine spiret, quam Filius, non est assignandum instans aliquod etiam rationis, in quo Pater spiret, non spirante etiam Filio.

Ad confirmationem respondetur negãdo primam cõsequentiam, Pater enim generat prius secundum rationem & originem, cum operatio intellectus præcedat operationẽ voluntatis, nec amor notionalis possit præcedere intellectionem notionalem, sicut nec absolutus, & essentialis absolutam, & essentialem.

DVBIVM V.

Vtrùm si Spiritus sanctus nõ procederet à Filio distingueretur ab illo?



PRO decisione notãdũ est primo, ex Ferrariensi, 4. contra Gent. cap. 24. quod ad assignãdam distinctionẽ positiuã inter duo entia positiua, nõ sufficit ponere aliquid positiuum in vno, quod nõ reperiatur in alio, quia vt sic etiã distinguitur ens, à non ente, & talis distinctio potius est negatiua, seu priuatiua, quã positiua: quod enim Petrus sit albus, & non Ioannes, non facit ipsorũ positiuã distinctionem; nam sicut Ioãnes non est albus, ita chimæra non est alba, & sic Petrus per hoc quod est albus distinguitur etiam à chimæra, quæ nõ est ens, sicut habens albedinẽ, à nõ habente illã: hæc autẽ solum est negatio, aut priuatiua distinctio, & nõ positiua, quia non cõsideratur in vtroque extremorũ aliquod positiuum, per quod distinguatur, sed tantũ in vno cõsideratur aliquid, quod alterũ non habet. Oportet ergo statuere in vtroque extremorũ aliquid positiuũ alteri repugnãs, & oppositũ, & hoc erit distinctũ illorum; vt albedo, & nigredo in Petro, & Ioãne; rationabile, & rugibile, in homine, & leone: licet ergo Filius Dei distinguatur à Spiritu sancto per filiationem, tanquam habens filiationem à nõ habente illam, hæc tamen distinctio nõ est positiua, sed oportet assignare in Filio, & Spiritu sancto aliquid positiuũ, per quod ad inuicẽ distinguantur, & quod propter suam incompossibilitatẽ in eadem persona cum distinctiuo positiuo alterius causet distinctionem personarum. 59 *Ferrar.*

Secundò notandũ est hanc positiuam distinctionem personarũ non esse in diuinis petendã ex ipsa Dei substãtia, quia cum hæc sit cõmunis tribus personis, nequit esse principium alicuius distinctionis inter ipsas, sed petendã esse à relationibus, quatenus à substantia distinguũtur; nec sufficit ipsarum relationum pluralitas, aut earũ qualiscumque oppositio, vt personę multiplicentur, & realiter distinguantur, sed requiritur quod sint relatiuè oppositæ, vt sic sint principia, & rationes formales distinctionis. Nam sicut ad differentiam formalem non sufficit sola distinctio formarum, hæc enim reperitur inter duas animas humanas, quæ non distinguntur formaliter, sed requiritur distinctio personalis ab ipsis formis proueniens, ita ad distinctionem perso- 60

personarum diuinarum non sufficit distinctio, & pluralitas relationum, aliàs paternitas, & spiratio actiua, quæ sunt in Patre, constituerét duas personas; sed requiritur ipsarum relationum oppositio iuxta illud commune, *in diuinis omnia sunt idem, vbi non obuiat relationis oppositio*, quod de oppositione relatiua, & nō solum disparata intelligi debere dicemus infrà.

61 Tertiò notandum est, duo esse discrimina præcipua inter formam absolutam, & relatiuam: primum est, quod absoluta constituit rem in se, & sine ordine ad aliud; relatiua verò constituit rem in ordine ad suum correlatiuum, quia tota natura relationis est ad aliud. Ex quo oritur secundum discrimen, quod forma absoluta distinguit rem secundum se ab omnibus alijs rebus, quæ non sunt ipsa, forma verò relatiua, cum non constituat rem, nisi in ordine ad correlatiuum, ita non distinguit illam, nisi à suo correlatiuo, cui soli relatiuè opponitur. Et ratio huius est, quia eo modo, quo vnumquodque est ens, ita etiam est vnū, & distinctum, aliàs vnitas, & distinctio non esset proportionata passio entis.

Ex quibus infertur, quod distinctio, quæ versatur inter quascumque relationes non relatiuè oppositas, etiam si sint relationes realiter distinctæ, imò etiam si sint incompossibiles respectu eiusdem, verbi gratia, duplum, & triplum, non est relatiua distinctio, sed quasi disparata, nec oritur ab ipsis relationibus vt sic, sed vel ab eorum fundamentis, vel à quouis alio; distinctio enim relationum non est distinctio relatiua, sicut nec distinctio formarum, est formalis.

62 Sit cōclusio. Si Spiritus sanctus non procederet à Filio non distingueretur realiter ab illo, licet enim Filius Dei distinguatur realiter modò à Spiritu sancto per filiationem, quæ est radix spirationis, ista tamen distinctio est radicalis, nam formaliter non distinguitur ab illo in ratione distinctæ personæ per filiationem, sed per spirationem actiuam. Hæc est Diui Thomæ prima parte, quæstione 36. articulo 2. in corpore, & ad primum, & primo sententiarum distinctione, 11. quæstione 1. & de potentia, quæstione 10. articulo 4. & quarto contra Gentes, cap. 24. quem sequuntur antiqui, & moderni commentatores in illis locis. Sequuntur etiam illum Diuus Bonauentura, & Capreolus in primo distinctione 11. quæstione primâ. Durandus, & Argentin. quæstione 2. Egidius quæstione tertia, & quodlibeto primo, quæstione secunda, Marsilius in primo, quæstione 15. articulo tertio, quam problematicè tenuit Franciscus à Christo in primo distinctione 11. quæst. 2.

D. Tho. *D. Bona.* *Capreol.* *Argent.* *Egidius.* *Marsil.* *Francis. à Christo*

Probatur primò, authoritate ex testimonio Concilij Florentini, Sessione 18. intendens probare, Spiritum sanctum procedere à Filio, sic dicit: *Secundum omnes Doctores, tàm Græcos, quàm Latinos, sola differentia processionum multiplicat personas in diuinis, ad quam solam*, inquit, *duo accommodantur, qui ab alio est, & à quo alius est*, & statim inferiùs clariùs subiungit, *nulla alia ratio distinctionis, aut discriminis, nisi per hoc, quod persona aliqua est ab altera*, & idem dicunt Athanasius, & vterque Gregorius, Nissenus, & Nazianzenus, & alij plures, quorūt testimonia referuntur in fine illius Concilij in oratione dogmatica, quam Cardinalis quidam Vssuason habuit ad Græcos in Sessione sexta illius Synodi, ex quibus euidenter colligitur solam rationem originis distinguere personas, atque adeò Spiritum sanctum non futurum distinctam personam à Filio, si ab illo non procederet, quod ita esse certum, & indubitatum propter testimonium Concilij, & dicta sanctorum Patrum, existimant quidam Theologi, vt sententiam Scoti vel suspectam, vel temerariam appellent, quamuis immeritò, quia Concilium, & sancti Patres solum definiunt quod modo de facto sit, nō verò quod esset dato illo impossibili, quod Spiritus sanctus non procederet à Filio.

Concil. Florent. *Athanas.* *Gregor. Nissenus & Nazianzen.*

Secundò probatur ratione, personæ diuinæ non distinguuntur relationibus disparatis, sed relationibus inter se relatiuè oppositis, sed filiatio, & spiratio passiua sunt relationes disparatæ, & non relatiuè oppositæ, ergo dato quod Spiritus sanctus non procedat à Filio, non distingueretur personaliter ab illo, consequentia cum minori patet, maior probatur, quia in Patre, verbi gratia, sunt duæ relationes disparatæ, scilicet, Paternitas, 63

nitas,& spiratio actiua,& modo formaliter sunt aliæ duæ in Filio, & tamen nõ constituunt personas distinctas, vnam, scilicet Patris,& alteram spiratoris.

Confirmatur,quia ideò relationes,quæ sunt in prima persona, non constituunt duas personas distinctas,scilicet, Patrẽ, & spiratorem,quia spirator non originatur a Patre, ergo nec aliæ duæ relationes illi oppositæ,scilicet, filiatio, & spiratio passiua constituẽt duas personas in casu, quod vna non originetur ab alia. Patet consequentia,quia nõ apparet ratio probabilis, quare illæ duæ relationes, quæ sunt in Patre,possint reperiri in vna,& eadẽ persona,posteriores vero illis duabus correspondentes,sint incompossibiles in eadem persona.

Huic argumento respondent auctores oppositæ sententiæ, quod licet duæ relationes disparatæ nõ multiplicent personas in principijs,multiplicant tamen illas in terminis. Cuius rationem assignãt, quia cum ab vno,& eodẽ principio possint multa emanare, ex vnitate aliquorũ in principio,vel causa, non licet inferre vnitatem incausatis, & principiatis: atque adeò non est necesse, vt sicut relanes disparatæ non faciunt distinctionem in principio,ita etiam relationes disparatæ illis oppositæ non faciant distinctionem in principiatis.

64 Sed contra,quia licet in rebus creatis multæ productiones passiuæ possint emanare ab eodem principio actiuo,tamẽ non possunt emanare ab eadem actione,sed multiplicatis passionibus debent etiam ipsæ actiones multiplicari, sed paternitas, & spiratio actiua, non sunt principia producendi Filium, & Spiritum sanctum,sed ipsæmet productiones actiuæ non significatæ per modum actionis, filiatio autem & spiratio passiua sunt ipsæmet productiones passiuæ,ergo si realiter distinguntur filiatio, & spiratio passiua, etiam debent realiter distingui, & multiplicari paternitas, & spiratio actiua: quod si modo de facto istæ non distinguntur in Patre, illæ verò distinguntur in Filio, & Spiritu sancto, non aliunde prouenit, nisi quia filiatio, & spiratio passiua constituunt res relatiuè oppositas habentes inter se ordinem originis; paternitas autem,& spiratio actiua non item: atque ita cessante tali oppositione non poterunt distingui.

Tertiò probatur, quia in diuinis *omnia sunt vnum,vbi non obuiat relationis oppositio*,sed si Spiritus sanctus non procederet à Filio,non esset inter Filium,& Spiritum sanctum oppositio relationũ, ergò non distinguerentur. Maior est axioma commune Theologorum ab Anselmo,& Concilio Florentino frequentissimè vsurpatum: minor autem est certa apud omnes. *D. Ans. Concil. Florent.*

Cõfirmatur,quia omnis distinctio est per aliquam oppositionem, sed in casu conclusionis inter Filium, & Spiritum sanctum,non esset oppositio aliqua, ergo neque distinctio. Maior patet, & minor probatur, quia in primis non esset oppositio contradictoria, quia hæc est no ens, nec priuatiua,aut contraria,quia in his vnum extremum est perfectius altero, nec denique relatiua, quia filiatio non opponitur spirationi,sed paternitati, ergo.

Dices, maximam Anselmi satis sufficienter verificari de oppositione disparata,aut incompossibilitate relationum, 65
imò id videri necessarium,alias enim paternitas; & filiatio non distinguerentur realiter ab spiratione passiua, nec Pater, & Filius,vt sic à Spiritu sancto,cum constet Patrem,verbi gratia,vt sic,non opponi Spiritui sancto relatiuè, sed disparatè:id hoc postulat solutionem nostri sexti argumenti infra adducendi.

Vltimo probatur: relatio in diuinis solum distinguit ab opposito relatiuè, sed filiatio non opponitur relatiuè spirationi passiuæ,cum non respiciat illam,ergò nec distinguitur ab illa;probatur maior, quia relatio diuina aut distinguit secundum esse absolutum,aut secundum rationem relatiuam,non est dicendum quod distinguat secundum esse,quia hoc transit in essentiam, ergo secundum relatiuã rationem,& esse *ad* sed ratio relatiua tota consistit in ordine ad oppositũ correlatiuè,ergo solũ distinguit ab opposito.

Contrariam sententiam tenet Scotus in 1.distinctione 11.quæst. 2. quem sequuntur Dionysius Cartusianus, Petrus de Aliacõ,Ocham, Aureolus, in eadem distinctione, & communiter nominales cum Enrico,quodlibeto 5.quæst.9.& cæteri Scotistæ,qui docet Filium per ipsam filiati- *Scotus. Dionys. Carth. Aliarcõ. Ocham. Aureol. Enric.*

filiationem præcisè sufficienter distingui personaliter à Spiritu sancto, ita quod si per impossibile non procederet ab illo Spiritus sanctus, realiter adhuc inter se distinguerentur. Pro qua arguitur primò, si Spiritus sanctus procederet à solo Filio, & non à Patre, distingueretur nihilo minus à Patre, ergo similiter si procederet à solo Patre, & non à Filio, distingueretur personaliter à Filio: cõsequentia patet ex paritate rationis, & antecedẽs probatur, nam si Spiritus sanctus esset eadẽ persona cum Patre produceret Filium, & tamen in illo casu ponitur quod Spiritus sanctus producatur à Filio, ergo Spiritus sanctus produceret producentẽ se, quæ productio reciproca est impossibilis

66 Respondetur negando consequentiã, & ratio discriminis est, quia in casu antecedentis iam Spiritus sanctus procederet à Patre mediatè saltem, & remote, cum ponatur quod procedat à Filio, qui proxime, & immediatè à Patre procedit, & ita iam inter Patrem, & Spiritum sanctum esset relatiua oppositio principij mediati ad id, quod est à tali principio mediatè, sicut in humanis est oppositio inter auum, & nepotem, in casu verò conclusionis nulla esset oppositio inter Filium, & Spiritum sanctum: quod si antecedens argumenti vellit, quod Spiritus sanctus nullo modo procederet à Patre, nec mediatè, nec immediatè, non est admittendũ, quia inuoluit cõtradictionem in se, & sibi ipsi repugnat, dum supponit nullo modo procedere à Patre, & tamen procedere à Filio, ex quo necessario sequitur, quod procedat à Patre saltèm mediatè.

Secundo arguitur, idem est constitutiuum formaliter alicuius in aliquo esse, & distinctiuum illius formaliter à quocumque non habente illud esse, sed filiatio per se absque spiratione actiua est formaliter constitutiua Filij in esse Filij: ergo etiam erit formaliter distinctiua à quocumque non habente rationem Filij, ergo ab Spiritu sancto.

Confirmatur primò, quia filiatio præcisè sumpta constituit personam Filij, ergo incommunicabilem, ergo distinctam à qualibet alia persona.

Confirmatur secundò, tùm quia spiratio actiua constituit quid communicabile; tum etiam, quia præsupponit filiationẽ, aduenitque Filio iam cõstituto, ergo Filius modo de facto distinguitur à Spiritu sancto per filiationem; ergo etiam si non procederet ab illo etiam distinguerentur, cum filius retineret filiationem.

Respondatur maiorem esse veram de constitutiuo absoluto, falsam vero de constitutiuo relatiuo, quia hoc non distinguit à quouis alio, sed tantum à correlatiuo: vnde quod vnum relatiuum distinguatur ab alijs rebus non habentibus tale esse, non prouenit à relatione constituendo illud in esse relatiui, sed ab alio, quod repugnat illis rebus: quod si nullũ est tale repugnans non distinguetur ab illis; cum ergo filiatio non referatur ad spirationem passiuam, non distinguit ab illa, atque adeò si non est aliud prÿter filiationem, in quo distinguatur Filius, & Spiritus sanctus, scilicet, spiratio actiua minime distinguetur. 67

Ad primam confirmationem concesso antecedenti respondetur iuxta ea, quæ dicta sunt: quod cum filiatio non constituat personam absolutam, sed relatiuam, non reddit illam formaliter incommunicabilem, & distinctam à quauis alia persona, sed tantum ab illa ad quam refertur. Ex quo patet ad secundã confirmationem, quia licet Filius constituatur in esse personali, & incommunicabili relatiuè per filiationem, ita quod spiratio actiua præsupponat illum iam constitutum, nõ tamen distinguitur per filiationem, nisi solum à Patre ad quem refertur, sicut modo de facto non distinguitur per spirationem actiuam à Patre sed solum à Spiritu sancto.

Tertiò arguitur, Filius distinguitur personaliter à Spiritu sancto, ergo per aliquid personale; sed spiratio actiua nõ est proprietas personalis, cum sit communis Patri, & Filio: ergò per solam filiationẽ distinguitur Filius personaliter à Spiritu sancto.

68 Respondetur concesso antecedenti, & prima consequentia, distinguendo minorem, spiratio actiua non est proprietas personalis constitutiua personæ, concedo: non est proprietas personalis distinctiua personæ nego: licet enim spiratio actiua non constituat, & faciat personam, facit tamen personam distinctã, quod sufficit, vt dicatur proprietas personalis saltim distinctiua.

Quartò

Quartò arguitur, eidem personæ repugnat procedere per intellectum, & procedere per voluntatem; ergo etiam si Spiritus sanctus non procederet à Filio non esset eadem persona cùm illo; sed per hoc solum distinguerentur sufficienter, quod procederent à Patre, Filius quidem per intellectum, & vt natus: Spiritus per actum voluntatis, & vt datus: vel spiratus. Probatur antecedens, tùm quia repugnat eidem, duabus productionibus produci: tùm etiam, quia procedere vt similem, qualiter procedit Filius, & non procedere vt similem, qualiter procedit Spiritus sanctus repugnat eidem.

D. Ans. Confirmatur auctoritate Diui Anselmi, libro de processione Spiritus sancti, cap. 4. vbi ait: *Habent vtique à Patre esse Filius, & Spiritus sanctus, sed diuerso modo, quia alter nascendo, & alter procedendo, vt alij sint per hoc ad inuicem*, & paulò inferiùs: *Nam si per aliud non essent plures Filius, & Spiritus sanctus, per hoc solum essent diuersi*; & idem videtur dicere

D. Aug. D. Augustinus 5. de Trinitate, cap. 14. ergo solum distinguntur Filius, & Spiritus sanctus per hoc, quod alter per intellectum, alter per voluntatem procedunt, secluso origine vnius ab altero.

69 Respondetur negando antecedens, nàm sicut non repugnarent illæ duæ processiones actiuæ eidem personæ Patris, ita etiam nec duæ processiones passiuæ repugnarent eidem personę Filij, in casu quod vna originaretur ab alia: & ad primam probationem antecedentis respondetur, quod tunc non produceretur eadem persona simpliciter duabus productionibus, quia per primam produceretur in esse personali simpliciter, per secundam verò secundum quid, scilicet, in tali esse, verbi gratia, spirati, sicut petrus per generationem producitur in esse simpliciter personæ, per calefactionem verò postea superuenientem in esse calidi.

Sed objicies non est minus efficax, & substantialis processio per voluntatem diuinam, quam per intellectum, ergo sicut ab intellectu Patris producitur persona simpliciter, ita similiter à voluntate.

Respondetur negando consequentiam, nec hoc prouenit ex defectu efficaciæ processionis per voluntatem diuinam, sed quia præuenta est à prima processione per intellectum, inuenit enim iam productam personam, sicut enim relatio spirationis actiuæ modo non constituit personam, non quia sit minus perfecta, aut minus subsistens, quam paternitas, aut filiatio, sed quia inuenit iam illas personas constitutas per priores relationes, & ideò non constituit illas in esse personæ simpliciter, sed in esse personæ spirantis, ita esset de processione per voluntatem. Ad secundam probationem antecedentis respondetur, non repugnare eidem personæ, quod ratione vnius processionis habeat rationem similis ex vi processionis, ratione vero alterius processionis, nec similis, nec non similis, sed amoris, repugnaret tamen vtrumque habere ratione vnius & eiusdem processionis.

Ad confirmationem ex Diuo Anselmo dico primò, quod vel fortè sentit oppositum nostrę conclusioni, vel secundo, quod loquitur de distinctione virtuali, vel tertiò, quod loquitur de distinctione, quæ modo: distinguitur enim Filius ab Spiritu sancto etiam per filiationem, quia Spiritus sanctus ex natura sua habet quod originem trahat à Filio, & idem dicendum est ad Augustinum. 70

Quintò arguitur, si opposita esset vera, maximè quia sola relatiua oppositio potest distinguere personas diuinas, iuxta illud: *In diuinis omnia sunt vnum vbi non obstat relationis oppositio*, sed hoc non, ergo: probatur minor, quia paternitas, & filiatio vt sic, distinguntur realiter ab spiratione passiua, cum tamen non opponantur relatiuè, ergò absque oppositione relatiua, & origine, potest Spiritus sanctus realiter distingui à Filio. Probatur antecedens, quia Spiritus sanctus non opponitur relatiuè Patri, & Filio, vt Pater, & Filius sunt, sed vt sunt vnus spirator, ergo spiratio passiua non opponitur relatiuè paternitati, & filiationi, ergo.

Respondetur primò, concessa maiori distinguendo minorem, formaliter concedo, radicaliter nego: cum enim dilectio à cognitione ortum habeat, in ipsa paternitate, & filiatione intellectiui continetur radicaliter & virtualiter actiua spiratio amoris, & ex consequenti oppositio virtualis ad amorem, vt alibi latiùs dicemus.

Vel

Vel secundo respondetur cum Durando, distinguendo etiam minorem, directè concedo; indirectè nego, opponũtur enim ratione spirationis actiuæ quam habent adiunctam; illud autem axioma, *in diuinis omnia sunt vnũ, &c.* licet intelligendum sit non de oppositione relationum disparata, sed de oppositione relatiua, sufficit intelligatur de oppositione formali, & directa, vel radicali, & indirecta.

Sed dices in relatiuis creatis non solũ
71 distinguntur realiter ea, quæ mutuo opponuntur relatiuè, sed etiam ea, quę sunt ab inuicem disparata, verbi gratia, similitudo huius albedinis non solum distinguitur realiter à similitudine alterius albedinis, sed etiam ab æqualitate, quam hoc album habet cum alio sibi æquali, ergo etiam in diuinis.

Respondetur esse disparem ratione in diuinis, nã quæ in creatis disparata sunt, ob omnimodã simplicitatem in diuinis nequeunt distingui, sed solum ea distinguntur, inter quæ est oppositio relatiua, vt dictum est supra.

Sextò arguitur, dato illo casu posito quarto agumento, Spiritus sanctus, & Filius, essent duæ personæ distinctæ; ergo. Probatur antecedẽs, quia Spiritus sanctus à solo Patre productus vere esset *rationalis naturæ indiuidua substantia*, & similiter Filius, ergo vterq; esset persona, ergo essent plures personæ, ergo distinguerentur personaliter, ergo realiter.

Respondetur primò, idem argumentũ posse fieri contra auctores oppositæ sententiæ de Patre, & spiratore, quia in casu quæstionis spirator esset quid incommunicabile, & subsistẽs in natura diuina.

Vel secundo respondetur, negando antecedens, & ad probationem dicendũ est, quod licet vterque haberet rationem personæ, non tamen essent duæ personæ, nec vnus esset persona distincta ab alia, non enim sufficit ad pluralitatem personarum pluralitas rationum perso-
72 næ, sed requiritur pluralitas subsistentiarum incommunicabilium, quæ tunc non reperiretur in Filio, & Spiritu sancto secluso ordine originis. Vnde sicut non valet in Christo Domino est ratio personæ diuinæ, quia est indiuidua substantia naturę diuinæ, & est similiter ratio personæ humanæ, quia est indiuidua substantia naturę humanæ, ergo in Christo est duplex persona, altera humana, & altera diuina, quia in Christo Domino tantum est vnica substantia diuina, à qua sola habet, & quod sit indiuidua substantia naturæ diuinæ, & similiter quod sit indiuidua, & incommunicabilis substantia naturæ humanæ, nõ enim habet hoc ex propria substãtia humana, atque ita non sunt duæ substantiæ indiuiduæ, sed vnica propter vnitatem subsistentium, ita in casu argumenti.

Septimò arguitur, dato quod Spiritus sanctus non procederet à Filio, esset verè ens, & vnum ens; ergo esset distinctus à quolibet alio, atque adeò à Filio.

Confirmatur, quia ante operationem relatiuam est ens, & vnum, ergo ante operationem relatiuam est distinctus à quolibet alio.

Respondetur, quod tunc Filius Dei
quatenus est ens, & vnum distinguéretur ab omni alio, quod non esset Deus, 73
non verò à Patre, aut Spiritu sancto, sicut nec modo distinguitur, quia omnes tres personæ sunt idem ens, & vnum, dicẽte Ecclesia: *Et hi tres vnum sunt*, & per hoc patet ad confirmationem, per vnitatem enim entis nequit Filius distingui ab aliqua persona diuina.

Octauò arguitur, nam vel actio illa voluntatis Patris terminatur tunc ad Spiritum sanctum, qui esset persona distincta à Filio, vel ad eandem personam Filij; si primum, habetur intentum, si secundum, ergo eadem persona bis producitur; vno modo per intellectum, & alio per voluntatem. Ex quo sic argumentor, si persona eadem producitur per intellectum, & per voluntatem, postquam semel producta est per intellectum, ad quid terminatur productio voluntatis? non ad absolutum, quia iam id habet per priorem productionem; nec ad relationem solam spirationis passiuæ, quia ad relationem non potest terminari per se actio; ergo debet terminari ad personam, non Filij, quia iam producta est, ergo ad aliam.

Confirmatur, quia per voluntatẽ creatam nequit produci eadem res, & entitas, quæ producta est per intellectum, amor enim productus non potest esse ipsum Verbum intellectus, ergo neque per diuinam.

Respon-

Respondetur iuxta solutionem quarti argumenti, quod illa actio voluntatis paternæ terminatur ad eãdem personam Filij sub alio esse, & relatione.

Ad confirmationem concesso antecedenti negatur consequentia in casu nostræ quæstionis. Et est manifesta ratio discriminis, quia actiones intellectus, & volũtatis creatæ realiter distinguũtur: at vero in nostro casu processiones per intellectum, & voluntatem Patris, non distinguerentur realiter, cùm inter illas non esset ordo originis: & hæc de isto dubio. Hic posset disputari, vtrùm Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium; & vtrùm principaliùs, & propriùs à Patre, quàm à Filio: sed videndus est Diuus Thomas, 1. parte, quæstione 36. art. 3. & eius commentatores.

DVBIVM VI.

Vtrùm Pater, & Filius sint vnum principium Spiritus sancti?

74 RIMA conclusio, Pater, & Filius, sunt vnum principium Spiritus sancti. Et hæc est de fide diffinita, namque fuit in Concilio Lugdunensi sub Gregorio Decimo, & refertur capite, *firmiter, de Summa Trinitate, & fide Catholica* in sexto: diffinita est etiam in Florentino, sub Eugenio Quarto, in litteris sanctæ vnionis, & in oratione Vesarionis Archiepiscopi Niceni.

Concil. Lugdun.

Concil. Florent.

Secunda cõclusio. Hæc propositio, Pater, & Filius, sunt vnum principium Spiritus sancti propriè, simpliciter, & in rigore est vera, & oppositũ est parum tutum in fide: & ab aliquibus plusquam temerarium reputatur, ita Diuus Augustinus 5. de Trinitate, capite. 13. & decimo de Ciuitate, capite 25. Hilarius, quarto de Trinitate in principio, Anselmus in Monologio, capite 52. & libro de processione Spiritus sancti, capite 11. Diuus Thomas loco citato, & cum eo omnes eius discipuli Diuus Bonauentura, in 1. distinctio. 29. articulo 1. quæstione 1. Dionysius quæstione 4. Franciscus à Christo, quæstione 2. Scotus in 1. distinctione 12. quæstione 1. Argentina distinctione 11. quæstione 1. articulo 2.

D. Aug. D. Hila. D. Ans. D. Tho. D. Bona. D. Dion. Francis. à Christo Scotus. Argent.

Probatur primò, quia in Concilio Lugdunensi, & Florentino, diffinitum est sub anathemate, Patrem, & Filium, esse vnum principium Spiritus sancti, sed dicere quod Ecclesia, quæ ex Paulo ad Timotheum 3. est columna, & fundamentum veritatis, semel, & iterum in vnum congregata in re tanti momenti absque vlla explicatione, ac distinctione diffinierit absolutè tanquam veram, firmaque fide tenendam aliquam propositionem, quæ simpliciter, & in rigore, proprietateque sermonis esset falsa, non caret profectò ingenti temeritate, si enim id verum esset, potiùs Ecclesia suis definitionibus occasionem præberet errandi hominibus, quam eos ab erroribus liberaret.

Secundò probatur, quia vt nomen aliquod substantiuum dicatur pluraliter, non sufficit pluralitas suppositorum, sed requiritur pluralitas significati formalis sed nomen principium est substantiuum, cuius significatum formale est virtus, seu actio spirandi, ergo cum hæc sit vnica in Patre, & Filio, erunt vnum principium, licet sint duæ personæ. Consequentia cum minori patet, & maior probatur, quia vt dictum est in quæstione prima. Hæc est ratio, ob quam Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, non dicuntur plures Dij, sed vnus Deus, licet sint, & dicantur plures personæ, quia, scilicet, diuinitas, quæ est significatum formale huius nominis substãtiui, *Deus*, non plurificatur in personis, sicut plurificatur personalitas, quæ est significatum formale personæ.

Confirmatur, ratione Diui Augustini loco citato, quæstione 3. personæ diuinæ dicuntur vnum principium, vnus Creator, vna causa rerum, vnus Dominus propter vnitatem virtutis, & non dicuntur plures causæ, principia, creatores, aut Domini; licet sint plura supposita, ergo similiter. 75

Tertiò probatur ratione Diui Thomæ, quia, *in diuinis omnia sunt vnum, vbi non*

non obuiat relationis oppositio Sed Pater, & Filius non opponuntur relatiuè, quatenus principium sunt Spiritus sancti, ergo non distinguuntur in ratione principij, ergo sunt vnum principium, & non plura.

Contra hanc Catholicam doctrinam sunt duæ sententiæ. Prima sententia est Gregorij Ariminensis in primo, distinct. 12. quæst. 1. & aliorum, quos ipse citat, qui asserunt hanc propositionem, Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, in rigore, & secundum proprietatem sermonis, ac per consequens simpliciter esse falsam; quodammodo tamen, & in quodam sensu posse dici, quod sit vera, quia scilicet vno, & eodem modo, & prorsus æquali sunt principium illius: ita quod nec plus ab vno, quã ab altero, nec plus ab vtroque, quàm ab vno solo procedat, vt contingit in creaturis, vbi vnus effectus plus est ab vna causa, quàm ab alia, & in hoc sensu inquiunt isti definitam esse ab Ecclesia propter simplices, & idiotas Christianos, ne cùm audirent esse duo principia, statim putarent quod haberent duplicem virtutem spirandi, & ex consequenti duplicem essentiam. *Gre Ar.*

Fundamentum huius sententiæ est, quia nomen illud, *principium*, licèt de formali significet eandem numero virtutem & spirationem actiuam, Patri & Filio communem, supponit tamen pro suppositis Patris & Filij, quæ simpliciter sunt plura, atque adeò in rigore dicendum esse quod sunt plura principia, quia sunt plura supposita, non verò quod sit vnus, licèt sit eadem virtus & actio.

76 Arguitur primò pro hac sententia, quia ly *principium* in titulo aut supponit primò pro essentia, aut secundò pro virtute spiratiua, aut actione spirandi; aut verò tertiò pro vna sola persona Patris & Filij, aut tandem quartò supponit confusè pro duabus personis Patris Filij, aut denique vltimò distinctè pro vtraque persona; sed non primum, quia essentia sicut non generat, ita non spirat: nec secundum, quia *actiones sunt suppositorum*: nec tertium, quia iam esset falsum quod procederet ab vtroque: nec etiam quartum, quia in titulo nullum est signum, aut particula, à qua confundatur illa vox, *principium*: ergo dicendum est quod supponat distinctè pro vtraque persona, atque adeò quod sit duplex principium.

Ad hoc argumentum, & vltimum Durandi, quæ petunt pro quo supponat nomen, *principium*, in titulo, dicemus dubio sequenti.

Arguitur secundò, quia si sola vnitas virtutis spiratiuæ, quæ est in Patre & Filio, sufficit, vt sint vnicum solum principium Spiritus sancti, non obstante quod sint duæ personæ distinctæ, ergo duplex virtus generalis quæ est in Patre ad generandum & spirandum, sufficiet vt concedamus Patrem esse duplex principium, non obstante vnitate personæ, quod est absurdum.

Respondetur, quod sicut vnus homo non dicitur plures scientes, & artifices, sed vnicus, licèt habeat plures scientias & artes; quia non sufficit sola pluralitas formæ, nisi plurificentur supposita: ita Pater diuinus non dicitur plura principia, licèt habeat plures virtutes, & rationes formales principij, cùm sit vnicũ suppositum.

Vel secundò potest responderi, negando quod Pater habeat duas virtutes, quia eadem virtus quæ respectu Filij est generatiua, respectu Spiritus sancti est spiratiua.

Tertiò arguitur, quia si Pater & Filius assumerent eandem numero humanitatem, nihilominus essent duo homines, quia essent duo supposita, & duæ personæ distinctæ, ergo similiter licèt Pater & Filius habeant eandem virtutem spiratiuam, erunt duo principia distincta: consequentia patet ex paritate rationis, & antecedens conceditur communiter à Theologis Thomistis in tertia parte. 77

Respondetur, dato libenter quod in illo casu Pater & Filius essent duo homines, cuius oppositum videtur asserere Diu. Thom. 3. part. quæst. 3. artic. 3. ad primum, & in tertio distinct. 1. quæst. 2. artic. 4. non inde colligi, quod Pater & Filius essent duo principia spirandi, sicut in casu posito essent duo homines. Et ratio discriminis est, quia humanitas adueniret tunc extrinsecè Patri & Filio, qua ratione sicut si duo homines haberent eandem numero albedinem, aut artem, non ideò dicerentur vnum album, *D.Tho.*

 & vnus

& vnus artifex, sed duo; ita in casu argumenti Pater & Filius essent duo supposita humana, & duo homines: at verò spiratio actiua est idem realiter, & essentialiter cum personis Patris, & Filij, atque adeò idem iudicium esse debet de illa, & de essentia diuina, quæ sicut non multiplicat personas in ratione Dei, ita nec spiratio actiua in ratione principij.

78 *Durand.* Secunda sententia est Durandi in secundo, distinct. 29. quæst. 2. qui dicit etiam propositionem illam esse in rigore falsam, ex alio tamen capite censet esse quodammodo veram; asserit enim Patrem & Filium esse vnum principium Spiritus sancti, solùm propter vnitatem virtutis & actionis: esse tamen simpliciter duo principia, quod sunt duæ personæ, & duo supposita spirantia. Probatur hæc sententia: primò, quia si Pater, & Filius dicuntur vnum principium Spiritus sancti, propter vnam virtutem spiratiuam, ergo potiori ratione dicentur duo principia, quia sunt duo supposita spirantia: patet consequentia, quia actiones potiùs tribuuntur suppositis, quàm formis.

Ad quod respondetur, negando consequentiam, nam sicut non valet, propter vnam Deitatem est vnus Deus, ergo propter tria supposita diuina sunt tres Dij: ita non valet, est vnum principium propter vnitatem virtutis, ergo erunt plurima principia propter pluralitatem suppositorum. Cuius ratio est, quam supra quæstione. 1. artic. 10. examinauimus, scilicet, quod nomen numerale adiunctum substantiuo concreto, numerat non solùm supposita, sed etiam formã: itaque dicere quod sunt duo principia, est dicere, quod sunt duo supposita cum duplici virtute: sicut dicere quod sunt tres Dij, est dicere quod sint tria supposita cum triplici Deitate.

Pro cuius exacta intelligentia in memoriam reuocanda est distinctio, quæ versatur inter nomina concreta adiectiua & substantiua, quod vt adiectiua dicantur pluraliter, non est necessaria pluralitas significati formalis, sed sufficit pluralitas suppositorum, licèt forma sit vna, & eadem, vt si in duobus suppositis esset eadem numero albedo, dicerentur nihilominus plura alba, & plura dealbata; & si tres homines haberent idem pallium, dicerentur tres habentes pallium, & tres amicti; & iuxta hoc admittit Fides Catholica diuinas personas esse consubstantiales, coæternas, coæquales, &c. Ad pluralitatem verò nominis substantiui concreti, necessaria est pluralitas formæ significatæ: qua ratione concedimus in Deo tres personas, nõ verò tres Deos. Cuius discriminis ratio est, quia substantiuum concretum significat formam per modum per se stantis, seu substãtiæ, quæ cùm à se habeat vnitatem & pluralitatem, inde est quod singularitas, vel pluralitas nominis substantiui concreti sit ab ipsa forma significata substantificè; adiectiuum verò concretum significat per modum alteri adiacentis, idcirco vnitas, vel pluralitas illius sumitur à subiecti vnitate, vel multiplicitate. Ex quo loco citato colligimus cum Diu. Thoma, hoc articulo. 4. citato ad septimum, concedendum esse quod Pater & Filius sunt duo spirantes Spiritum sanctum, quia nomen spirans est adiectiuum, & significat formam adiacentem alteri; quod cũ sint duo, quibus adiacet talis forma, ita sunt duo spirantes: negandum tamen esse, quod sint duo spiratores, quia spirator est nomen substantiuum. Sed de ijs plura illo artic. 10. *D. Tho.*

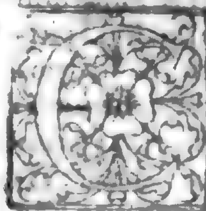
Secundò, quia vt nomine principij in titulo significatur suppositum quod agit, qua ratione dicit Aristoteles. Metaphysicæ, cap. 1. quod pater & mater sunt principium filij, aut nomine principij significatur virtus & forma, quæ est ratio agendi: qua ratione dicit Aristoteles ibidem, quod potentia est principiũ transmutandi alterum, &c. Si primum, ergo cùm Pater & Filius tunc non sint vnum suppositum, ita nec erunt vnum principium: si verò dixeris secundum, tantùm sequitur, quod in eis sit vnica virtus spirandi, non verò quod sint vnum principium, cùm sint duo supposita spirantia. 79 *Arist.*

Notandum est, quosdam temeritatis nota damnare Durandum, eò quod asseruerit in primo, distinct. 11. quæstione 3. hanc quęstionem esse de nomine, nam cùm secundum rationem compertum sit Patrem & Filium habere eandem virtutem spirandi, & eadem actione spirare Spiritum sanctum, parum videtur referre vertere in quæstionem, an Pater & Filius *Durand.*

lius dicantur vnum principium propter vnitatem virtutis & actionis: an verò dicantur duo principia, eò quod sint duæ personę & supposita; inquiunt enim isti, quod dicere hanc quæstionem esse de nomine, est dicere illam esse inutilem & ociosam, atque adeò est notare Ecclesiam de leuitate, eò quod in Concilio Lugdunensi, & Florentino tam & ex professo eam disputauit. Cæterùm, licèt Durandus id asserat, non ideò videtur cur eius sententia sit notanda de temeritate ob rationem assignatam, licèt falsissima sit; multum enim refert in rebus Theologicis hoc, vel illo modo loqui, & ijs, vel illis nominibus vti, præsertim in materia de Trinitate, in qua, vt communiter dicunt Sancti ex verbis in ordinatione prolatis incurrit hæresis: vnde non esset inutilis & otiosa quæstio, dato etiam quod de nomine esset, nec leuis Ecclesia, ostendendo modum loquendi in re tam graui.

DVBIVM VII.

Pro quo supponat immediatè ly principium *in hac propositione, Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti.*

10 
ONCLVSIO principium spiratiuum supponit pro virtute spirandi in concreto; seu pro hoc subsistente in virtute spiratiua: quod subsistens est Pater, & Filius simul, & indistinctè, & non aliquod subsistens constitutum ex essentia, & spiratione. Hæc conclusio probanda erat argumentis contra primam sententiam faciendis, quæ si rectè expendantur, hanc conclusionem reddunt probabiliorem. Pro intelligentia tamen conclusionis notandum est, primò, quod sicut in hac propositione, Pater & Filius sunt vnus Deus, ly *Deus*, supponit pro indiuiduo Deitatis, quod est hic Deus communis Patri, & Filio, & Spiritui sancto: ita cùm dicitur, Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, ly *principium* supponit immediatè pro vno quodam indiuiduo spirante communi Patri & Filio. Rursus sicut hic Deus, seu indiuiduum Deitatis, non est aliquod subsistens constitutum ex essentia & subsistentia absoluta, communi tribus personis, sed nihil aliud est, quàm ipsa Deitas in concreto, seu hoc subsistens in natura diuina, quod est simul & indistinctè omnes tres personæ. Ita similiter hoc principium spiratiuum, seu hoc indiuiduum spiratoris, non est aliquod constitutum subsistens ex essentia & spiratione actiua communi Patri & Filio, sed nihil aliud est, quàm hæc virtus spirandi in concreto, seu hoc subsistens in virtute spiratiua, quod subsistens est Pater & Filius simul & indistinctè.

11 Secundò notandum est, quod significatum formale huius nominis, principium spiratiuum est spirandi virtus; materiale verò sunt ipsæ personæ Patris & Filij: cùm ergo dicimus Patrem & Filium esse principium Spiritus sancti, si sermo sit quantum ad significatum materiale huius nominis, principium, ly principium stat confusè & indistinctè, pro vtraque scilicet persona simul; & indeterminatè pro vnaquaque illarum: si verò sit sermo formaliter, tunc ly principium non stat confusè, quia significatum formale, quod est virtus spirandi, vnica est, & determinata: & ita intelligendus est Diuus Thomas, quando dixit loco citato ly principium supponere confusè, intelligi enim debet quantum ad significatum materiale. D.Tho.

Sed dices, quomodo ly principium stare potest confusè & indistinctè, siquidem vt diximus refutando primam sententiam, prædicatur seorsum & determinatè de Filio, nam de Patre dicemus, quod est ipse integrum principium Spiritus sancti, & idem de Filio seorsum.

Respondetur, dupliciter primò notandum, quod principium bifariè potest sumi: primò, pro eo quod habet virtutem spirandi, non tamen habet conditiones requisitas, scilicet pluralitatem

tatem suppositorum. Secundo modo, pro eo quod non tantùm habet virtutem spirandi, sed etiam omnes conditiones necessarias ad spirandum, si loquamur primo modo de vnoquoque seorsum, potest dici quod Pater, verbi gratia, est principium Spiritus sancti, & similiter Filius, quia vnusquisque habet integram essentiam, & virtutem spirandi, quamuis neuter solus habeat illam conditionem, sed ambo simul, vt dicemus dubio sequēti: si verò loquamur de principio secundo modo, Pater & Filius simul indistinctè & confusè sunt principium Spiritus sancti; non verò vnusquisque seorsum, & determinatè.

Sed objicies, sequitur quod principium Spiritus sancti dicatur æquiuocè de Patre, & Filio simul, & de vnoquoque eorum seorsum: probatur sequela, quia principium aliud significat, cùm dicitur de vtraque persona simul, & aliud quando dicitur de qualibet seorsum.

82 Respondetur tamen negando sequelam, & ad probationem, quod diuersitas illa non prouenit ex parte rationis formalis, sed ex parte conditionis requisitę, quod non sufficit ad æquiuocandum illud nomen, principium, & ex hoc sequitur quomodo concedenda sit hæc propositio, Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, quod est Pater.

Secundò respondetur, quod ly principium Spiritus sancti supponit pro Patre, & Filio simul, & pro vnoquoque eorum seorsùm, ita vt nomen, principium, non solùm habeat suppositionem confusam, nec solùm determinatam, sed vtramque simul, ita vt supponat collectiuè pro quacunque persona, & determinatè pro qualibet seorsum, taliter quod verificetur de vtraque persona simul, & diuisim, quod sint principium Spiritus sancti. Cuius ratio esse potest, quia principium Spiritus sancti dicit id quod subsistit in virtute spiratiua, quam certum est apud omnes perfectè, & totaliter esse in Patre solùm, & in Filio, etiam seorsum, & etiam in vtroque simul, sicut essentiam, ob quam rationem esse vnum principium Spiritus sancti, stare poterit pro vtroque, & indifferenter pro quolibet illorum.

Sed objicies, quia videtur impossibilis talis modus suppositionis. Respondetur verum esse in rebus creatis, in quibus nequit reperiri virtus aliqua, quæ totaliter & adęquatè sit in pluribus suppositis, & in quolibet eorum per se, & seorsum in solidum, sicut reperitur in diuinis, vbi optimè fieri potest, quod aliquis terminus habeat simul vtramque suppositionem, & confusam, & determinatam; & iuxta hoc etiam intelligi potest propositio illa, quam Diu. Thomas concedit, scilicet, Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, quod est Pater, quam ita debere intelligi latè probat Zumel quæst. 36. artic. 4. quæst. 2. conclus. 3. *Zumel.*

Tres sunt sententiæ huic nostræ conclusioni oppositæ. Prima sententia est Ocham, & Gabrielis in primo, distinctione 12. quæst. 1. qui inuit supponere pro hoc spiratore, quod est quoddam quartum constitutum ex essentia, & spiratione actiua, quod est idem realiter cum Patre & Filio, & illis commune, & sic de vtroque prædicatur: quod tamen est Patri & Filio commune, nec est persona, nec suppositum, sed indiuiduum quoddam subsistens, sicut solet dici de indiuiduo Deitatis. *Ocham. Gabr.*

Probatur hæc conclusio: primò, quia principium Spiritus sancti est quid notionale commune Patri & Filio, ergo constituitur per aliquod notionale commune, qualis est spiratio actiua: ergo principium Spiritus sancti supponit immediatè pro illo constituto per relationem spirationis actiuæ, quod erit quoddam subsistens commune Patri & Filio.

Confirmatur, quia Pater & Filius non constituuntur in ratione principij Spiritus sancti per paternitatem, & filiationem, ergo per aliam rationem communem illis, & oppositam spirationi passiuæ, scilicet per spirationem actiuam: ergo licèt principium supponat pro illo constituto ex spiratione actiua, & non pro Patre & Filio, vt sic: consequentia patet, & antecedens probatur, quia per paternitatem tantùm constituitur Pater in ordine ad Filium, & cætera. 83

Secundò probatur, quia spiritus sanctus est quoddam relatiuum, ergo debet habere correlatiuum: sed Pater & Filius, vt sic non sunt correlatiuum Spiritus sancti, sed vt sunt vnum, spirator ergo non

non supponit ly principium immediatè pro Patre & Filio, sed pro vno illo spiratore. Confirmatur primò, quia spiratio passiua, & essentia debent constituere spiratorem; patet consequentia, quia ratio postulat, vt sicut vnum relatiuum constituitur ex essentia & relatione, ita etiam alterum ex essentia & relatione opposita. Confirmatur secùdò, quia spirator includit essentiam & relationem spirationis actiuæ, ergo est constitutus nostro modo intelligendi ex vtroque: probatur antecedens, quia essentia est principium formale radicale spirationis, vt connotat spirationem actiuam, sicut essentia est principium generans, vt connotat paternitatem: ergo sicut Pater includit vtrumque, & constituitur ex vtroque; ita similiter spirator.

Tertiò, Pater non est minùs perfectus & subsistens, nec minùs includit essentiam diuinam spiratio actiua, quàm paternitas, filiatio, & spiratio passiua: ergo sicut ex istis, & essentia constituitur vnum subsistens, ita ex essentia & spiratione actiua. Confirmatur primò, quia sicut Pater, verbi gratia, non est nisi paternitas subsistens, ita spirator non est nisi spiratio subsistens; sed ipsa spiratio est communis Patri & Filio, ergo ipsum subsistens, quod est spirator, dicitur cōmunis Patri & Filio. Confirmatur secundò, quia si spiratio actiua ex personis iam constitutis constitueret principium Spiritus sancti, & non ex essentia, illud constitutum erit quasi accidentale, & nō per se: patet consequentia, quia aduenit iam spiratio nostro modo intelligendi entibus in vltimo complemento intrinseco constitutis, scilicet in esse personali.

84 Confirmatur tertiò, quia hoc constitutum ex essentia & spiratione actiua, nostro modo intelligendi, non esset vnum per accidens, ergo esset vnum per se, ergo esset vnum subsistens, licèt non esset suppositum & persona: patet consequentia, quia non est medium, & antecedens probatur; tùm, quia in diuinis omnia sunt vnum, vbi non est oppositio relatiua; & essentia, & spiratio actiua, non opponuntur relatiuè, ergo sunt vnum simplicissimum, ergo non vnum per accidens: tùm etiam, quia aliàs in opposita sententia Pater & Filius non essent vnum principium simplicissimum Spiritus sancti, sed vnum per accidens, cùm sint vnum constitutum ex personis, & spiratione actiua.

Hæc tamen sententia displicet communiter Thomistis, & refutant illam his rationibus. Prima; quia si semel admittamus in diuinis illud quartum constitutum, videmur admittere quaternitatem in diuinis. Secundò, quia sequeretur Spiritum sanctum non procedere immediatè ab aliqua persona, sed ab illo quarto constituto communi, quod ipse Gabriel fatetur non esse personam. Tertiò, quia sequeretur Spiritum sanctum non immediatè procedere à Patre & Filio, sed ab illo constituto, quod videtur periculosum, quia in Scriptura, Concilijs, & Symbolis Fidei semper dicitur quod Spiritus sanctus procedat à Patre & Filio, & nusquam dicitur quod procedat ab illo quarto constituto. Quartò, quia illud constitutum cùm sit commune Patri & Filio, nequit esse indiuiduum, quandoquidem non sit indiuisum in se, & diuisum à quolibet alio. Quintò, quia spiratio actiua aduenit nostro modo intelligendi, Patri & Filio iam constitutis ex essentia & relationibus: ergo neque cum Patre & Filio, neque cum essentia potest constituere vnum per se. Sextò, quia spiratio actiua non præsupponitur productioni Spiritus sancti, sed potiùs quasi resultat ex illa, nostro modo intelligendi, ergo nequit esse constitutiua principij productiui Spiritus sancti. Vltimò, quia quoties tres gradus subordinantur, primus, & vltimus non constituunt vnum per se, sine intermedio: viuens enim, & rationale nequeunt vnum aliquod constituere sine sensitiuo, qui est gradus medius: sed ita se habent essentia, paternitas, & spiratio actiua, quod essentia præintelligitur paternitati, & paternitas spirationi actiuæ: ergo ex essentia & spiratione actiua solis nequit constitui vnum per se.

His argumentis putant aliqui sufficienter impugnari Gabrielis sententiam, 85
sed profectò mihi videtur satis probabilis, iuxta ea quæ supra diximus quæstione prima de indiuiduo Deitatis, eamque defendit Molina hac prima parte, Molina
quæstione. 36. articulo. 4. disputat. 2.

Neque argumenta adducta probant efficaciter illam esse improbabilem, nam ad primum potest dici tantùm ponere quaternitatem rationum formalium virtualiter tantùm distinctarum, non verò quaternitatem rerum: quod etiam ipsi auctores oppositæ sententiæ ponentes quatuor relationes reales tenentur concedere. Et ad secundum potest negari sequela, procedit enim immediatè, vt à principio quod, à Patre & Filio, & ab illo constituto, quæ in ratione personæ non sunt plura, sed vnum, quia cùm tale constitutum non sit persona, aut suppositum distinctum à personis Patris & Filij est intrinsecè inclusum in illis, imò idem realiter & formaliter cum Patre & Filio, sicut hic Deus cum tribus personis: vnde sicut creaturæ procedentes immediatè ab hoc Deo, procedunt etiam immediatè à tribus personis, quia hic Deus non est suppositum distinctum ab illis; ita Spiritus sanctus procedens immediatè ab hoc spiratore, procedit etiam immediatè à Patre & Filio.

86 Ad tertium, dicendum est eodem modo, quod sicut quando Scriptura dicit Spiritum sanctum procedere à Patre, non negat, quod etiam procedat à Filio: ita quando Scriptura, & Concilia dicunt procedere à Patre & Filio, non negant procedere ab illo constituto.

Ad quartum, etiam responsum est à nobis quæstione prima, quod communitas per identitatem realem & formalem non est contra rationem indiuidui, aliàs essentia diuina non esset hæc, & indiuidua, cùm sit hoc modo communis tribus personis.

Ad quintum, dicendum est, quod spiratio actiua facit vnum per se cum essentia, & non cum personis Patris & Filij: nec obstat quod in essentia præintelligatur iam paternitas & filiatio, nam sicut, quod paternitas & filiatio præintelligantur aduenire essentiæ, non tollit, quin spiratio passiua, quæ nostro modo intelligendi posteriùs aduenit, constituat cum essentia Spiritum sanctum qui est vnum per se; sic illud idem non impediet, quominùs ex spiratione actiua, & essentia, constituatur vnum per se, hoc enim erit commune omnibus diuinis relationibus, vt vna cum essentia constituant vnum per se: cuius ratio est, quia essentia est immediatè vnum cum quacunque relatione, etiam cum illa, quæ à nobis intelligitur posteriùs aduenire essentiæ.

Ad sextum, dici potest, sicut solet dici de paternitate, & nos dicemus infra, quæstione. 7. videlicet, quod spiratio actiua, vt est proprietas constitutiua illius indiuidui, præintelligitur ad spirationem; quatenus verò refertur ad Spiritum sanctum, sequitur illam.

Ad vltimum, respondet Ochamus, maiorem esse veram, quando illi gradus talem seruant ordinem, vt tertius per secundum actuet, & informet primum, ita vt tertius sit actus immediatus secundi, & mediatus primi, & ita negat minorem, in diuinis enim nihil respectu alterius habet rationem actus, & potentiæ, etiam methaphysicæ; sed essentia immediatè est idem cum quacunque relatione.

Nihilominus ad argumentum respondetur, & ad primum, notando principium Spiritus sancti duo includere, primum, est principium *quo* formale, seu virtutem producendi, alterum est conditionem necessariò requisitam: primum est essentia ipsa non vtcunque, sed vt est in supposito aliquo antecedente origine ipsum Spiritum sanctum, vel supposita paternitate, & filiatione; aliàs enim in Spiritu sancto, etiam eadem essentia esset principium spirationis, secundum, est ipsa relatio, seu spiratio actiua, tali modo terminans essentiam; quo posito respondetur concedendo antecedens, & primam consequentiam, si intelligatur ita quod constituatur per spirationem actiuam, vt per conditionem sine qua non: & ad vltimam consequentiam, dico tale principium supponere pro subsistente, in hac virtute spiratiua, quod non est constitutum aliquod ex illa, & essentia, sed est ipse Pater & Filius. 87

Ad confirmationem respondetur, distinguendo antecedens, non constituuntur paternitate & filiatione, tanquam per principium formale *quo*, concedo, tanquam per conditionem necessariò præsuppositam, & sufficientem ad spirandum, nego: relationes enim illæ conueniunt in modo constituendi personas, sufficienti ad spirandum,

dum, sicut tres relationes sufficienter suppositant ad creandum; licèt enim Pater per paternitatem constituatur relatiuè tantùm in ordine ad Filium, tamen quia paternitas est proprietas personalis, qua etiam constituitur in esse personæ completæ, ideò ex vi illius constitutionis in esse personæ & suppositi per talem paternitatem, sufficienter est constitutus ad quamcumque productionem proportionatam suæ naturæ & virtuti.

88 Ad secundum respondetur, concedendo quod Pater & Filius sunt correlatiuum Spiritus sancti, quatenus sunt vnus spirator, & similiter, quod ly *principium* supponit pro vno illo spiratore; verùm iste spirator nihil aliud est, quàm ipse Pater & Filius, vt subsistunt in hac vna numero virtute spiratiua; ad vnitatem enim substantiui concreti, sufficit vnitas formæ.

Ad primam, & secundam confirmationem respondetur, notando hanc esse differentiam inter filiationem, & spirationem ex vna parte, & spirationem actiuam ex alia, quod paterternitas, verbi gratia, quia constituit personam, intelligitur quasi immediatè adhærens essentiæ, & veluti terminans, & modificans illam: spiratio verò actiua, quia non constituit personam, sed tantùm refert illam, ideò tantùm potest intelligi vt immediatè existens in persona, & mediatè afficiens essentiam. Respondetur ergo, concedendo antecedens, & negando consequentiam, spiratio enim passiua aduenit immediatè essentiæ; actiua verò nostro modo intelligendi, non afficit essentiam immediatè, sed personam quam refert, & ex hoc patet ad secundam confirmationem.

Ad tertiam, multi voluerunt, spirationem actiuam non habere propriam subsistentiam relatiuam communem Patri & Filio, cùm supponant personam constitutam, nec in proprio conceptu intelligi vt subsistentem, aut vt constituentem aliquid subsistens, sed esse merè existentem in personis plenè constitutis, sed quidquid sit de hoc. Respondetur argumento, spirationem actiuam non posse constituere cum essentia indiuiduum aliquod, non ob defectum perfectionis, sed quia quantum ad hoc præuenta est paternitate, & filiatione, vt dicebamus argumento quinto; illud enim indiuiduum deberet esse persona, & suppositum, quod repugnat.

Ad primam confirmationem respondetur, quod spirator supponit pro spiratore in concreto, quæ est spiratio subsistens paternitate & filiatione, seu quod idem est Pater & Filius, vt subsistunt in hoc spiratore. 89

Ad secundam confirmationem respondetur, quod spiratio actiua non est constitutiua principij, nisi saltem vt conditio, sed tantùm est relatiua illius ad Spiritum sanctum; principium enim Spiritus sancti, quod est Pater & Filius, constitutum est sufficienter paternitate, & filiatione, à quibus constituitur quilibet in esse talis personæ, vt dictum est ad primum argumentum.

Ad tertiam confirmationem respondetur, nos non posse intelligi illud constitutum ex essentia, & spiratione actiua, quod constitutum deberet esse persona, nec sequitur quod principium Spiritus sancti per accidens sit, quia vt dictum est, non constituuntur Pater & Filius in esse principij per spirationem actiuam, tanquam per rationem formalem. Ex dictis constat quid dicendum sit argumento primo Ocham, & secundo Scoti, adductis dubio præcedenti, supponit enim ly *principium* determinare pro virtute spirandi in concreto, & confusè pro duabus personis, nec est necessaria particula confundens, vt optimè docet Caietanus, quia terminus communis, quale est principium, ex se habet supponere confusè.

Secunda sententia est Altisiodorensis in Summa, libro. 1. capite. 10. asserentis, ly *principium* supponere, non pro Patre & Filio seorsum, sed collectiuè pro vtroque simul, ad eum modum, quo duæ causæ partiales efficiunt vnam totalem, sicut plures trahentes nauim, quorum vnusquisque est partialis causa, omnes tamen simul sunt vna causa integra. *Altisio.*

Hæc tamen sententia falsissima est, & omnino reijcienda, falsum enim est, quod Pater & Filius concurrant partialiter ad productionem Spiritus sancti, sicut in humanis concurrunt pater & mater ad generationem filij, aut plures portantes pondus, quorum neuter solus poterat portare: & ratio est, quia tota essentia, & tota virtus spiratiua, (cùm entitas simplicissima sit) est in Patre, & tota similiter & perfecta, est in Filio, & ita quilibet seorsim dicitur plenum, & perfectum principium Spiritus sancti.

90 Tertia sententia est quorundam Thomistarum asserentium, quod ly *principium* supponit confusè, & immobiliter pro duabus personis, Patris scilicet, & Filij simul & indistinctis, estque iste modus dicendi Diui Thomæ, quæstione. 56. articulo. 4. in solutionibus argumentorum. Quod si ab eis roges, quod signum, vel particula confundit hoc nomen, *principium*? Respondet Capreolus in primo, distinctione. 12. quæstione. 1. circa primam conclusionem, quod ly *Et*, cùm dicitur, Pater & Filius sunt vnum principium, confundit illud nomen, *principium*, sicut cùm dicitur, Parisijs & Romæ venditur piper, ly *Et*, confundit prædicatum, & stat immobiliter, cùm habeat copulatum subiectum.

D. Tho.

Capreol.

Sed contrà, quia vt aliquod nomen supponat confusè, necessarium est, vt habeat plura singularia, in quæ possit disiunctim resolui; sed hoc nomen, *principium*, vt à nobis sumitur, in illa propositione, non habet aliqua singularia, in quæ possit resolui, ergo non stat confusè.

Secundò, quia si nomen, *principium*, ponatur à parte subiecti, dicendo, verbi gratia, vnum principium Spiritus sancti sunt Pater, & Filius, ly *principium* non stat confusè, sed determinatè, quia particula, *est*, nequit confundere terminum ante se positum, ergo.

(∴)

DVBIVM VIII.

Vtrùm principium Spiritus sancti requirat per se, & necessariò pluralitatem suppositorum?



PRO decisione notandum est, quod quoties in aliquo supposito sunt duo principia actiua, quæ inter se habeant ordinem in agendo, tunc tale suppositum nequit esse in actu proximo ad agendum, per secundum principium, quousque præintelligatur agere per primum, quia hoc est veluti dispositio, conditio, vel causa secundi, vt constat euidenter in animali, quod nondum est constitutum in actu proximo, ad actiones sensuum internorum, quousque per sensus externos apprehendat obiectum; & in homine, qui non potest elicere dilectionem, & producere amorem, nisi priùs produxerit verbum per cognitionem: cùm ergo Pater diuinus habeat duo principia actiua fœcunda, intellectum scilicet, & voluntatem, quæ habent naturalem ordinē in agendo, iuxta illud, nihil volitum quin præcognitum, nullo modo potest spirare per voluntatem, quin præintelligatur genuisse per intellectū, atque adeò non erit voluntas fœcunda illius, quasi in potentia proxima ad spirandum, donec memoria fœcunda priùs sit in actu generandi; nam sicut voluntas præsupponit intellectum, ita voluntas fœcunda intellectum fœcundum. 91

92 Ex quo duo colliguntur: primū, quod cùm ad spirandum in diuinis, præsupponantur duæ personæ eiusdem omnino naturæ, & potentiæ, scilicet, Pater generans, & Filius genitus, spirare per se, & necessariò conueniet Filio, scilicet, & Patri; siquidem Pater dedit omnia Filio, & communicauit illi omnia sua absoluta, & virtutem spirandi, quæ est essentia & voluntas.

Secun-

Secundum est, quod ratio præcisa, quare actus spirandi in diuinis est à duobus suppositis de facto, & quare Spiritus sanctus, qui est tertia persona, procedat necessariò à Patre & Filio, non est quia voluntas vt sic ex propria ratione postulet necessariò pluralitatem suppositorum ad producendum amorem; nam optimè saluatur processio per voluntatem creatam, ab vnico supposito: sed ratio est ordo fœcunditatis, intellectus, & voluntatis diuinæ, vbi hoc reperitur, quod verbum productum per intellectum est eiusdem naturæ, & virtutis cum producente, & est etiam diligens, & amans voluntate fœcunda: vnde licèt Verbum diuinum præsupponatur origine ad productionem Spiritus sancti, non ex eo producit Spiritum sanctum simul cum Patre, quia Verbum est & productum per intellectionem; verbum enim creatum non est suppositum efficiens amorem & impulsum, sed ideò est, quia habet eandem essentiam, & virtutem spirandi cum Patre, ab illo sibi communicatam antecedenter ad spirationem.

Prima conclusio. Processio amoris in
93 Deo, quantum est ex ratione processionis amoris in communi, non exposcit per se pluralitatem suppositorum in spirante, neque quod sit à duobus concurrentibus per modum efficientis: hæc debet esse certa in omni opinione; probatur primò, quia processio amoris vt sic ex propria ratione solùm requirit, quod sit à voluntate, vt à principio *quo*, & à supposito in quo est talis voluntas, vt à principio *quod*, & ab intellectu, vt à dirigente, & à re cognita, quasi à finalizante: sed huiusmodi processio, aut voluntas non exposcit, vt sit in multis suppositis, ergò processio illa diuinæ voluntatis, vt est processio amoris præcisè, solùm postulat suppositum habens illam voluntatem, &c. Ergò si postulat pluralitatem suppositorum, illa erit in quantum est talis processio Spiritus sancti, & quantum ad ea, quæ ex proprijs, & de facto illi conueniunt.

Secundò, quia amor vt sic non requirit, quod sit à duobus, imò nec quod sit inter duos; potest enim quis amare se ipsum, & amando se producere amorem, ergo.

Tertiò probatur, quia in nobis est processio amoris, & amicitiæ, & charitatis: igitur de ratione processionis amoris non est quod sit à duobus suppositis; patet consequentia, quando quis ex charitate diligit inimicum, & se ipsum.

Sed dices, amor in nobis per se procedit à verbo, à notitia, & ab amante, ergò per se procedit à pluribus.

Respondetur, quòd amor non procedit per se à verbo, & à notitia, vt à supposito, nisi solùm ab amante; nec adhuc procedit ab illis effectiuè, sed vt à proponentibus obiectum amanti: si autem contingat ipsum verbum esse etiam amans, vt in diuinis, hoc non est ex ratione amoris in communi.

Secunda conclusio. Si per impossibile 94
Filius non concurreret ad productionem Spiritus sancti, solus Pater sufficeret ad producendum illum, tunc non esset distinctus à Filio, nec haberet proprietatem personalem, quam nunc habet, sed aliam alterius rationis, licèt haberet eandem essentiam diuinam. Prima pars huius conclusionis satis efficaciter probatur argumentis Scoti.

Et confirmari potest, quia etiam Diuus Thomas, & omnes ferè cum illo concedunt, quod licèt Spiritus sanctus non procederet à Filio, posset nihilominus intelligi ratio spirationis diuinæ, & processio amoris: vnde si intelligeremus per impossibile Patrem amantem se ipsum, tamen voluntate illa fœcunda infinita, intelligeremus sufficiens principium spirandi.

Secunda pars probata est à nobis supra.

Tertia pars probatur, quia proprietas personalis, quam nunc habet, est relatio processionis passiuæ à duobus suppositis, vt habent rationem vnius principij, ergo in casu conclusionis non haberet eandem proprietatem personalem, quam nunc habet, sed aliam, quia respiceret solùm suppositum à quo procederet.

Quarta pars probatur, quià illo impossibili admisso, procederet Spiritus sanctus per processionem ad intra.

Tertia conclusio. Ad productionem 95
Spiritus sancti realiter, & personaliter distincti à Patre & Filio, sicut modò est per se necessarium, requiritur in principio productiuo pluralitas suppositorum

Patris, scilicet, & Filij, ita intellige Diuum Thomam. Hanc conclusioné probant argumenta secundæ sententiæ statim adducenda.

Et confirmatur, quia vt supra dictum est, personæ diuinæ per se, & ex propria ratione postulant originem vnius ab alia, vt distingui possint: ergo vt Spiritus sanctus procedat distinctus à duobus, necessarium est ex parte ipsius, vt procedat à duobus.

Quarta conclusio. Hæc pluralitas suppositorum non requiritur in principio Spiritus sancti, tanquam ratio formalis agendi, sed solùm tanquam conditio sine qua non produceretur: probatur, quia Pater per se sumptus est verum & perfectum principium Spiritus sancti, & habet veram potentiam spiratiuam, & similiter Filius, quia vnusquisque habet essentiam perfectam; sed hoc falsum esset, si pluralitas suppositorum esset ratio formalis spirandi, ergo.

Confirmatur, quia Pater per se sumptus, aut prius ratione, quàm generet Filium, est perfectè Deus, ergo habet in se principium spirandi, non enim illud accipit à Filio: solùm ergo deest illi conditio, scilicet, quod vniatur cum Filio ad spirationem.

96 *Scotus.* Contrariam sententiam tenet Scotus distinctione. 11. quæstione. 1. vbi asserit Spiritum sanctum ex propria ratione non postulare, quod sit à duobus suppositis, sed id esse per accidens, aut concomitanter, æquè enim bene à solo vno supposito posset produci. Huic sententiæ fauent *Duran* Durandus quæstione. 3. nume 10. 9. & 10. Bonauentura, Ricardus, & Gabriel, eamque sequuntur omnes Scotistæ.

Arguitur primò, quia in Patre solo, verbi gratia, est tota, & integra virtus ad spirandum, ergo licèt Filius non concurreret simul, solus Pater eum produceret.

Confirmatur, quia ad producendum aliquid, sufficit suppositum plenè constitutum cum virtute producendi, sed solus Pater, verbi gratia, est huiusmodi, ergo.

Dices, in Patre solo non esse virtutem spirandi, quia essentia, & voluntas per se sumpta, neque vt coniuncta paternitati, aut filiationi diuisim, est potentia spirandi, sed vt coniuncta vtrique simul: itaque pluralitas est conditio requisita.

Contrà, quia sequitur, quod Pater non habeat virtutem spirandi, cùm non habeat voluntatem coniunctam vtrique relationi, sed consequens est falsum, aliàs enim iam Pater per se sumptus non erit principium Spiritus sancti: probatur sequela, quia Filius licèt habeat essentiam & intellectum, tamen non habet potentiam relatiuam, quia non habet intellectum coniunctum paternitati, quæ est conditio: ergo in Patre non erit potentia spiratiua, licèt sit in eo essentia & voluntas, quia deest illi aliquid necessarium per modum conditionis, scilicet, pluralitas suppositorum.

Ad argumentum, quatenus est contra tertiam conclusionem, respondetur, concedêdo, quod in quolibet supposito seorsum sit tota virtus spiratiua, atque adeò in Patre per se sumpto; sed quia deest illi conditio necessaria, ideò non spirat de facto, nec ipse solus potest spirare in exercitio, non quidem ob defectum potentiæ, sed conditionis requisitæ, sicut sæpe euenit in causis naturalibus: vnde possemus dicere, quod Pater solus potest spirare, quatenus habet virtutem spiratiuã, & similiter, quod non potest spirare in exercitio, quatenus deest illi conditio requisita.

Sed objicies, in Filio & Spiritu sancto non est potentia generandi, quia deest illis conditio requisita, licèt sit intellectus, quæ est virtus generandi: ergo similiter in Patre non erit potentia spiratiua, quia deest illi conditio requisita, scilicet pluralitas suppositorum. Respondeo, negando consequentiam, & ratio est, quia illa conditio in Filio & Spiritu sancto est necessariò requisita ad potentiam illam in ratione potentiæ, ita vt sine illa nullo modo habeat intellectus rationem potentiæ generatiuæ, siue sit requisita vt conditio præcisè, siue vt quid pertinens ad rationem formalem potentiæ, vt quæstione. 3. dubio. 9. dictum est. At verò pluralitas suppositorum nõ est conditio necessaria ad potentiam spiratiuam, sed ad exercitium illius, pro quo. 97

Notandum est, quod duplex est conditio, vna requisita tantum ad exercitiũ operationis, vt approximatio caloris, altera etiam requisita ad esse ipsius potentiæ,

rentiæ, vt quod calor sit in certo & determinato supposito & competenti, cui tantùm deest prima conditio, optimè potest dici quod habeat principium simpliciter ad aliquem actum, sicut ignis non approximatus ad calefaciendum, non verò illi cui deest secunda conditio; ob id enim in viro non est absolutè potentia productiua lactis, quia licèt in eo sit virtus, quæ producere solet lac, scilicet, quod talis calor sit in subiecto competenti, ita similiter in Filio & Spiritu sancto non est concedenda potentia generatiua absolutè, quia deest ibi secunda cõditio, in Patre verò seorsum est potentia spiratiua, & similiter in Filio: & vnusquisque absolutè potest spirare, quia non deest illis secunda conditio, sed solùm prima, scilicet quod vniatur per modum vnius, idque non vt possint spirare, sed vt exerceant ipsam potentiam spiratiuam.

98 Sed iterum objicies, ergo Pater non spirat in exercitio, patet sequela, quia nõ est in illo conditio requisita ad exercitium spirandi, scilicet pluralitas suppositorum. Respondeo, negando sequelam, licèt enim Pater sine Filio non possit spirare in exercitio simul, tamen cum illo verè spirat: quando autem dicitur pluralitatem suppositorum esse conditionem requisitam ad spirandum in exercitio, non est sensus quod quicunque spirat, necessariò sit plura supposita, sed aut quod sint duo simul, aut vnum coniunctum alteri.

Secundò arguitur, quia si solus Pater non posset producere Spiritum sanctũ, sequitur quod ipse non sit perfectũ principium illius: patet sequela, quia iam aliquid ei deesset de ratione principij.

Respondetur primò, quod probat secundam conclusionem, vel secundò respondetur, quatenus est contra tertiã partem, non posse producere Spiritum sanctum distinctum à Filio, nõ ob defectum virtutis, sed conditionis.

Tertiò arguitur, quia Pater, verbi gratia, habet virtutem spiratiuam vndequaque infinitam: ergo etiamsi non esset Filius, vel saltem non concurreret, se solo produceret Spiritum sanctum, sicut quia habet virtutem generatiuam infinitam, se solo generat filium.

Respondetur, quod sicut multa sunt quæ non possunt fieri à Deo, non ob impotentiam, sed quia repugnat ex parte facti, vt duo cõtradictoria simul vera, &c, ita non dissimiliter, quia repugnat quod Spiritus sanctus procedat à Patre solo, tertia persona realiter distincta à duabus, nequit à Patre diuino fieri.

Quartò arguitur, quia sequeretur quod Pater in productione Spiritus sancti adiuuaretur à Filio, & ab eo acciperet aliquam virtutem ad spirandum, quod est falsum: patet sequela, se solo non potest, cum Filio potest, ergo eius virtus accipit incrementum à Filio.

Respondetur, negando sequelam, quia neuter adiuuatur ab alio, in quolibet enim est per se integra eadem, & infinita virtus, sed tantùm sequitur quod ponatur conditio necessaria.

Quintò arguitur, quia creaturæ sunt de facto productę a tribus diuinis personis, vt ab omnibus conceditur in materia de creatione, sed tamen id est per accidens illis, ergo licèt Spiritus sanctus sit productus à duabus, erit etiam per accidens Spiritui sancto; consequentia patet ex paritate rationis, & minor probatur, quia creaturæ æquè bene poterant produci ab vna persona diuina, atque pluribus.

Respondetur, esse disparem rationẽ, quia Spiritus sanctus, qui modò est tertia persona, procedit vt amor mutuus, & nexus duorum, ideò per se requirit pluralitatem in principio.

Alia verò sententia quæ asserit ad productionem Spiritus sancti requiri per se & necessariò pluralitatem suppositorum vt conditionem sine qua non produceretur, eò quod procedit vt nexus & amor amicitiæ vnitiuus & mutuus duorum, quod sine pluralitate suppositorum nequit intelligi, ita quod essentia & voluntas diuina non habent rationem virtutis spiratiuæ, prout sunt in Patre per se, neque prout in Filio per se, sed prout sunt in vtroque simul, ita Diu. Thomas in primo, distinctione. 11. quæstione. 1. artic. 2. & 4. ad secundum. Et idem videtur insinuare quæst. 30. 1. part. artic. 4. citato, ad primum, & septimum. Et ita Henricus in sua Summa, artic. 54. quæstione. 6. ad octauum. Alexander Alensis, 1. part. quæst. 43. membro. 5. Marsilius primo sententiarum, quæst. 15. artic. 3. Ricardus distinctione. 11. quæst. 1. & Gre-

D.Th[omas]
Alen[sis]
Mar[silius]
Rica[rdus]

Gregor Argent. & Gregorius ibidem, quæstione. 1. Argentina, quæst. 2. Capreolus distinctione. 12. quæst. 1. Durandus in primo, distinct. 29. quæst. 3. ad primum. Caietanus & Torres quæstione. 36. primæ partis, artic. 4. licèt Caietanus ibidem probabilem iudicet opinionem Scoti.
Capreol.
Durand.
Caiet.
Torres.

99 Probatur hæc sententia, primò ex illo Pauli. 2. ad Corinthios. 13. *Gratia Domini nostri Iesu Christi, & charitas Dei, & communicatio Spiritus sancti, &c.* Vbi Spiritum sanctum vocat communicationem Patris & Filij; sed communicatio requirit pluralitatem suppositorũ, ergo.
2. ad Corint. 13.

Secundò, quia secundum communem sensum Sanctorum, & Doctorum, Spiritus sanctus est nexus Patris & Filij, amor mutuus, vnio & charitas amborũ, sed nexus mutuus, vnio & charitas requirunt per se & necessariò pluralitatem suppositorum, ergo.

Tertiò, quia ex communi Patrũ sententia, Pater & Filius mutuò se diligentes spirant Spiritum sanctum, sed mutuus amor per se requirit pluralitatem suppositorum, ergo etiam Spiritus sancti productio requirit illam suppositorum pluralitatem.

Quartò, quia de ratione Spiritus sancti vt sic est, quod sit persona realiter distincta à Patre & Filio, ergo de ratione illius est quod procedat à Patre & Filio: ergo de ratione illius est quod procedat à pluribus suppositis: antecedens patet, quia constituitur per relationem oppositam illis; & prima consequentia probatur, quia in diuinis solùm ea distinguntur, inter quę est ordo originis vnius ab alio: secunda verò consequentia constat.

Hæc sententia cum suis argumentis nihil aliud probat, quàm tertiam conclusionem, nec aliquid conuincunt contra secundam, quia loquuntur de Spiritu sancto, qui modò est distinctus à Patre & Filio.

Tertia sententia media est aliorũ assentium, quod licèt ad productionẽ Spiritus sancti, talis qualis est, nunc per se requiratur pluralitas suppositorum; tamen ad producendum absolutè Spiritum sanctum solus Pater sufficeret, vel solus Filius: verùm tunc non esset Spiritus sanctus distinctus à duabus personis, ita moderni Thomistæ, Banez. 1. p. quæst. 36. artic. 4. circa solutionem ad primum Diu. Thomæ, Zumel eodem artic. 3. quæst. 4. Molina disputat. 5. & ita communiter explicatur sententia Diui Thomæ, hæc est conformis nostræ doctrinæ, vt constat ex dictis.
Bañez.
Zumel.
Molina.

DVBIVM IX.

Utrùm Pater & Filius diligant se Spiritu sancto



PRO decisione huius controuersiæ notandum est, idem esse iudiciũ in hac parte de hac propositione, Pater dicit se Verbo, & de ista, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, quidquid dicat Molina, quare eadem dicenda erunt de vtraque: *dicere* autem in diuinis tripliciter accipi potest, primò essentialiter pro actu intelligendi, seu imperio, vt accipitur à Diuo Anselmo in Monologio, capite. 63. Et hac ratione nulla persona dicit alia, sicut nec intelligit alia, sed omnes tres personæ sunt vnum dicens substantiuè, sicut vnus Deus. Secundo modo, sumitur merè notionaliter pro actu, scilicet generandi præcisè, quo pacto solus Pater dicit, & ita intelligendi sunt Sancti, quoties dicunt solum Patrem dicere, id est generare. Tertio modo, potest accipi dicere, nec purè essentialiter, nec purè notionaliter, sed mixtè, ita vt dicere sit idem quod dicendo notionaliter, seu generando exprimere & significare. Primo modo, falsa est ista, Pater dicit Verbo, sicut nec intelligit Verbo: secundo modo, etiam est falsa ista, Pater dicit Verbo: sicut etiam est falsa ista, Pater generat Verbo, sed Verbum: tertio modo, est optima, & vera locutio ista, Pater dicit se, personas diuinas, & omnia Verbo, quia sensus est, Pater producendo Verbum, exprimit se, personas diuinas, & omnes creaturas, ex quarum cognitione procedit tale Verbum, vel aliter Pater intelligendo 100
Anselm.

ligendo se, & omnia producit per Verbum.

Secundò notandum est, quod similiter diligere potest sumi dupliciter: primò essentialiter pro actu amandi: secundò purè notionaliter pro spirare & producere præcisè: tertiò modo mixtè, includendo aliquid vtriusque, pro eo scilicet quod est diligendo producere Spiritum sanctum, seu producendo diligere. Primo modo, falsa est propositio, sed omnes tres personæ sunt vnum diligens, nec vna diligit alia, vt dicemus in prima conclusione. Secundo modo, solus Pater & Filius diligunt, seu producunt Spiritum sanctum, & in hoc sensu non videtur vera propositio, quia Pater & Filius non spirant Spiritu sancto. Tertio tandem modo verificari potest propositio, vt constabit ex infra dicendis.

Prima conclusio. Si diligere sumatur essentialiter, falsa est hæc propositio, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, hæc est omnium Theologorum, excepto Durando, qui asserit hanc propositionem esse veram secundum quandam appropriationem: probatur conclusio, quia diligere essentialiter est ipsum esse, & ipsa essentia Dei; sed falsum est, quod Pater & Filius sint Spiritu sancto, ergo etiam erit falsum quod diligant se Spiritu sancto secundo, quia Pater & Filius antecedenter origine ad spirationem diligunt se amore essentiali, ergo non se diligunt Spiritu sancto hac dilectione. Tertiò, quia hæc est falsa, Pater sapit, & intelligit Verbo, vt dictum est quæst. 3. ergo etiam ista, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto. Ex quo colligitur falsam esse sententiam Durandi, qui asserebat prædictam locutionem esse veram, licèt impropriam, quia vt optimè objicit Scotus loco citato, si conceditur ista, Pater & Filius diligunt se essentialiter Spiritu sancto, quia facit hunc sensum, diligunt se amore, qui Spiritui sancto apropriatur: eadem ratione esset concedenda ista, Pater est bonus Spiritu sancto, id est bonitate quæ apropriatur illi: sed ista non est concedenda, ergo neque illa.

Secunda conclusio. Si ly diligere sumatur notionaliter, purè & præcisè, falsa videtur propositio; hanc probant efficaciter argumenta Durandi infra adducenda, licèt, vt dicemus in ipsorum solutionibus, possit etiam defendi oppositum.

Tertia conclusio. Si ly diligere sumatur pro dilectione mixta, verè, & propriè dicitur, quod Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto; hoc est, spirando Spiritum sanctum diligunt se, ita loquitur Diuus Augustinus libro. 6. de Trinitate, capite. 5. vbi ait quod Spiritus sanctus est id quo genitus à gignente diligitur, & genitorem suum diligit. Et lib. 15. cap. 17. post longam disputationem colligit, quod Spiritus sanctus est nexus quidam quo se diligunt Pater & Filius in vinculo pacis æternæ. Hieronymus super Psalmum. 13. & 17. vbi ait: Spiritus sanctus nec Pater est, neque Filius, sed dilectio quam habet Pater in Filio, & Filius in Patre. Bernardus sermone. 1. Pentecostes, Spiritum sanctum appellat firmissimum, & indissolubile vinculum Trinitatis. Et sermone. 8. in Cantica vocat osculum Patris & Filij, indiuiduumque illorum amorem. Hugo de sancto Victore, epistola ad Bernardum, de processione Spiritus sancti, ait: Si rectè diceris amare amore qui à te procedit, cur non dicentur Pater & Filius amare amore qui ab eis procedit, & statim si Spiritus sanctus esset amor cordis sui, sicut est amor Patris & Filij; quis posset negare Spiritui sancto, sicut tu amore te diligere. Concedenda ergo est absolutè hæc propositio, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto.

101 *Augus.* *Hiero.* *Bern.* *Hugo S. Vict.*

Opposita sententia est Durandi in primo, distinct. 32. quæst. 1. vbi asserit hanc propositionem esse falsam simpliciter, si intelligatur de dilectione notionali; esse tamen veram, licèt impropriè de amore essentiali, qui apropriatur Spiritui sancto: pro qua arguitur primò, quia Diu. Augustinus retractauit has propositiones, Pater est sapiens, Sapientia genita, Pater intelligit se Filio, ne cogeretur dicere, seu concedere, Patrem accipere esse, vel aliquam perfectionem à Filio, ergo propter eandem rationem deberet negare istam, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto. *Dura.*

Secundò arguitur, diligere notionaliter est spirare, seu diligendo producere; sed falsum est dicere, quod Pater & Filius

Filius spirent, & producant se ipsos Spiritu sancto, ergo falsum erit dicere, quod diligant se notionaliter Spiritu sancto.

Tertiò, quia actus notionalis non potest reflecti supra suum principium, aut supra personam, à qua est talis actus, sed cadit supra personam productam per illum: ergo si diligere sumatur notionaliter, non possumus dicere, quod Pater & Filius diligant se, & ex consequenti neque quòd diligant se Spiritu sancto, sed quod diligunt Spiritum sanctum: probatur antecedens, quia cùm talis actus sit productiuus personæ, non potest cadere nisi supra personam productam, & nullo modo supra producentem, alioquin idem produceret se ipsum: vnde non dicimus, quod Pater generat se, sed Filium, neque quod spirat se, sed Spiritum sanctum.

Quartò, quia pari ratione dicendum esset, quod Pater & Filius diligunt Spiritum sanctum, sed consequens est falsum: ergo probatur minor, quia est sensus, quod Pater & Filius producant Spiritum sanctum Spiritu sancto.

Quintò respondetur, generare est Filium producere, sicut spirare est Spiritum sanctum producere, sed Pater non generat Filio, sed Filium, ergo non diligit Spiritu sancto, sed Spiritum sanctum.

Sextò, quia si est ista vera notionaliter, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, etiam hæc erit vera notionaliter, Pater diligit Filium, sed ista est falsa: ergo & illa maior patet, quia tollere, vel addere particulam illam, Spiritu sancto, non minuit, aut detrahit de veritate propositionis aliquid: & minor probatur, quia hæc propositio, Pater diligit Filium notionaliter, idem est ac dicere, Pater spirat Filium, quod est hæreticum: & idem argumentum fieri posset de Filio respectu Patris.

Septimò arguitur, argumentò Scoti Spiritus sanctus est terminus, & quasi effectus productus per dilectionem, quo se diligunt Pater & Filius, ergo impropriè dicitur, quod Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, sed quod diligunt se dilectione, vel voluntate: patet consequētia, quia nullum agens denominatur agens ab effectu quem producit, sed ab actione, vel forma per quam agit: non enim dicimus, quod artifex ædificat domo, sed arte, vel ædificatione, neq; quod Pater generat Filio, sed generatione, vel potentia generatiua.

Confirmatur, quia dato quod in aliquo sensu posit dici quod Pater & Filius diligūt Spiritu sancto, sicut dicitur quod arbor floret floribus à se productis, in nullo tamen sensu concedi potest, quod diligant se Spiritu sancto, sicut nunquam conceditur, quod arbor floret se floribus.

Pro solutione horum argumentorum notandum est, quod quamuis regulariter res denominetur talis à forma, tamen sæpe contingit, vt talis denominatio nō fit ab ea forma, sed ab eo quod habet modum formæ; dicitur enim quis vestitus à veste, quæ non est forma, & calefaciens à calefactione, quæ non est forma, nec in ipso calefaciente. 102

Secundò notandum est, quod interdum terminus productus per aliquam actionem habet modum formæ, & denominatiuum agens, quod euenit quando terminus clauditur in intellectu actionis, per quam fit, tùm etiam terminus est de intellectu actionis, cùm intimè clauditur in ipsa actione, ita vt quodammodo pertineat ad complementum ipsius, taliter quod non intelligatur agens sua actione attingere passum, aut obiectum, nisi medio illo termino, & concurrente adhuc illo per modum rationis formalis ad attingendum passum, vel obiectū: exemplum est in floribus, respectu arboris producentis ipsos, & in verbo vocali, respectu loquentis; etenim arbor non solùm dicitur florere floritate, vel floriditate, sed etiam floribus à se productis; & loquēs, non solùm dicitur loqui locutione, sed etiam verbo, quia licet verbum & flores sint effectus & termini taliū actionum, tamen ita se habent, quod per illa, tanquam per rationem formalem complētur agens in ratione talis agentis, & attingit passum, & vltimum obiectum.

Tertiò, notandum est, actionū quasdam esse, inter quas, & obiectum, seu passum mediat aliquis effectus ipsarum, mediante quo attingunt ipsum passum, vel obiectum, cuius generis est calefactio, inter quam, & lignum mediat calor productus per ipsam: quasdam verò,

inter quas & obiectū nihil mediat, quod habeat ſe per modum effectus, ſeu rationis formalis ad attingendum paſſum, cuius generis ſunt generatio, inter quam & genitum nihil mediat, & ædificatio, inter quam & ædificium non mediat aliquis terminus, qui ſit effectus ædificationis in actionibus: ergo primi generis nō ſolùm denominatur agens ab ipſis actionibus, ſed etiam ab effectu; nam ignis dicitur calefaciens à calefactione, & calore: in actionibus verò ſecundi generis agens non denominatur ab effectu, ſed ab actione; pater enim non dicitur generare filio, ſed generatione, nec domificatur ædificat domo, ſed domificatione, ſeu ædificatione, primi generis ſunt dicere & diligere, ſecundi verò generare & ſpirare.

103 Si autem quęras, vnde oriatur diſcrimen inter agentia, vt quædam denominentur talia à terminis productis, quædam verò non. Reſpondetur, inde eſſe quędam agentia, nequeunt attingere vltimum obiectum, aut terminum, niſi medio alio effectu præuio proximo, & immediatè pertinente ad complementum actionis, vt patet in igne, qui non poteſt attingere lignum, niſi medio calore, & in intellectu & voluntate, quæ non attingunt vltimum obiectum, niſi medio verbo, & impulſu à ſe productis: cùm ergo iſte terminus præuius teneat ſe ex parte actionis, & pertineat ad complementum eius, valet denominare ſuum agens, ſicut ipſa actio: quod tamen non poteſt præſtare ipſe terminus, ſeu obiectum vltimū, cùm non ſe teneat ex parte actionis, ſed potiùs ex parte alterius extremi: alia verò agentia attingunt vltimum obiectum nullo præuio effectu, vt generans, ædificator, &c. Vnde non poſſunt denominari ab ipſo vltimo termino, qui eſt omnino extra rationem actionis; ignis enim dicitur calefaciens à calefactione, quę eſt actio, & à calore producto, qui eſt terminus præuius, non tamen dicitur calefaciens ab ipſo ligno calido, qui eſt vltimus terminus, ſicut nec artifex à domo, aut artificium.

Notandum eſt quartò pro exacta huius intelligentia, quod re agens denominetur tale à termino actionis, vltra dicta neceſſarium eſt, quod verbum ſignificans talem actionem determinatè, & in particulari importet illum terminum qui includitur in conceptu talis actionis: vnde rectè dicitur, Petrus loquitur verbo, amat amore, arbor floret floribus, non tamen dicitur, arbor producit flores floribus, Petrus format verba verbis, ſpirat amorem amore, quia ſcilicet in verbo florere importatur effectus, videlicet flores in particulari, & non in verbo producere.

Sed objicies, iſtæ ſunt falſæ, domificator domificat domo, ædificator ædificat ædificio, generans generat genito, ſpirans ſpirat Spiritu ſancto; & tamen in his verbis importatur intimè, & in particulari ipſi termini, ergo. Reſpondetur, quod licèt id requiratur, tamen id ſolùm non ſufficit, ſed oportet quod talis terminus importatus in particulari importetur vt quid complens actionem, & vt id quo agens attingit obiectum, ſeu effectum: nam ſi importatur ſolùm, vt terminus vltimò productus non valet denominare agens, vt dictum eſt, & hoc contingit in propoſitionibus adductis; domus enim, ædificium, genitum, & Spiritus ſanctus non ſunt id quo attinguntur à ſuis principijs, ſed ſunt termini vltimi.

Notandum eſt vltimò, quod quando terminus intrinſecus, quem diximus pertinere ad complementum actionis, recipitur in ipſo agente, vt in ſubiecto, vel reſpicit ipſum vt obiectum, optimè poteſt actio mediante tali termino reflecti ſupra ſuum principium, non quidē quatenus agens eſt, ſed quatenus habet rationem ſubiecti, aut obiecti, reſpectu illius termini, vt, verbi gratia, arbor quæ producit in ſe florem, dicitur florere ſe floribus: & ſi ignis produceret in ſe ipſo calorem, diceretur calefacere ſe calore; & ſi quis ex cognitione & amore ſui producit verbum & amorem, verè diceret ſe verbo, & diligeret ſe amore producto, nunquam tamen dicerentur ſe producere: ſi autem nec recipiatur in illo, vt in ſubiecto, nec reſpiciat illud ſubiectum, non poteſt reflecti actio ſupra eum, ſed ſolùm ſupra terminum, & ſic non dicitur quod Pater gigneret, ſpiret ſe, & producat ſe, quia termini harum actionum, vt ijs nominibus exprimuntur, nec recipiuntur in ſuis principijs, nec reſpiciunt illa vt obiectum.

Ex

104 Ex dictis in his notabilibus colligitur, quod Pater & Filius diligunt se, seu dicuntur diligere se non solùm dilectione notionali, quæ est actio productiua Spiritus sancti, sed etiam ipso Spiritu sancto, tanquam persona producente per modum amoris, in quo omnis dilectio continetur, quia licèt Spiritus sanctus non sit forma neque actio ipsorum, sed tantùm terminus actionis; pertinet tamen ad complementum ipsius actionis notionalis, sicut verbum ad complementum intellectionis, ita vt non dicantur Pater & Filius per dilectionem notionalem attingere obiectum quod diligunt, nisi mediante Spiritu sancto, sicut neque Pater per intellectionem notionalem dicitur attingere obiectum, nisi mediante Verbo: vnde optimè dicitur, Pater dicit Verbo, Pater & Filius diligũt Spiritu sancto.

His positis, respondetur argumentis, quibus conuictus Torres quæstione. 37. articulo. 2. fatetur ignorare solutiones, & ad primum Durandi respondetur, nego consequentiam, quia intelligere & scire in diuinis solùm stat essentialiter, vnde meritò retractauit Augustinus illas propositiones: at verò diligere potest accipi essentialiter & notionaliter.

Torr.

Ad secundum respondetur, quod licèt sit eadem actio diligere notionaliter, & spirare, seu producere, distinguntur tamen in modo significandi, spirare enim stat purè notionaliter, diligere verò stat mixtè pro eo, scilicet quod est diligendo producere, & sic negatur consequentia.

Sed dices, si eadem actio est diligere notionaliter, & spirare, & similiter dicere notionaliter, & generare: ergo si diligunt se notionaliter, spirant, & generãt se. Respondetur, notando quod actus notionalis potest significari per terminum exprimentem solùm habitudinem notionalem, scilicet productionem termini: huiusmodi sunt generare & spirare, & isti nequeunt reflecti supra sua principia, alio modo possunt significari per terminum exprimentem habitudinem ad terminum, & ad obiectum, vt diligere, & dicere: quapropter isti vocantur mixti, & tunc optimè potest fieri reflexio supra principium, vt notabili. 5. dictum est, ex quo patet solutio.

105 Ad tertium respondetur, distinguendo maiorem, actus notionalis purus, qualis est spirare & generare, concedo: actus verò notionalis non purus, sed mixtus, nego, quales sunt diligere, & dicere notionaliter. Cuius discriminis ratio est, quia actus purè notionales tantùm respiciunt terminum productum, & ideò solùm denotant; actus verò mixti non solùm respiciunt terminos productos, sed etiam sua principia, ex quorum cognitione, vel amore procedunt. Vnde alij secundò respondent, quod actus notionalis, qua parte includit aliquid essentiale, potest reflecti supra suum principium: & alij tertiò, quod quando principium includitur obiectiuè in actione notionali, optimè potest reflecti talis actio supra principium, ita vt sit sensus, quod reflectitur supra principium, non quia producat ipsum, sed reflectitur supra ipsum, vt supra obiectum cognitionis & amoris. Quare in hac propositione Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, illud relatiuum se, non refert terminum productum, sed refert obiectum, ad quod actus notionalis dicit habitudinem.

Ad quartum respondetur, concedendo consequentiam, negatur tamen quod faciat hunc sensum, ergo producunt Spiritum sanctum Spiritu sancto, sed istum ergo diligendo Spiritum sanctum vt obiectum, ex cuius etiam dilectione procedit, spirant Spiritum sanctum, sicut ista est vera, Pater dicit verbum Verbo, quia reddit hunc sensum, Pater generando Verbum, exprimit & declarat ipsum Verbum, quia procedit etiam ex cognitione sui.

Ad quintum, quod esset optima consequentia, si inferret, ergo non spirat Spiritu sancto: falsum tamen est, quia dicit, ergo non diligit Spiritu sancto, cuius rationem iam sæpe assignauimus.

Ad sextum, conceditur quod ista sit vera, Pater diligit Filium etiam notionaliter, nego tamen quod habeant istum sensum, Pater spirat Filium, sed istum, Pater diligendo Filium spirat Spiritum sanctum, qui sensus verus est, & Catholicus, & idem potest dici de Filio respectu Patris.

Ad septimum, Scoti patet solutio ex dictis in notabili ante solutionem argumento-

mentorum, & specialiter ad confirmationem ex quinto notabili.

106 Alia sententia opposita asserit propositionem istam, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto esse veram etiam de dilectione notionali, ita D. Tho. 1. p. q. 37. art. 2. D. Bonauent. Ricard. & Scot. locis citatis, illamque cōcedunt D. August. D. Bernard. D. Hieron. & alij plures, quos refert Magist. in primo, dist. 10. & 32. licet ipse ibi hanc quęstionem difficilem admodum appellet, eamque continere altitudinem nimiæ profunditatis asserat, & ideò illam insolutam relinquit: hanc etiā sententiam defendunt Commentatores Diu. Thom. vno excepto Molina hoc loco, qui clarius defendit sententiam Durandi.

D. Tho. *Magist.*

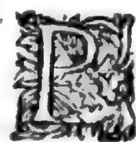
Denique tertia sententia inter hæc media est asserentium istam propositionem de amore essentiali, & similiter de notionali; esse tamen veram de amore medio, aut mixto ex essentiali, aut notionali: dicunt enim in illa propositione, ly *diligūt*, dicere dilectionem essentialem, connotando notionalem: ita plures discipuli Diui Thomę, & Scoti. Veritas huius sententię constat ex tertia conclusione.

DISPVTATIO IIII.

De processione Spiritus sancti.

DVBIVM I.

Vtrum Spiritus sanctus procedat ex amore creaturarū?

1 RO decisione notandum est, quod sicut dicitur, cognoscit creaturas, primo modo, cognitione naturali, quę dicitur simplicis intelligentię: secundo modo libera, quæ appellatur scientia visionis: ita dicitur, amat creaturas primo modo simplici quadam cōplacentia, quæ est amor naturalis & necessarius, correspondensq; cognitioni simplicis intelligentię: secundo, amore practico, seu efficaci, quo eis cōmunicat existentiā, & alia bona: & iste amor est liber, & correspondens sciētię visionis.

Prima conclusio. Spiritus sanctus procedit ex amore creaturarū, quatenus continentur eminenter in essentia diuina: qui amor est quędā simplex cōplacentia. Hęc est expressa D. Thom. 1. p. q. 37. art. 2. ad 3. Probatur, quia amor, quo procedit Spiritus sanctus, debet esse adæquatus intellectioni, ex qua procedit Verbum; sed Verbum procedit ex cognitione omnis intelligibilis, & consequenter creaturarum, vt continentur in essentia diuina: ergo Spiritus sanctus procedit ex amore omnis amabilis & diligibilis, & creaturarum. *D. 2*

Confirmatur, quia Spiritus sanctus debet procedere ex amore cōprehensiuo infinitè perfecto diuinæ essentiæ, ergo.

Secunda conclusio. Ista propositio est concedenda, Pater & Filius diligunt se, & creaturas Spiritu sancto. Hęc est etiam D. Thom. loco citato in prima conclusione.

Probatur conclusio, quia ista est vera, Pater diligit se, & creaturas Verbo, eò quod cognoscendo se, & creaturas exprimit Verbum, ergo etiam ista erit vera, Pater & Filius diligunt se, & creaturas Spiritu sancto, quia scilicet diligēdo se, & creaturas spirant Spiritum sanctum. 2

Arguitur primò contra nostram conclusionem, quia amor quo Deus diligit creaturas est amor liber, sed Spiritus. S. nō procedit ex amore libero, sed ex necessario, & naturalissimo, ergo non procedit ex amore creaturarum.

Respondetur ad argumentū, quod Spiritus sanctus non procedit ex dilectione naturali creaturarum in se ipsis, sed vt continentur in essentia diuina, qui amor est naturalis & necessarius.

Sed contrà arguitur secundò, quia Deū diligere creaturas, est velle illis aliquod bonum; sed Deus non vult aliquod bonum alicui creaturæ necessariò, sed liberè; ergo amor creaturarum, si verè est amor creaturarum, nunquam est necessarius, sed liber.

Respondetur, quod amare per simplicem cōplacentiam, non est velle, aut causare aliquid boni in re amata, vt etiam ipse Scotus fatetur, in quodlib. 11. quęs. 16. in fine primi articuli, vbi sentit contra nostram conclusionem, & in alijs locis, quos citauimus supra quæst. 3. art. 5. qui videndus est pro hac difficultate, vnde Deus amat se sine eò quod causet in se ipso aliquod bonū, & hoc modo amat Deus creaturas possibiles; amare verò amore libero seu practico, est causare in re amata aliquod bonum. *Scotus*

Arguitur tertiò, quia Deū diligere creaturas vt habent esse in sua essentia, non est

propriè diligere creaturas, sed seipsū, ergo.

Ad hoc argumentū aliqui ex Thomistis concedunt, hunc amorē nō esse propriè amorē creaturarum, licèt cognitio creaturarum, vt possibilium sit propria, & ità fatētur Spiritū.S. nō procedere ex proprio amore creaturarum, sicut Verbū procedit ex propria cognitione illarū, cuius discriminis rationē assignauimus quęst. 3. art. 5 ad primum, quia scilicet, cùm intellectio abstrahat ab existentia, potest attingere naturas & quidditates rerum possibilium in se ipsis, & secundùm proprias essentias & naturas distinctè, & non solùm vt sunt in Deo: at voluntas fertur in res existētes, & ita non potest diligere creaturas possibiles in se ipsis, sed vel vt sunt existentes in se, vel vt sunt in ipso Deo.

3 Sed profectò videtur dicendū, quod eo prorsus modo, & secundum idē esse, quo Deus cognoscit creaturas, quando producit Verbum, diligit eas quando spirat Spiritū. S. Cuius ratio est, quia sicut creaturæ terminant diuinā cognitionem, participādo à Deo aliquā rationem cognoscibilitatis & veritatis, saltem obiectiuā: ita similiter poterunt eędē creaturæ participare ab ipso Deo aliquā rationē bonitatis & amabilitatis, saltem obiectiuam, ratione cuius possint terminare ipsum amorem diuinū: ergo sicut Verbū procedit ex cognitione propria creaturarum in se ipsis, ita etiā Spiritus.S. ex amore proprio earum, vt possibiliū in se ipsis: patet antecedens, quia eo ipso quod aliquid est verum, est etiā bonum & amabile: ergo si creaturæ vt possibiles habent veritatem, vt cognoscantur, etiā participabūt bonitatem, vt amentur.

Quartò arguitur, quia sequeretur vel quod Deus necessariò amaret creaturas, vel quod Spiritus sanctus ex vi suæ processionis non necessariò spiraretur, quorum vtrumque est absurdum.

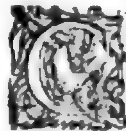
Respondetur, quod tantū sequitur Deū amare necessariò creaturas, vt sunt in se ipso, vel vt sunt possibiles, quorum nullum est inconueniens, sicut nec quod necessariò cognoscat illas vt sic, imò vtrumque est necessarium.

Quintò arguitur, quia sequeretur quod Spiritus sanctus ex vi suæ processionis sit amor creaturarum, sicut essentiæ, quod videtur falsum.

Respōdetur concedendo consequentiā, modo explicato; sicut enim Verbū ratione suæ personalitatis, & ex vi suæ processionis dicit respectum realem ad Patrem, & rationis ad essentiam, & creaturas: ita Spiritus sanctus ratione suæ proprietatis personalis dicit respectum realem ad Patrem & Filium, & rationis ad essentiam & creaturas, ex quarū cognitione procedit.

DVBIVM II.

Vtrùm processio Spiritus sancti sit voluntaria?



CIRCA hoc dubium eadē prorsus dicenda sunt, ac quæst. 5. dubio. 6. de process. Filij diximus, quantum ad necessitatē, & naturalitatem, libertatem & coactionem; sicut enim hæc causalis est falsa: Pater generat, quia vult generare, licèt generet volens, ita similiter hæc causalis est falsa, Pater & Filius spirant, quia volunt spirare, licèt volentes spirent. Cuius ratio duplex esse potest: prima, quia volitio in actu secundo non est causa mouens ad generandum, vel spirandum, sed solùm se habet concomitanter: secunda, quia quando agens agit, quia vult, iam est in eius potestate agere, vel non agere, quod non est dicendum in diuinis respectu actionum notionaliū. Pater ergo non generat, aut spirat, quia vult, sed quia habet intellectū & voluntatem fœcundā: disparitas verò stat in hoc, quod diuina generatio nullo modo prouenit à voluntate in actu primo, vt à principio actiuo, spiratio verò procedit ab huiusmodi volūtate, vt à principio actiuo elicitiuo; non enim à volente tanquam à principio mouente ad operandū: quare in præsenti solùm erit disputatio contra Scotum, an scilicet, sicut dicitur Spiritum sanctum procedere voluntariè, sit etiam dicendum, quod procedat liberè. 4

Pro decisione resolutoriè suppono ex. 1. 2. q. 10. art. 1. quod omnis libertas, & indifferentia voluntatis fundatur in natura ipsius volūtatis, ita vt voluntas quatenus potentia indifferens, & libera, præsupponit se ipsam, vt natura quædā est habens omnimodā determinationē, vndē omnis operatio libera voluntatis procedens ab ipsa vt potētia libera, præsupponit aliquā operationem ipsius naturalem & necessariam, saltē quo ad specificationē quę procedit ab ipsa voluntate vt natura est: quo modo autem se habeat ratio naturæ in voluntate in ordine ad libertatem, explicat Caiet. 1

Caiet. 1. part. q. 6. de Angelis, art. 1. interim tamẽ videatur Magister Zumel, q. 4. in 1. part. 2. concl. 5. paulò post initium.

5 Prima conclusio. Pater & Filius necessariò spirant Spiritum sanctum, voluntariè tamen, & non coactè. Hæc est de fide, & cõceditur ab omnibus Catholicis. Probatur hac vnica ratione, quia Spiritus sanctus est Deus, ergo summè & simpliciter necessarius in essendo: ergo actus quo procedit est simpliciter necessarius. Secunda verò pars probatur, quia necessitas coactionis dicit imperfectionem, & infert tristitiam, quæ procul sunt à diuinis.

Secunda conclusio. Nullo modo est cõcedendum, quod Spiritus sanctus procedat liberè, sed dicendum est, quod procedat naturaliter, voluntariè tamen. Hæc est contra Scotum, est tamen D. Thom. 1. p. q. 41. art. 2. & ibidem omnium Thomistarum. & probatur, nam sancti Patres & Philosophi id solùm vocant liberum, *quod potest esse, & non esse*. Ita D. August. lib. 3. de libero arbitrio, cap. 3. dicit, *illud solum in nobis liberum est, quod in nobis est facere vel non facere*. Idem dicit Hieron. in epist. ad Damas. de filio prodigo, circa finem, explicans illud Psalmi. 102. *Non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens*. Idẽ Damasc. lib. 2. de fide, cap. 28. idem etiam Arist. 3. Ethic. cap. 4. & communiter omnes Philosophi: ergo non satis consonat modo loquendi Sanctorum, & Philosophorum, vocare processionem Spiritus sancti liberam; siquidem apud ipsos idem est liberum quod habens possibilitatem ad vtrumque.

6 Secundò probatur, quia Spiritus sanctus non procedit liberè libertate contradictionis, nec contrarietatis, quia aliàs posset non produci, ergo nõ procedit liberè: patet cõsequẽtia, quia nõ est alia libertas.

Dices cum Scoto, procedit liberè libertate complacentiæ, & essentiali.

Sed contra, tùm quia hæc non est libertas, tùm etiam, quia eodem modo diceremus Filium Dei procedere liberè, & similiter Deũ liberè diligere se ipsum, siquidẽ voluntariè cõplacet Deus in his actibus.

Oppositam sententiam docet Scotus in primo, dist. 2. quæst. 7. & dist. 10. q. 1. & in quodlib. q. 16. qui existimat voluntatem non posse habere aliquem actum naturalem, sed omnes eius actus esse liberos, & ita dicit Spiritum sanctum non solùm procedere per amorem volũtarium, sed etiam per amorem liberum, nec à voluntate, vt natura est, sed vt libera est, non quidem libertate contradictionis, aut contrarietatis; sed libertate, quam ipse vocat essentialem.

Quod si illi objicias, ergo processio Spiritus sancti non est necessaria, siquidẽ per se est libera: respondet negando consequentiam, quia benè, inquit, compatitur libertas essentialis cum necessitate: itaque quidquid voluntas agit siue necessariò, siue contingenter, liberè agit.

Arguitur primò pro hac sententia, natura non potest operari liberè, ergo nec voluntas naturaliter: patet consequentia, quia æquè intrinsecum est volũtati operari liberè, sicut naturę operari naturaliter.

Confirmatur, quia natura & voluntas habent modos operãdi oppositos; natura enim est determinata ad vnum, voluntas verò indifferens: ergo sicut modus operãdi voluntatis nequit conuenire naturæ, ita nec modus operandi naturæ conuenire poterit voluntati.

Respondetur ad argumentum, concedendo antecedens, de potentia naturali præcisè, negatur tamẽ consequentia, quia eadẽ potentia naturalis voluntatis potest habere nomen naturæ, & rationẽ potentiæ liberæ, & ita potest habere vtrumque modũ operandi, vt cõstabit ex dicendis.

Ad confirmationem nego consequentiam propter eandem rationem, quia scilicet potentia naturalis præcisè non potest habere rationem potentiæ liberè, & ideò nequit ei conuenire modus operãdi cũ indifferentia: at voluntas potest habere rationem potentiæ naturalis, & ita potest habere modum operandi naturæ.

Secundò arguitur, potẽtia naturalis, & potentia libera differunt specie, ergo eadẽ voluntas nequit considerari vt natura, & vt potentia libera, ergo nequit habere simul actus naturales & liberos: probatur antecedẽs ex Arist. 9. Metaph. text. 3. vbi distinguit liberum à naturali.

Respondetur, quod potentia naturalis potest sumi dupliciter: vno modo cũ præcisione, ita quod sit tãtũ naturalis, vt potentia visiua bruti, & huiusmodi potentia naturalis omnimodè opponitur potẽtiæ liberę: alio modo sumitur absq; præcisione, & hoc modo naturalis potentia & libera nõ opponũtur, imò natura est radix & fundamentũ libertatis: quare eadẽ potentia potuit esse libera & naturalis. Ex

quo patet solutio.

Tertiò arguitur, vnica potentia nō potest habere geminū modū operandi, ergo voluntas nō potest operari naturaliter & liberè: patet antecedens, quia haberet duplicē rationē potentię; quęlibet enim potentia habet suū proprium modū operandi, & consequentia probatur, quia operari naturaliter & liberè, sunt duo modi operandi oppositi primò, & per se distinguentes potentias naturales & liberas, ex Arist. 1. Phys. tex. 49. & 9. Metaph. tex. 3.

Arist.

8 Pro solutione nota, quod operari liberè & naturaliter non sunt differentiæ per se primò actuū & potentiarū: potētię enim & actus ex diuersa ratione formali obiectorū distinguntur, non ex modo attingēdi ipsum, si talis modus non transeat in rationē formalem obiecti: vnde operari liberè & naturaliter non diuersificat potentias, sed modos operandi, atq; adeò eidem potentię poterunt cōuenire, maximè cùm inter se nō habeant incōpossibilitatē, sed vnus fundatur in alio, liberū enim fundatur in naturali, sicut voluntas in natura: quare licèt formaliter loquendo liberè & naturaliter sint modi per se oppositi, non sequitur quod non possint eidē potentiæ conuenire, sed solū quod non conueniant eidem secundū eandem rationem, nā operari naturaliter conuenit voluntati vt natura est, operari verò liberè, vt voluntas, vel vt liberum arbitrium.

Respondetur ergo negando antecedēs, quod illi modi operandi diuersi ita se habeāt, quod vnus sit fundamentū alterius, quia cū vnus ordinetur ad alium, non censentur duo modi, sed vnus, iuxta regulam topycā, *vbi est vnum tantū*: & sunt plures instātię, prima in intellectu, cui cōpetit duplex modus operandi, sine discursu circa principia, & cū discursu circa conclusiones, quia prior modus operandi est fundamentū posterioris: secunda, in Deo Patre qui est principiū productiuū naturale ad intra, & principiū productiuum liberū ad extra: tertia, in virtute motiua, quę interdū potest mouere velociter, interdū tardè.

Quartò arguitur, immobilitas & firmitas operationis non tollit propriā speciem & rationē ipsius operationis, quin potiùs perficit ipsam, ergo necessitas actus voluntatis non tollit ab illa rationē libertatis, imò perficit ipsā, ergo bene stat quod operatio volūtatis necessaria simul sit & libera: prima cōsequētia patet, quia necessitas actus voluntatis nihil aliud est, quā firmitas & stabilitas illius, & antecedēs patet in actibus cōfirmatorū in gratia, & beatorū.

9 Pro solutione nota primò, quod necessitas est duplex: alia simpliciter, quando nō est in potestate alicuius, quod sit res, vel non sit. v.g. necessitas qua Deus diligit se ipsum, & hic non cōpatitur cum libertate in aliquo actu, quia libertas & necessitas simpliciter dicunt modos operandi includentes contradictionē: alia est immutabilitas, quę in hoc consistit, quod v.g. postquā Deus semel decreuit aliquod fore, nō posset nō velle illud, aliàs esset mutabilis, & talis necessitas nō opponitur libertati.

Secūdò nota, quod necessitas tūc est perfectio actus, quando est proportionata obiecto, ita quod tale obiectū exigat, quod exerceatur actus necessariò circa ipsum, & hac ratione necessitas qua Deus diligit se ipsum, generat, & spirat, perfectio quidem est actus: at quando obiectum non exigit talem necessitatem, non perficit actum, imò esset imperfectio illius, vt si Deus necessariò diligeret creaturas.

Respōdetur ergo distinguendo antecedens, firmitas illa quę cōstituit operationē simpliciter necessariā, tollit omnino libertatem ab illo actu, concedo: firmitas verò quę constituit actū necessariò, necessitate immutabilitatis, qualis est, quę reperitur in actibus voluntatis confirmatorū in gratia circa finem supernaturalē, nego: quia illa non minuit, imò perficit, quia obiectū exigit illam: ex quo patet solutio, nam vt supra diximus ad tertium, cū necessitas & libertas non cōstituant speciem potētiæ, aut actus, optimè potest firmitas, vel necessitas tollere ab actu rationē libertatis, absq; eo quod tollat speciē; firmitas enim actus charitatis in patria, licèt non tollat libertatem, nihilominus est eiusdem speciei ille actus cum actu charitatis in via.

Quintò arguitur, voluntas tendit ad media vt potentia libera, ergo etiam ad finē: patet consequentia, tùm, quia eadem est potentia ad vtrumque, tùm etiam, quia vna potentia semper fertur sub eadem ratione formali, & eodem modo.

Respondetur negando consequentiā, & ad probationē, quod licèt eadem potentia attingat finē, & media, non tamē eodē modo: sicut idē intellectus attingit principia & conclusiones. Ratio est, quia bonū quod est obiectum voluntatis cōtinet sub se plura obiecta partialia, quę sufficiunt 10

ficiunt diuersificare actus & modos ipsarum: sub illo enim continetur bonum, quod est finis ad quẽ fertur voluntas sine electione; & bonum quod est medium, ad quod fertur eligendo: continetur etiã bonum necessarium simpliciter, & bonũ non simpliciter necessarium, ex quibus sumuntur diuersi modi operandi.

Sextò arguitur, Spiritus sanctus nõ procedit per modũ naturę, ergo neque à voluntate vt natura est, ergo à voluntate vt libera est, ergo actu libero, & non naturali: prima consequentia videtur certa, & antecedens probatur, quia aliàs procederet similis ex vi suæ productionis, & consequenter esset Filius.

Respondetur primò, distinguendo antecedens, Spiritus sanctus non procedit per modũ naturæ absolutè, hoc est, per modum naturæ diuinę, concedo: per modum naturæ voluntatis diuinæ, nego.

Vel secundò respondetur melius, negãdo consequentiã, aliud enim est procedere naturaliter, aliud per modum naturæ: vnde licèt Spiritus sanctus non procedat per modũ naturæ, non ideò procedit liberè, & non naturaliter, procedit enim per modum voluntatis, & inclinationis naturalis: huius autem discrimen assignauimus supra artic. 3.

August. Arguitur vltimò auctoritate, in primis D. August. in Enchyrid. c. 105. dicentis: *Aut voluntas non est, aut libera est*: ergo omnis actus voluntatis est liber. Et. 2. ex *D. Tho.* D. Tho. q. 10. de potent. art. 2. ad. 5. vbi expresè fatetur processionem Spiritus sancti esse liberam: & in hac prima part. q. 41. art. 2. ad. 3. docet Spiritum sanctum procedere per voluntatem, vt voluntas est, ergo non procedit per volũtatem vt natura est, ergo non procedit naturaliter, sed liberè.

Respondetur, quod in quæstione de potentia confundit D. Tho. liberũ cũm voluntario, & ita dicit, quod processio Spiritus sancti est libera & volũtaria; sed hic modus loquendi est improprius: in hoc autẽ artic. D. Tho. nunquam dixit Spiritum sanctũ procedere à voluntate, vt voluntas est, sed tantũ dicit ad tertiũ, quod procedit à voluntate naturaliter per modum tantùm voluntatis, & non per modum naturæ: ex D. autem August. solùm colligitur, quod volũtas vt voluntas est libera in suis actibus, nõ verò vt natura.

DISPVTATIO V.

De relationibus diuinis.

DVBIVM I.

Vtrùm in Deo sint aliquæ relationes reales?



PRIMA conclusio. In diuinis sũt veræ relationes reales: hęc est de fide saltẽ mediatè, quia colligitur ex duabus propositionibus de fide, ita in diuinis sunt tres personæ distinctæ realiter, sed distinguntur per relationes, ergo relationes sunt reales: consequentia est euidens, quia distinctio realis nequit prouenire ab ente rationis; maior autẽ est de fide, vt quæst. 1. art. 1. dictũ est: & minor est etiam apertè de fide, quidquid dicat Ioann. à Ripa, vt dicemus quæst. 7. ex Concil. Tol. 11. in conf. fid. vbi definitur, quod *personæ diuinæ solùm relatiue dicuntur tres*. Et rursus quod *in relatione cernitur numerus personarum*. Et ex Concil. Flor. sess. 18. vbi habetur solam relationem multiplicare personas: & ex Later. vt refertur cap. *firmiter, de sum. Trin & fid. Cat.* vbi expresè definitur, personas diuinas distingui propter proprietates personales, ideque esse proprietates personales, & relationes. Et ex illo axiomate Theologorũ desumpto ex Concilijs: *In diuinis omnia sunt vnũ, &c.* Dixi esse saltem media de fide, quia vt aliqua propositio sit apertè de fide, & immediatè, non satis est, quod colligatur ex duabus de fide: ratio est, quia tunc nõ assentimur illi propter diuinum testimonium immediatè, sed mediãte illatione, & discursu naturali, & theologico. 1

Ioã à Ri. *Cõc. Tol.* *Cõc. Flo.* *Cõc. Lat.*

Secunda conclusio. Relationes diuinę secundũ præcisam rationem *ad*, importãt aliquam realitatẽ: hæc est certa apud omnes Thomistas, & cõmunis, & reputatur de fide à Greg. de Valent. probatur, quia paternitas, verbi gratiã, præcisè considerata, quatenus est constitutiua Patris, & proprietatis personalis eius, est quid reale, sed tantùm esse *ad* præcisè constituit Patrem, & est proprietas illius: ergo secundum *ad* est realis. Maior patet in prima conclusione, & minor probatur, quia quidquid est in Patre, secluso esse *ad*, præcisè sumpto est absolutum & commune omni-

omnibus personis, ergo non potest habere rationem proprietatis personalis.

2 Secundò probatur, quia personæ diuinæ distinguuntur inter se realiter per relationes, sed distinguũtur per illas, vt dicũt esse *ad* præcisè, ergo relationes vt sic dicunt realitatem: maior est de fide, & minor probatur, quia distinguuntur per relationes, quatenus inter ipsas est relatiua oppositio: certum est autem quod nõ opponũtur relatiuè, nisi ratione esse *ad* pręcisè sumptũ; & consequentia patet, quia à forma quæ non est realis, nõ potest prouenire distinctio realis.

Tertiò probatur, in Deo sunt secundũ fidẽ aliquæ relationes reales, ergo esse *ad* istarum relationum est etiam reale: patet consequentia, quia sicut relatio constituitur in vltimo esse relationis per esse *ad*, ita relatio realis per esse *ad* reale.

Ex dictis colligitur esse errorẽ intollerabilem asserere omnem relationẽ vt dicit *ad*, esse ens rationis, sed quia longum esset hoc disputare, de relationibus creatis videndi sunt Metaphysici in quinto, Sõci.q.25.& Fonsec.c.15.q.1. & Zum. 1.p.q.28.ar.1.q.2. vbi ipse & Caiet. plura dicunt circa hunc artic. D.Thom. quæ potiùs ad Dialecticam, quàm ad Theologiam pertinent. *Sonci. Fonsec. Zumel. Caietan.*

3 Oppositam sententiã nostrę conclusioni docuit Capreol. in primo, dist.33.q.2. ad primũ & tertiũ Aureoli, vt refert Torres. 1.p.q.28.ar.2. in 1.p. disp.3.& Zumel super hunc artic. D.Thom.q.1. post primam conclusionẽ; existimat enim relationem, vt relatio est, & quatenus præcisè dicit *ad* non habere realitatẽ, sed solùm quatenus est idem cum fundamẽto, atq; adeò nullum *ad* præcisum ab esse *in*, esse reale, sed rationis: ita tenuerunt plures Metaphysici, quos refert Cõment. 12. Metaph.com.19. Auic.3. Met.com.10. Simplicius in prædic. vbi dicunt, quosdã existimasse relationẽ esse de secundis intentionibus, dicebant enim relationẽ nõ habere esse formaliter, nisi per actum intellectus apprehendentis formã in ordine ad aliud, albedo enim, inquiunt, non est formaliter similitudo, antequã intellectus comparet eam ad aliã, & hoc tribuitur cõmuniter Aureolo in primo, dist. 33.& Ochamo in primo, dist.30.q.1. *Capreol. Torres. Auicen. Simplic. Aureol. Ocham.*

Arguitur primò pro hac sententia contrà nostrã, si aliqua ratione essent in diuinis concedendę relationes reales paternitatis & filiationis, maximè propter rationẽ D.Tho. scilicet, quia Pater est realiter Pater, & Filius est realiter Filius; sed hæc ratio est insufficiens, ergo: probatur minor, nam etiã Dominus est realiter Dñs creaturarũ, & tamen relatio dominij nõ est in Deo realis, vt etiã fatetur D.Tho. 1.p.q.13.art.7. ergo licèt paternitas sit relatio rationis, quatenus dicit *ad*, poterit nihilominus dici, & esse realiter Pater prima persona. *D. Tho.*

Ad hoc argumentũ respondetur, omissis varijs modis dicendi, qui solẽt adduci 1.p.q.13.ar.7. Deũ non dici realiter Dominum à relatione dominij, quę est in ipso, quæ est relatio rationis, nec à relatione reali seruitutis, quę est in creatura; sed dicitur realiter Dñs propter fundamentũ & rationem fundandi illam relationem, quæ quidem sunt potestates reales coercendi subditos, & vera actio realis, qua Deus realiter attingit creaturas, formaliter verò dicitur Dñs à relatione dominij.

Sed dices, ergo pari ratione posset Deus realiter dici Pater à potentia generatiua, & ab actu generandi, formaliter verò à paternitate, licèt esset relatio rationis.

Respondetur tamen, esse disparẽ rationem, quia cũ Pater & Filius sint eiusdẽ ordinis & rationis, relatio inter Patrẽ & Filium debet esse mutua, & eiusdẽ ordinis: at verò seruus potest esse inferioris ordinis & naturæ, & ideò relatio dominij, & seruitutis non sunt necessariò mutuæ & reales.

Secundò arguitur, quia si paternitas diuina. v.g. est relatio realis, sequitur quod pẽdeat in suo esse à diuina filiatione, atq; adeò quod sit imperfecta; sed consequens est falsum, quia Pater ęternus nullo modo accipit aliquid à Filio, nec perficitur ab illo, & multò minùs ab eo pendet, ergo: probatur sequela, quia omne relatiuũ reale pendet realiter à suo correlatiuo. 4

Ad hoc argumentum respondetur, notando quod relatio creata & pendet à suo fundamento & à termino, aliter tamen & aliter; à fundamento enim pendet simpliciter, quia totum suum esse habet ab alio, vt ampliùs supra explicauimus: à termino verò secundum quid, & aliquo modo, quatenus scilicet, relatiuum non potest habere esse absque esse sui termini,

licèt

licèt habeant diuersum esse: in diuinis autem relationibus, in quibus esse relatiuũ non distinguitur ab esse termini, sed est ipsum esse vtriusque, licèt relatiuum respiciat terminum, tamen non pendet in suo esse reali ab illo: vnde ad argumentũ negatur sequela, & ad probationem distinguitur antecedens, omne relatiuũ creatum concedo, diuinum nego, ita respondet D. Thom. 4. contra gent. c. 14. ad 9. quem sequitur Ferrar. ibid.

D. Tho.
Ferrar.

Sed rogabis, dato quod relatiuum diuinum non pẽdeat in suo esse à termino, an saltem pẽdeat à termino relatiuè, quatenus scilicet respicit ipsum. Ferrar. loco citato affirmat, quod vnum relatiuum in diuinis nec diffiniri, nec intelligi potest, nisi per suum correlatiuum, addit tamen, hanc dependentiam non dicere imperfectionẽ, quia relatiuum non pendet à correlatiuo, vt à causa, vel vt à perfectiuo, sed solũ vt à termino quem respicit, maximè cùm in diuinis vnum relatiuum nõ pẽdeat ab alio correlatiuo sibi extraneo, sed potiùs ab habente idem esse.

Verũ in hac re tenẽda est sentẽtia, cohibenda autem lingua, nam cùm hæc vox, *dependentia*, aliqualem imperfectionẽ importet, non videtur absolutè concedi debere vnum relatiuum diuinum pendere ab alio, sed in bono sensu vtendum est distinctione, scilicet, quod pendet relatiuè omni imperfectione sublata, & vt à termino, non vt à causa, & à termino non extraneæ naturæ.

Et si vrgeas, sequitur, quod definitio relatiuorum assignata ab Aristotele, non conueniat relatiuis diuinis, quod videtur falsum, nam aliâs hoc nomen relatio nõ significaret vnico conceptu, etiam analogico, omnes relationes creatas, & increatas (quod est contra communem sententiam Theologorũ) & sequela probatur, quia iuxta dicta, totum esse Patris nõ est habere esse ad Filium; definitio autẽ relatiuorum est, quod totum esse relatiui vnius est ad aliud se habere.

Respondetur, notando hanc definitionem posse etiam conuenire diuinis relationibus, duabus tamen cõditionibus obseruatis: prima, si loco illius verbi, esse, positi ab Aristotele, ponatur, vel intelligatur ratio formalis, ita vt totum esse relatiui sit idem quod tota ratio formalis relatiui, & ita definitio erit, relatiuum est cuius ratio formalis est ad aliud se habere, in quo sensu verũ est, quod ratio formalis Patris tota est in ordine ad Filium: secunda conditio est, quod ly *ad aliud*, non sumatur substantiuè, nam Filius non est aliud à Patre, vt dictum est quæst. 1. sed sumendum est *adiectiuè*, id est, aliud correlatiuum, & per hoc patet ad argumentum.

Arguitur tertiò, quia si paternitas diuina, quatenus præcisè dicit *ad*, & refert ad Filium, importat aliquam realitatem, sequitur quod Pater non cõmunicet Filio omnem realitatem quam habet, & similiter quod aliqua realitas & entitas sit in Patre, & non in Filio, quod non videtur dicendum.

Ad hoc argumẽtum respondetur, pro nunc negando sequelam; Pater enim cõmunicat Filio per generationem omnem realitatem, entitatem, & perfectionem quam habet, ita vt Filius habeat quidquid Pater habet, & quando dicitur, paternitas dicit realitatem, & non est in Filio, dico primò, quod licèt non sit in Filio, vt Filius est, est tamen in Filio, vt Deus est. Vel secundò, quod paternitas non dicit realitatem distinctam ab essentia realiter, ideò realitas paternitatis est etiã in Filio, non quidem sub ratione relatiua, sed absoluta. Sed de hoc artic. seq. 5

Quartò arguitur, relatio creata quantũ ad esse *ad* præcisè non importat aliquam realitatem, ergo nec relatio diuina, cùm eàdem sit vtriusque ratio: probatur antecedens, quia relatio vt sic, non habet aliquem modum essendi realem, ergo nõ est realis; patet consequentia, quia cuicunque entitati reali debetur modus essendi realis, & antecedens probatur, quia relatio vt dicit *ad*, non habet modũ essendi per se, cùm nõ sit substantia, nec modus essendi in alio, quia vt sic non respicit subiectum, sed terminum: patet consequentia, quia non est alius modus essendi realis.

Ad hoc argumentum respondetur, negando antecedẽs de relatione reali prædicamentali, & ad probationẽ dico, quod esse *ad*, quod est modus proprius relationis realis prædicamentalis, habet proprium modum essendi, quod dicitur esse intrinsecè clausum & imbibitum in ipso esse *ad*: & ad impugnationem respondetur, negando quod relatio vt dicit *ad*, nõ

respiciat subiectum, sed solum terminũ; respicit enim vtrumque eodem respectu, nam relatio hoc modo considerata, est formaliter & essentialiter id quo subiectũ respicit terminum, quare nequit præscindi in ordine ad subiectum, cuius est ratio referendi.

Sed dices, modus proprius prædicamẽti relationis differt à modis aliorum prædicamentorum, quia isti respiciunt subiectum, illi verò terminum, ergo. Respondetur negando antecedens, sed distinguntur in hoc, quod ita esse *ad* afficit subiectum, vt non sistat in eo, sed vlteriùs tendat, referendo ipsum ad terminũ, quod etiam in pluribus accidentibus absolutis reperitur, potentiæ enim & habitus ita sunt actui perfectiones subiecti, vt non solùm perficiant ipsum in ordine ad se, sed ordinent ad operandum.

Quintò arguitur, relatio creata vt dicit *ad*, non importat aliquam realitatem, nisi quia in ipso *ad* includitur esse *in*, ergo nec relatio diuina, nisi quia in ipso esse *ad* includitur intimè essentia diuina: ergo si præscindatur esse *ad*, ab esse *in*, & esse *ad* paternitatis diuinæ ab essentia, tunc esse *ad* nullam dicit realitatem: antecedens patet, quia esse *ad* præcisum ab esse *in*, est quid commune relationi reali, & relationi rationis, & consequenter nequit importare realitatem; prima consequentia probatur ex Diu. Thoma, art. 2. quæst. 28. asserente, quod quicquid in rebus creatis habet esse, aut dicitur tale, secundum quod transformatur in Deum, habet esse substantiale, & est ipsa essentia Dei. D. Tho.

Respondetur ad hoc argumentum, verum esse, quod esse *ad* reale, quod est modus prædicamenti relationis, habet ita intimè imbibitum esse *in*, vt adhuc nostris conceptibus nequeat ab illo præscindi, quare concedimus antecedens; negatur tamen prima consequentia, ad cuius probationem respondetur, quod Diu. Thomas est intelligendus de identitate reali & formali, non tamen per ordinem ad nostros conceptus, sed possumus nos optimè concipere relationem vt distinctam ratione ab essentia, & habentem realitatem, etiam ratione distinctam ab illa.

Sextò arguitur, sicut relatio creata sumit totam suam realitatem à fundamento, ita relatio diuina à diuina essentia, ergo relatio diuina præcisa ab essentia diuina, & quatenus dicit *ad*, non dicit aliquã realitatem: probatur consequentia, quia vt sic, non includit essentiam, à qua habet realitatem, sed condistinguitur ab illa.

Respondetur, notando, quod relationem sumere suam realitatem à fundamento, potest dupliciter intelligi: primò radicaliter, ita quod relatio sumat realitatem quam habet à realitate fundamenti, tanquam ex radice, conditione, siue causa ex qua pullulat, & cõsurgit realitas relationis, & hoc modo verum est axioma: secundò formaliter, & ita falsum est, quod relatio dicatur, & sit formaliter realis à realitate fundamenti, sed à propria realitate, & accidentalitate, quam habet distinctam re formaliter, vel ex natura rei à realitate fundamẽti, ad eum modum quo passiones habẽt realitatem radicaliter ab essentia, vt à principio & radice, non tamen formaliter, & vt à ratione formali, sed ipsa habent proprias realitates distinctas à realitate essentiæ, à quibus formaliter dicuntur reales. Idem ergo dicendum est de diuinis relationibus, scilicet, quod realitas earum prouenit radicaliter ab essentia, quia nos concipimus essentiam vt radicem ipsarum, non tamen formaliter, quia distincta est secundum rationem realitas relationis à realitate essentiæ; consistit autem hæc realitas relationum diuinarum in hoc, quod est realiter referre ad terminum, nõ quidem inhærendo, sed determinando & modificando essentiam, vt sit personata, & referendo personam vnam ad aliam.

Septimò arguitur, relatio est quoddam ens exiguæ perfectionis, ergo dato etiam quod sit realis, nequit esse in Deo; patet consequentia, quia entia imperfecta, vt materia prima, motus, priuatio, &c. non sunt Deo attribuenda; & antecedens probatur, quia inter omnia entia vniuersi relatio habet debilius esse. 6

Respondetur, quod licèt in creaturis relatio habeat esse imperfectissimũ, cùm præsupponat esse accidentium, super quod fundatur, & pendeat ab extrinseco: cæterùm relatio diuina habet idem esse diuinum, & ideò est dispar ratio.

Octauò arguitur, relatio non prædicatur

tur de Deo, ergo non est realis; patet cōsequentia, quia si realis esset, vtique de Deo prædicaretur; probatur antecedens, quia nec prædicatur secundum substantiam, nec secundum accidens, ergò: non secundum substantiam, quia quæ ita prædicantur, dicuntur ad se, at relatiua sunt ad aliud; non secundum accidens, quia nihil prædicatur de Deo accidentaliter, vt docet D. August. 5. de Trinit. cap. 4. &. 5. & 16. *August.*

Respondetur, quod prædicatur de Deo neque essentialiter, nec accidentaliter, sed substantialiter, vt in hac quæstione explicauimus.

Nonò arguitur, in Deo non reperiuntur alia genera oppositionum, ergo nec relatiua oppositio, ergò nec relatio realis: antecedens patet, prima consequentia probatur, quia non videtur maior ratio vnius, quàm alterius: secunda verò patet, quia oppositio relatiua realis requirit relationes reales oppositas.

Ad hoc argumentum respondetur, negando consequentiam, & ratio est, quia in omni oppositione reperitur aliquod extremum imperfectum, nisi in sola oppositione relatiua, vt discurrenti patebit.

Decimò arguitur, Pater æternus non magis mutatur quando generat Filium, quàm quando creat creaturam, sed per creationem non adquirit relationem realem, ergo nec per generationem.

Ad hoc argumentum respondetur, rationem discriminis esse, quia in generatione est communicatio naturæ diuinæ, ita vt persona genita verè dicatur, & sit Deus; tamen creaturæ non communicatur natura diuina, sed alia distincta inferior: quare in creatione est mutatio saltem ex parte alterius extremi, hoc est, creaturæ, & ideò illa adquirit relationem realem, Deus verò non, nisi rationis.

Vndecimò arguitur, in Deo nequit esse compositio, ergo nec relatio realis; patet consequentia, quia relatio realis est actus, ergo Deus haberet rationem potentiæ respectu illius, ergo Deus esset cōpositus ex actu & potentia, & absoluto, & relatiuo, atque adeò rursus esset ens per accidens, quia est compositus ex rebus diuersorum prædicamentorum.

Ad hoc argumentum respondetur, negando consequentiam, & ad probationem, nego relationem diuinam habere rationem actus, & essentiam, rationem potentiæ, cùm sint eadem entitas & formalitas, & solùm per ordinem ad nostros conceptus distinguantur.

Vltimò arguitur, auctoritate D. Thomæ, de potentia, quæst. 2. artic. 5. vbi docet, quod relatio vt sic ratione sui generis non dicit aliquid, & idē docet in primo, distinct. 20. quæst. 1. artic. 1. ad tertium, & distinct. 26. quæst. 2. & alibi. *D. Tho.*

Huic argumento respondetur, sensum verborum D. Thom. esse, quod relationes diuinę, sicut & aliæ relationes reales, non habent quod sint reales ex ratione communi, *ad*, aliàs enim omnes relationes, & omnis respectus ad aliud essent reales, sed id habent ex peculiari & specifica ratione, & fortè hoc tantùm voluit Capreolus.

DVBIVM II.

Vtrùm relationes diuinæ quatenus distinctæ ab essentia, dicant perfectionem?

PRO decisione huius controuersiæ notandum est, quadrupliciter nos posse loqui de relationibus diuinis vt condistinctis ab essentia: primò, prout sunt à parte rei: secundò, de conceptu formali, quem noster intellectus efformat de illis: tertiò, de conceptu obiectiuo, quod præcisè respondet huic formali: quartò, de hoc conceptu obiectiuo non ita præcisè sumpto, sed latè, quantùm ad ea omnia quæ includit quouis modo. 7

Sit ergo primò certum in hac quæstione, apud omnes, relationes diuinas secundum modum essendi, quem habent à parte rei, dicere perfectionem absolutam infinitam, siue quia sunt idem formaliter, vel realiter cum essentia diuina, siue quia includunt essentiam diuinam intrinsecè & essentialiter.

Sit secundò certum etiam apud omnes, relationes diuinas quoad conceptum

formalem, quo à nobis concipiuntur vt distinctæ ab essentia, non dicere perfectionem absolutam: ratio huius est, quia perfectio omnis absoluta prouenit in diuinis ab essentia, ergo relatio concepta vt præcisa ab essentia nequit importare perfectionem absolutam.

Dices fortè, essentiã intimiùs clauditur in relationibus, quàm ens in modis entis, & quàm genus & differentia in natura specifica, sed non possumus nostris conceptibus præscindere modos entis ab ente, nec integram rationem specificam à genere, vel differentia, ergo nec relatio nes ab essentia.

Respondetur tamen, esse disparem rationem, quia ens non dicit aliquẽ conceptum determinatum, sed confusum; & genus, aut differentia sunt partes essentialiter constituentes ipsam speciẽ, quorum neuter verificatur in essentia & relationibus, vt infra dicemus: vnde licèt essentia & relatio sint eadẽ entitas & formalitas, & essentia sit intrinseca ipsi relationi, nihilominus per ordinem ad nostros conceptus possunt præscindi, cùm essentia sit tota communicabilis, relatio verò incommunicabilis, essentia communis omnibus personis; relatio verò propria cuiuslibet: quare optimè potest concipi realitas paternitatis, quatenus se tota est incommunicabilis, & constitutiua ac distinctiua personæ, & non vt includens essentiam.

Sit tertiò certum, relationes diuinas quo ad conceptum obiectiuum præcisè correspondentem formali, non dicere perfectionem absolutam: ratio huius est, quia conceptus formalis, & obiectiuus præcisus sunt æquales; ergo si formalis præscindit ab essentia, ita etiam & obiectiuus: ergo si in conceptu formali relationis distinctæ ab essentia, non reperitur perfectio absoluta, vt dictum est in secundo certo, etiam neque in obiectiuo.

Sit quartò certum, relationes diuinas quo ad conceptum obiectiuum latè sumptum, & non vt præcisè correspondet formali, importare perfectionem absolutam infinitam: ratio huius est, quia vt sic includit diuinam essentiam, nam iste conceptus obiectiuus non sunt ipsæ relationes vt præcisæ ab essentia, sed simul cum illa.

Ex dictis colligitur, quomodo intelligenda sit sententia quorundam Thomistarum asserentiũ relationem etiam formaliter consideratam, dicere perfectionem infinitam, non tamen aliam à perfectione diuinæ essentię: itaque diuina paternitas eatenus est perfectio, quatenus in suo formali conceptu includit essentiam, quæ est infinita perfectio.

Ex quo referunt isti, primò, quod licèt quælibet relatio sit perfectio, non ideò sunt tres perfectiones, sicut nec tres essentiæ: secundò, quod eadem perfectio secundum rem, quæ est in Patre paternitas, est in Filio filiatio, & ita non est in vna persona aliqua perfectio, quæ non sit etiam eadem secundum rem in alia: tertiò, quod perfectio in diuinis est quid absolutum & communicabile, vnde dicunt non valere illam consequentiam, paternitas est perfectio, paternitas non est in Filio, ergo aliqua perfectio non est in Filio, quia variatur appellatio; arguitur enim à relatiuo ad absolutum ex parte minoris præmissæ, sicut non valet, paternitas est essentia, paternitas non est in Filio, ergo essentia non est in Filio: hac via procedit D. Thom. 1. part. quæst. 42. artic. 4. ad secundum, vbi loco perfectionis ponit dignitatem, & primo, distinct. 7. quæst. 2. artic. 2. ad vltimum, quem sequuntur Torres, & alij Thomistæ. Cæterùm, licèt hæc vera sint, si intelligantur iuxta primum & quartum certum nostrum, non tamen satisfaciunt difficultati, quæstio enim inquirit de relatione vt condistincta ab essentia, & an dicat aliquam perfectionem relatiuam distinctã à perfectione absoluta diuinæ essentiæ. *D. Tho.*

Conclusio. Relationes diuinæ quomodocunque consideratæ non dicunt aliquam perfectionem relatiuam ab essentia distinctam, imò si considerentur vt distinctę ab essentia, nec dicunt perfectionem nec imperfectionem, ita tenent Ricardus in primo, distinct. 24. artic. 1. quæstione. 3. ad quartum. Durand. in secundo, distinct. 34. quæst. 1. ad tertium, & apertiùs in tertio, distinct. 1. quæst. 3. circa medium, Gregorius in primo, distinctione. 19. quæst. 1. artic. 1. Marsilius in primo, quæst. 23. artic. 3. Argentina, distinct. 4. quæst. 1. art. 1. ad vndecimum, Molina. 1. part. quæst. 42. Scotus, Capreolus, Caietanus, Ferrariensis, Franciscus 8 *Ricard.* *Duran.* *Gregor.* *Marsil.* *Argen.* *Molina.*

D. Thō cus à Christo, & est D. Thom. 1. parte, quæst. 42. artic. 4. ad secundum, vbi apertè dicit, perfectionem & dignitatem in diuinis esse absolutam, & pertinere ad *August.* essentiam, & non ad relationes, & videtur D. August. in libro de Trinitate, vbi expresse asserit, magnitudinem perfectionis in Deo non pertinere ad ea quæ sunt ad aliud, vt libro. 6. cap. 2. & 5. & libro. 7. cap. 1. in principio, & cap. 2. & alibi.

Hæc conclusio habet duas partes: prima, quod diuina relatio, siue consideretur vt est idem cum essentia, siue vt condistinguitur ab illa, non dicit aliquā perfectionem relatiuā: secunda, quod si consideretur vt distincta ab essentia, nec dicit perfectionem nec imperfectionem absolutam nec relatiuam. Prima pars satis efficaciter probatur argumentis primæ sententiæ.

Et confirmatur primò, quia si relatio vt sic dicit perfectionem relatiuam distinctam ab essentia, aliqua perfectio erit in vna persona, quæ non sit in alia, quod videtur absurdum.

Dices, non esse absurdum quod in vna persona, verbi gratia, in Patre, sit aliqua perfectio relatiua, quæ non sit in Filio; siquidem in Filio est alia æquiualens illi, scilicet filiatio, quæ non est in Patre.

Sed contrà primò, quia saltem hæc erit vera propositio, nulla persona diuina habet omnes perfectiones quæ sunt formaliter in Deo, quę videtur absurda: tùm secundò, quia sequitur Patrem, & similiter Filium esse perfectiores Spiritu sancto: probatur, quia in Filio, verbi gratia, est filiatio & spiratio actiua, quarum quælibet dicit suam perfectionem relatiuam, sed in Spiritu sancto tantùm est spiratio passiua, quæ solùm equiualet spirationi actiuæ, sicut Filio paternitati, ergo in Filio est perfectio filiationis, quæ nullo modo est in Spiritu sancto, nec est probabile dicere, quod spiratio passiua æquiualet vtrique relationi.

Confirmatur secundò, quia si paternitas, verbi gratia, vt condistincta ab essentia diceret perfectionem relatiuam, plus perfectionis esset formaliter in qualibet persona seorsum, seu in omnibus simul, quàm in essentia, siquidem vltra perfectionem essentiæ addunt perfectionem relationis, quod non videtur satis tutum in fide.

Dices, perfectiones relationum contineri eminenter, aut virtualiter in essentia. Contrà, quia contineri eminenter, aut virtualiter est contineri in virtute actiua, sicut effectus in causa, sed relationes diuinæ sunt inproducibiles, & increabiles, ergo.

Dices secundò, relationes contineri in essentia, non ea continentia qua effectus continetur in causa, sed vt in radice; essentia enim radix est omnium processionū: quare nec Filius erit perfectior sua essentia, nec perfectior Spiritu sancto, quia essentia quæ est in Filio, continet radicaliter filiationem, & essentia quæ est tantùm in Spiritu sancto, continet etiam filiationem & paternitatem. Sed contrà, quia verè essentia, vt est in Spiritu sancto, non continet eminenter & radicaliter paternitatem, quia vt est in Spiritu sancto, non est radix paternitatis nec filiationis, sed tantùm spirationis passiuæ.

Confirmatur tertiò, quia si paternitas, verbi gratia, vt condistincta dicit perfectionem, ergo finitam, vel infinitam, nō finitam, vt probabitur in primo argumēto; aliàs enim aliqua perfectio participata, & per consequens creata esset formaliter in Deo, imò esset Deus, nec infinitam, nam rogo: vel erit infinita simpliciter in genere entis, vel in tali genere, scilicet relationis, non in genere entis, quia iam in Deo esset duplex essentia diuina, vna absoluta, & alia relatiua, siquidē tam essentia absoluta, quàm relatio vt condistinctæ, sunt infinitæ in genere entis, quod est proprium essentię & naturæ diuinæ: vel tandem sequitur, quod neutra sit infinita in genere entis, quandoquidem quæuis seorsum vt condistincta ab altera, nō includat alteram; neque etiam est infinita in genere relationis, tùm quia iam esset finita in genere entis, & sequerentur inconuenientia superiùs adducta: tùm etiam, quia non includit omnem relationem, & perfectionem relatiuam quę est in Deo, non enim includit filiationem, imò potiùs excludit illam, ergo.

Secundà verò pars probatur, & quidem quod nō dicat perfectionē, nec absolutam nec relatiuam, constat ex superioribus: quod verò non dicat imperfectionem, non indiget probatione, cùm in

Deo nulla possit esse imperfectio.

9 Hanc nostram doctrinam confirmat amplius Scotus in tertio, distinct. 1. quæstione. 4. & primò probatur, quia paternitas, verbi gratia, quatenus distincta ab essentia, vel est perfectè finita, & limitata, vel infinita: si secundum, ergo Filio deest aliqua perfectio infinita: si primum, ergo paternitas non reperitur formaliter in Deo, nec in prima persona (quod est hæreticum:) probatur sequela, quia omnis perfectio quæ est formaliter in Deo, est infinitè perfecta sicut Deus ipse: secundò, quia si paternitas est finita & limitata perfectio, ergo est creata, & participata ab infinita perfectione, ergo nō est in Deo formaliter: tertiò, quia omnis perfectio finita & limitata habet admixtam imperfectionem, ergo: probatur antecedens, quia perfectio limitata cū non possit esse omnis perfectio, includit negationem aliarum perfectionum, sed negatio perfectionis est imperfectio, ergo.

Probatur secundò, quia si relatio diuina vt distincta ab essentia, diceret perfectionem, sequerentur plura absurda: primum, quod in Deo essent tres perfectiones realiter distinctæ, & consequenter tres bonitates, quia bonum & perfectum idem sunt formaliter. Secundum, quod in Deo essent tres infinitates, siquidem essent tres relationes, quarum quælibet diceret perfectionem infinitam. Tertium inconueniens, quod nulla ex personis diuinis sit infinita, & summè perfecta, & consequenter quod non sit Deus, siquidem cuilibet earū deest relatio alterius. Quartum, quod tres personæ diuinæ importent maiorem perfectionem, quàm vna persona sola (quod non est admittendum) alias quælibet persona seorsum non esset infinitè perfecta: & sequela probatur, quia tres personę simul important formaliter tres perfectiones relatiuas, quas non importat vna sola persona.

Tertiò probatur, si relatio diuina vt distincta ab essentia dicit perfectionem, ergò diuinæ essentiæ vt condistinctæ à relationibus deest aliqua perfectio, sed hoc est absurdum, ergo: probatur consequentia, quia essentiæ vt sic desunt perfectiones quas important relationes, & minor probatur primò, quia iam pro illo priori, in quo essentia diuina præintelligitur relationibus, non esset infinitè perfecta: secundò, quia iam essentia sumeret aliquam perfectionem à relationibus: tertiò, quia Filius non procederet à vero & perfecto Deo, cùm procederet à Patre, cuius essentiæ pro illo priori deesset aliqua perfectio, scilicet filiatio & processio.

Quartò probatur, de ratione infinitè perfecti est non solùm cōtinere omnem perfectionem possibilē haberi, sed quod eam habeat omni modo possibili haberi, ergo si paternitas est perfectio, & Filius infinitè perfectus, oportet vt habeat in se paternitatem omni modo quo potest haberi paternitas.

Dices primò, quod iam habet eam eminenter: contra, quia paternitas est possibilis haberi formaliter, vt eam habet Pater, ergo ita debet eam habere Filius.

Dices secundò, quod Filius habet eam formaliter non vt Filius, sed vt Deus. Contra, quia vt Filius est infinitè perfectus, ergo debet eam habere vt talis.

Dices tertiò, iam habet eam non vt est paternitas, sed vt est essentia. Contra, vt est paternitas, est perfectio, ergo vt est paternitas debet haberi à Filio.

Dices quartò, quod hæc perfectio non debetur Filio, imò nec potest esse in illo, cùm sit relatio opposita filiationi. Contra, quia hoc est petere principium, cur scilicet, cum paternitas sit perfectio simpliciter, & Filius infinitè perfectus, non debeatur illi paternitas vt sic, siquidem infinito simpliciter debetur omnis entitas, & omni modo.

Vltimò probatur, relatio vt sic, & vt præcisè dicit *ad*, non respicit subiectum, ergo vt sic non est perfectio subiecti: antecedens patet, & consequentia videtur euidens, quia perfectio subiecti debet respicere illud, nec potest dici quod sit perfectio termini.

Oppositam sententiam tenent Ochamus & Cabriel, in primo, distinct. 7. quæstione. 3. artic. 3. & Aureolus apud Capreolum, eadem distinct. quæst. 1. in tertio argumento contra primam conclusionem, Herueus quodlib. 1. quæst. 4. & alij; in quorum fauorem arguitur primò, relationes diuinæ prout distinguntur ab essentia, sunt quædam entitates & realitates, ergo vt sic sunt perfectiones reales: antecedens patet ex primo articulo, & præterea,

Ocham. *Gabr.* *Aureol.* *Herueus*

præterea, quia aliàs essent nihil: consequentia verò probatur, quia omne ens reale est bonum, ergo perfectum: patet consequentia, quia bonum & perfectum sunt idem.

Respondetur negando consequentiā, & ad probationem, quod bonum & perfectum sunt passiones entis vel ratione sui, vel per omnimodam entitatem realem, vel formalem cum quo existit, itaque ex esse & entitate rei existentis deriuatur bonitas & perfectio ad relationes talis rei: non verò è contra è relatione deriuatur aliqua perfectio in re ipsa, & ita diuina relatio licèt nostro modo intelligendi superaddat esse realitatem & entitatem, non superaddit bonitatem & perfectionem, quia tota perfectio sumitur ab essentia & existentia diuina; quare relationes diuinæ vt sunt idem realiter & formaliter cum essentia, sunt bonę & perfectæ, non tamen est necesse vt si concipiantur vt distinctæ ab essentia, dicāt perfectionem & bonitatem.

Sed quæres, si relationes ita consideratæ sunt entitates reales, quantumuis pręcisæ considerentur, quare non erunt etiā bonitates & perfectiones reales, siquidem bonitas & perfectio concomitantur ens.

Respondetur, vt dictum est in solutione non sequi ens, ratione sui præcisè, istud esse bonum, sed ratione sui immediatè & pręcisè, vel ratione alterius cum quo identificatur realiter vel formaliter: vnde licèt relationes diuinæ distinctæ ab essentia, sint entitates reales, non ideò vt sic sunt bonitates, sed abstrahunt ab illa, cuius ratio esse potest, quod cùm ratio entis sit prior ratione boni, vt eleganter dixit D. Thom. 1. part. quæst. 5. artic. 3. ad quartum, vbi addit secundum hanc passionem relationis esse intelligendum illud Aristotelis. 3. Metaph. cap. 2. dum dicit mathematicas non esse bonas, nam si intelligatur de mathematicis vt sunt à parte rei, falsum esset.

D. Thō.

Secundò arguitur, obiectum voluntatis debet esse bonum & perfectum, sed relatio diuina vt relatio est, est volita à Deo, ergo est bona & perfecta: consequētia cum maiori patet, & minor probatur, quia vt dictum est quæst. 3. & dicemus quæst. 6. actus notionales sunt voliti à Deo, sed actus notionales, vt generare & spirare sunt ipsæ relationes paternitatis, & filiationis, ergo.

Respondetur distinguendo minorem, relatio est volita à Deo ratione sui præcisè, nego; ratione essentię, concedo: complacet enim Deus in relationibus & personis, quatenus relationes ex perfectione & infinitate diuinæ essentiæ proueniunt; vult enim Deus esse in se talem qualem oportet, & exigit eius essentia & natura, scilicet, vnum in tribus personis: vnde bonitas essentiæ est ratio complacendi in relationibus, non verò aliqua bonitas propria illarum.

Tertiò arguitur, relationes diuinæ vt distinctæ ab essentia, sunt comparabiles in quantitate perfectionis & bonitatis inter se, & cum relationibus creatis, ergo vt sic dicunt perfectionem: patet antecedens, quia in primis dicemus, relationes diuinas esse æquales inter se, & similiter paternitatem diuinam, verbi gratia, vt præcisam ab essentia esse maiorem in ratione entitatis, quàm paternitas creata, sed illa æqualitas, maioritas, aut excessus debet esse secundum quantitatem perfectionis, ergo: maior patet, de diuinis relationibus inter se, & de paternitate diuina respectu paternitatis creatæ: probatur, quia impossibile est, quod aliqua entitas & realitas diuina formaliter considerata non sit maior realitate & entitate quauis creata: minor verò probatur, quia æqualitas & maioritas sunt affectus quantitatis, vel mollis, vel perfectionis, sed non comparatur ratione quantitatis mollis, cùm non sit in Deo, ergo perfectionis: prima verò consequentia argumenti patet ex dictis.

Respondetur negando antecedens, & ad probationē, quod illa ęqualitas diuinarum relationum inter se, & inæqualitas cum creatis inter se, non est positiua & formaliter proueniens ab aliqua quantitate perfectionali, sed est negatiua, scilicet vna non est maior altera, vel vna non est æqualis alteri: huiusmodi autem æqualitas, vel inæqualitas non necessariò prouenit à quantitate perfectionis, sicut nec æqualitas, vel inæqualitas negatiua duarum substantiarum corporearum seclusa quantitate: verùm dicimus duas substantias denudatas quantitate mollis esse æquales, vel inæquales negatiuę.

Arguitur quartò, subsistentia, seu ratio subsis-

subsistendi important maximam perfectionem, sed relationes personales vt cõ distinctæ ab essentia sunt rationes subsistendi in Deo, & important propriam subsistentiam, ergo perfectionem: maior patet, quia est perfectissimus modus essendi, minor verò probata est supra.

Confirmatur, quia terminare alienam naturam hypostaticè est maxima perfectio, sed hoc conuenit diuinæ relationi, quatenus est ratio subsistendi distincta à diuina essentia, ergo: maior patet, & minor, quia personalitas Verbi diuini, vt cõ distincta ab essentia immediatè terminat humanitatem assumptam, aut est ratio terminandi ipsam, aliàs Incarnatio esset cõmunis toti Trinitati, vt probant Thomistæ. 3. part. quæst. 3.

Respondetur ad argumentum, quod subsistere stat dupliciter: primò, pro per se existere: secundò, pro per se existere incommunicabiliter, & in Deo, primum est absolutum, secundum relatiuum, & eodem modo diuiditur ratio subsistendi. Dico igitur, quod licèt subsistentia, & ratio subsistendi primo modo dicat perfectionem, non tamen secundo modo, quia subsistere secundo modo non dicit existentiam formaliter, sed incommunicabilitatem existẽtiæ: quare relatio quæ solùm addit in Deo illam incommunicabilitatem, & est ratio subsistendi secundo modo non dicit perfectionem.

Ad confirmationem concedo maiorem, & distingo minorẽ, terminare alienam naturam conuenit relationi, vt rationi formali terminandi, nego, vt conditioni requisitæ ad terminandum, concedo: ratio autem formalis terminandi est per se existentia naturæ diuinæ, hæc est perfectio, non verò relatio, & ad probationem respondetur, quod non est relatio Verbi, quæ terminat humanitatem per se sumpta, sed ipsa persona Verbi, & rursus hæc persona Verbi non terminat per relationem, vt per rationem formalem, sed per existentiam; est tamen relatio Filij conditio sine qua non, & ita Incarnatio non est communis toti Trinitati.

11 Quintò arguitur, relatio diuina vt distincta ab essentia est infinita, ergo perfecta: consequentia patet, quia infinitas est passio quantitatis mollis, vel perfectionis, & antecedens probatur primò, quia aliàs diceret entitatem limitatam, & per participationem, secundò, quia posset, si finita esset, ab intellectu creato, vel creabili comprehendi, cum cognoscibilitas sequatur entitatem: absurdum autem videtur, quod aliquid formaliter existens in Deo, posit ab intellectu creato comprehendi: & præterea videtur contra illud Isaię. 43. *Generationem eius quis enarrabit?* Quod de generatione æterna Verbi diuini intelligi posse docent Sancti, quam constat esse relationem. Isai. 43.

Respondetur, relationem diuinam vt sic non esse finitam, neque infinitam positiuè, formaliter, & ab intrinseco, quia finitas, vel infinitas sunt affectiones quãtitatis mollis, vel perfectionis: sed dicuntur non finitæ, & non infinitæ, vt punctus, & Angelus, quia carent quantitate extensiua, nec dicuntur finiti, nec infiniti.

Quod si dicas, etiam ens reale diuiditur per finitum & infinitum. Respondetur, quod tunc diuiditur ens quantum, siue secundum extensionem, siue secundum perfectionem: quod si diuidatur ens reale tunc absolutè sumptum, ita intelligenda est diuisio, vt diuisum tũc sit ens reale secũdum modũ essendi quẽ habet à parte rei, quia ita nullũ est ens reale quod non habeat quantitatem mollis, vel perfectionis, & ad secundam probationem antecedentis respondetur, negando sequelam, quia ad comprehensionem relationis requiritur comprehensio fundamenti, & sic cognoscibilitas relationis crescit ex fundamento: quare in diuinis ad comprehensionem relationis requiritur comprehensio ipsius essentiæ; hoc autem fieri nequit ab intellectu creato, vel creabili, quantumuis perfectior sit in infinitum.

Sed dices, relationes diuinæ pertinent ad obiectum primarium beatitudinis, vt dicitur. 1. part. quæst. 12. & etiam adorãtur adoratione latriæ, iuxta illud quod in præfactione de Trinitate canit Ecclesia, *Vt in personis proprietas, & in essentia vnitas, & in maiestate adoretur æqualitas:* ergo relationes diuinæ sunt simpliciter infinitæ & perfectæ.

Respondetur, ad vtrumque sufficere, quod relationes sint Deus per identitatem realem & formalem cum essentia, & aliquid

aliquid reale formaliter existens in Deo, non tamen quod sicut non est sensus, quod in essentia adoratur vnitas quo ad negationem diuisionis, quam importat præcisè, ita nec quod adoretur in maiestate æqualitas, quasi relatio æqualitatis, quæ est rationis, adoretur præcisè: sed sensus est, quod personæ quo ad essentiã adorantur, vt vnus Deus minimè in personis diuisus, & quo ad perfectionem æqualis.

Sextò arguitur, paternitas, verbi gratia, & quæuis alia relatio realis creata, vt dicit *ad*, est perfectio, ergo etiam diuina: antecedens patet; quia vt sic dicunt *ad* reale, ergo entitatem realem, ergo entitatem & perfectionem: consequentia verò argumenti probatur, quia omnia prædicata quæ ex creaturis transferuntur ad diuina, si in creaturis dicunt perfectionẽ, etiam in Deo debent dicere eandem infinito modo, vt sapientia, misericordia, & iustitia, & etiam relatio: cuius ratio est, quia quando aliquod prædicatũ est commune Deo & creaturis, id quod reperitur in creaturis, cùm sit quædam participatio eius quod in Deo reperitur, continetur eminenter vel virtualiter in eo quod conuenit Deo: quare si in creaturis est perfectio, ita etiam in Deo perfectio erit.

Respondetur primò negando antecedens, & ad probationem respondetur, hoc esse proprium relationis præ alijs accidentibus, quod nullam perfectionem dicat, nisi quam dicit suum fundamentum, vt optimè defendit Caietan. de ente & essentia, & alij. 5. Metaph. *Caietan.*

Vel secundò respondetur, quod licèt creata relatio, vt dicit præcisè *ad*, dicat perfectionem: non ita diuina, tùm, quia diuina vt præcisa ab essentia, non est capax perfectionis distinctæ, sicut creata: tùm, quia diuina non importat aliquam formalitatem distinctam, & superadditam essentiæ, sicut creata.

Quod si obijcias, sapientia non importat formalitatem distinctam ab essentia diuina, & nihilominus dicit perfectionẽ in Deo, ergo etiam relatio.

12 Respondetur, esse disparem rationem, quia sapientia significatur vt forma afficiens, & consequenter perficiens naturã diuinam; relatio verò non nisi vt respiciens terminum, in quo nihil significatur perficiens personam; & ad id quod vlterius dicitur in argumento principali respondetur, non esse necessarium, quod omne prædicatum dictum de Deo & creaturis, si dicat perfectionem in creaturis, importet etiam perfectionem in Deo eodem modo; sed satis est, si dicat perfectionem vel propter identitatem cum essentia, vel ratione sui.

Dices, sicut omnis sapientia creata deriuatur à diuina, ita paternitas creata continetur & deriuatur à diuina paternitate; iuxta illud ad Ephes. 3. *In quo omnis paternitas, &c.* Ergo omnis perfectio paternitatis creatæ continetur in diuina, ergo & cætera. *Paul. ad Eph. 3.*

Respondetur, quod paternitas creata continetur quidem in increata, & causatur ab illa, non vt distinguitur ratione ab essentia, sed prout est idem cum illa; effectus enim debet contineri in sua causa: essentia autem diuina est, quæ est causarum, non paternitas, aut relatio, vt dicit *ad* præcisè: vnde paternitas creata, non est participatio paternitatis diuinæ vt distinctæ ab essentia.

Septimò arguitur, illud est perfectum cui nihil deest ex his quæ conueniunt suæ naturæ, sed paternitati diuinæ, verbi gratia, vt condistinctæ ab essentia, non deficit aliquid intra proprium genus, ergo est perfecta: consequentia est legitima, maior conceditur communiter prima parte, quæst. 4. artic. 1. & minor probatur, quia esset imperfecta.

Confirmatur, quia vel paternitati diuinæ præcisè ab essentia debetur aliqua perfectio, vel non, si non debetur perfectio, erit maximè imperfecta, quia licèt sit imperfectio carentiæ perfectionis debitę, nihilominus summa imperfectio videtur aliquid esse tale, cui nulla perfectio debeatur: si verò dicas primum, ergo vel habet illam vt condistinctam ab essentia, vel non, si habet illam, iam erit perfecta; si non, ergo est imperfecta, quia caret perfectione sibi debita.

Respondetur, quod licèt diuinæ relationi vt sic, non deesset aliquid ex illis quæ illi possunt ex proprijs conuenire, non ideò sequitur, quod sit perfecta formaliter, sed solùm quod non sit imperfecta; vt enim esset formaliter perfecta, opus erat quod deberetur illi aliqua perfectio, & eam haberet: relationi autem diuinæ præcisè, & secundum rationem *ad*, nulla

nulla debetur perfectio, & per hoc patet ad confirmationem, relatio enim vt sic, non est apta nata vt sit perfecta, vel imperfecta, nec est maxima imperfectio huiusmodi negatio omnis perfectionis, & imperfectionis; solùm enim illa est imperfectio, quæ est negatio perfectionis debitæ.

Vltimò arguitur, personæ diuinæ constituuntur formaliter per relationes, vt relationes sunt; sed quælibet persona diuina secundum rationem formalem personalitatis propriæ, est infinitè perfecta, ergo quælibet diuina relatio secundum propriam rationem relationis est infinita perfectio.

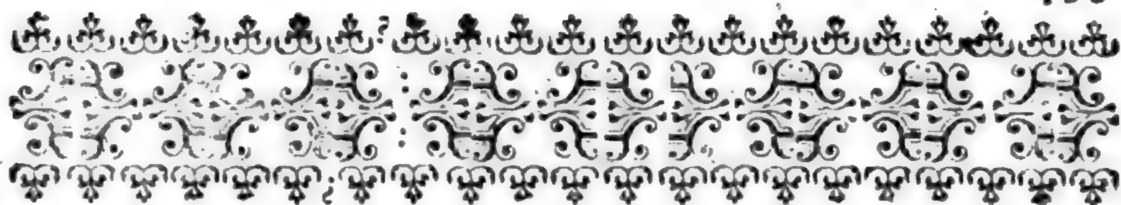
Confirmatur, quia aliàs Pater (formaliter loquendo) vt Pater, non diceret aliquam perfectionem.

Respōdetur, personam diuinam etiam formalissimè esse à parte rei infinitè perfectā propter identitatem realem & formalem relationis & essentiæ: si verò sermo sit per ordinem ad nostros conceptus, dico, quod persona diuina dicit duo: primum, quod sit per se existens in natura diuina: secundum, quod sit incommunicabilis: & quidem quantum ad primum, dicit perfectionem, non verò quantum ad secundum, & primum habet ab essentia, secundum à relatione, & per hoc patet ad confirmationem.

(∴)



TRA-



TRACTATVS QVARTVS.

DE VOLVNTARIO, ET INVOLUNTARIO, circa quæstionem sextam, ex. 1.2. S. Thomæ.

DISPVTATIO PRIMA.

De Voluntario in communi.

DVBIVM I.

Quid sit voluntarium?

1 RO decisione nota, quæstionē non procedere de voluntario spontaneo metaphorico, qua ratione dici solet, maximè à Poetis, terram sponte & voluntate germinare fructus suos, sed procedere de voluntario spontaneo propriè dicto, & sine metaphora; hoc est, de eo quod procedit ab appetitu rationali, vel sensitiuo, prævia cognitione.

Secundò nota, quod voluntarium propriè, & sine metaphora dictum, dici potest tripliciter: primò, de obiecto volito: secundò, de actu voluntatis, aut appetitus, quo obiectum amatur, aut respuitur: tertiò, de effectu, qui ex tali actu amoris, vel odij sequitur. Primo modo, dicitur voluntarium, obiectum, & res illa quam appetitus prosequitur media cognitione: qua ratione quęcunque res volita, seu appetita dicitur volūtaria obiectiuè, etiam si non appetatur ex propria electione, vt inopinata inuentio thesauri. Secundo modo, dicitur voluntarium, actio illa voluntatis, aut appetitus, qua scientes aliquid appetimus. Tertio modo, dicitur voluntarium, commodum illud, aut incommodum, seu damnum, ex tali actu appetitus subsecutum.

Ex his verò, voluntarium primo modo, non est in rigore voluntarium; sed potiùs dicendum est volitum, quàm voluntarium; & ita minùs propriè voluntarium appellatur. Voluntarium verò tertio modo rationabiliùs debet dici effectus voluntarij, quàm voluntarium ipsum: vnde voluntarium secundo modo, quod appellari solet voluntarium causaliter, quia est id quod à voluntate, aut appetitu causatur, appellatur proprissimè, & in rigore voluntarium, de quo agemus in præsenti.

Tertiò nota, quod actus qui procedūt à voluntate, seu appetitu, media cognitione, qui dicuntur voluntarij propriissimè sunt in duplici differentia; nam alij sunt eliciti immediatè ab ipsa voluntate

seu appetitu, verbi gratia, volitio, aut nolitio, amor, aut odium; alij verò sunt imperati ab ipsa voluntate, seu appetitu, & efficiuntur ab alijs potentijs suis internis, siue externis, vt intellectio, visio, locutio, motus localis, &c. Ex quibus actus eliciti immediatè à voluntate, seu appetitu sunt voluntarij immediatè formaliter & intrinsecè: actus verò eliciti ab alijs potentijs, & imperati à voluntate, seu appetitu sunt voluntarij mediatè, secus verò si huiusmodi actus non sint imperati à voluntate, seu appetitu, vt actus potentiarum animæ vegetatiuæ, qui nullo modo voluntarij dicuntur, cùm nec mediatè, nec immediatè à voluntate, aut appetitu procedant media cognitione. Vtrùm autem actus isti imperati, sint voluntarij formaliter intrinsecè, aut sola extrinseca denominatione ab actibus elicitis, dicemus infra.

2 Conclusio. Voluntariũ est, cuius principium est intra cum cognitione finis & circunstantiarum, ita Aristoteles. 3. Ethicor. cap. 1. D. Thom. hic, artic. 1. & omnes eorum interpretes. D. Gregor. Nissen. lib. 5. Philosophiæ, cap. 3. D. Damascen. lib. 2. fidei orthodoxæ, cap. 24. Hæc conclusio est intelligenda de voluntario secundo modo dicto, quod dicit actum voluntatis, seu appetitus cum cognitione, siue talis actus sit elicitus, siue imperatus, quæ conclusio non aliter probatur, quàm ex Arist. & omnibus tã Philosophis, quàm Theologis, & quia habet leges bonæ diffinitionis, vt constabit ex solutionibus argumentorum.

Arist. D. Tho. Gre. Ni. Damas.

Sed pro clariori conclusionis intelligentia nota primò, in illa esse duas partes, quarum altera est, cuius principium est intra; altera verò cum cognitione circunstantiarum, per primam particulam, excluditur violentum à ratione voluntarij, quia violentum est à principio extrinseco: per secundam verò particulam, excluditur violentum per ignorantiam, quia licèt sit à principio [illegible]trinseco, est tamen sine cognitione. Excluditur etiam actio naturalis, quæ licèt procedat à principio intrinseco, procedit tamẽ sine cognitione finis; nam hoc interest inter actionem naturalem & voluntariam, quod naturalis procedit à principio intrinseco sine cognitione obiecti, verbi gratia, motus lapidis deorsum causatur à grauitate, nulla habita cognitione centri: at verò actio voluntaria causatur à voluntate, seu appetitu præuia cognitione obiecti, iuxta illud, nihil volitum, quin præcognitũ.

intrinseco

Secundò deinde nota, quod si prima particula definitionis rectè intelligatur, etiam ratione illius excluditur actio naturalis à ratione voluntarij, quia actio naturalis ita postulat esse à principio extrinseco, vt natura sua non magis postulet esse à principio intrinseco actiuo, quã à passiuo, imò vt omnes ferè Philosophi naturales docent lib. 2. Physicorum, natura vt sic, potiùs est principium passiuum, quàm actiuum motus & quietis: at actio voluntaria ita postulat esse à principio intrinseco actiuo, vt nullo modo possit esse à principio intrinseco passiuo, & hinc est, quod repugnet actioni voluntariæ esse à principio actiuo extrinseco, quia ex propria ratione petit esse à principio actiuo interno, non tamen repugnat actioni naturali, vt patet in motu grauis deorsum, qui est à generante, & in frigefactione aquę calidę, si fiat ab agente extrinseco, & in calefactione ligni, quę naturalis est respectu materię primę.

Tertiò nota, conclusionem intelligendam esse de principio intrinseco, hoc est de voluntate, aut appetitu sensitiuo, siue agat secundum inclinationem sibi connaturalem, & proprij ordinis, siue agat secundum inclinationem sibi superadditã, & altioris ordinis, indebitam proprię naturæ, vnde actus charitatis supernaturalis circa Deum, aut circa proximum, non minùs voluntarius est, etiam si procedat à voluntate, secundum inclinationem supernaturalem, & non sibi debitam, quàm actus amoris naturalis circa Deum, aut circa proximũ, qui procedat à voluntate secundum naturalem illius inclinationẽ.

Vltimò nota, ad voluntarium requiri duplex principium intrinsecum, seu existens intra ipsum agens, alterum est appetitus, siue rationalis, siue sensitiuus, alterum est obiectum ipsius voluntarij cognitum, siue per intellectum, siue per sensum, ex quibus primũ, scilicet appetitus est principium actiuum actus voluntarij: secundum verò, scilicet obiectum cognitum, solùm est principium finale, quia vt dicemus contra Caiet. obiectum cognitum non concurrit ad actum appetitus in genere causæ efficientis, sed in genere causæ

causæ finalis, omitto principium passiuum, siue receptiuum ipsius actus voluntarij, quod etiam est in ipso agente.

Sed contra conclusionem arguitur primò: ista definitio ita explicata non conuenit omissioni voluntariæ, ergo non est bona: patet consequentia, quia iam non conueniret omni voluntario, & antecedens probatur, quia pura omissio nõ habet principium actiuum; omittere enim non est agere, sed potiùs non agere.

Respondetur primò, cum Gregorio de Valentia loco citato, hanc definitionem traditam ab Aristotele, solùm conuenire voluntario, quod consistit in actione, non verò illi quod consistit in omissione: vnde voluntarium in communi prout comprehendit vtrumque, aliter est definiendum, scilicet id quod quomodocumque pendet à voluntate, seu appetitu cum cognitione. Sed certè ista solutio displicet, quia tam ex Aristotele, quã ex D. Gregorio Nisseno, & Damasceno, voluntarium propriè dictum, solùm in actione consistit, vnde etiam omissio si voluntaria est, debet à voluntate procedere aliqua actione.

Secundò respondetur, nego antecedens, & ad probationem dico, etiam puram omissionem esse causatam à voluntate, non quidem actu formali, sed actu interpretatiuò, vt latiùs declarabimus infra in dubijs sequentibus.

Arguitur secundò, cognitio conclusionis vt præcisè est ab intellectu, est à principio intrinseco cum cognitione, & tamen non est voluntaria, ergo mala est definitio: probatur minor, quia est ab intellectu cum cognitione præmissarum.

Respondetur negando consequentiã, quia vt actio sit voluntaria, debet procedere ex cognitione eiusdem obiecti circa quod est actio, & hac ratione intelligenda est definitio voluntarij: at verò cognitio conclusionis vt præcisè est ab intellectu, & secluso quocunque imperio voluntatis supra ipsam, non procedit ex cognitione præuia ipsius conclusionis, sed ex cognitione præmissarum: ex quo oritur aliud discrimen inter actum voluntarium, & cognitionem conclusionis, quod actus voluntarius causatur à cognitione subiecti in genere causæ finalis, & specificatur ab illa: at cognitio conclusionis causatur à cognitione præmissarum in genere causæ efficientis, & non specificatur ab illa.

Arguitur tertiò, datur actus voluntarius sine cognitione omnium circunstantiarum, ergo est mala definitio: probatur antecedens, quia quando quis noctu occidit vxorem, putãs esse latronem, verè & voluntariè occidit cum ignorantia alicuius circunstantiæ.

Respondetur, definitionem voluntarij ita esse intelligendam, vt ad hoc quod actus sit omnino voluntarius, & quantum ad obiectum, & ad omnes circunstantias, debet procedere ex cognitione obiecti, & omnium circunstantiarum, ita vt si procedat ex ignorantia alicuius circunstantiæ, talis actus erit voluntarius; si enim respectu illarum circunstantiarum quæ cognoscuntur: inuoluntarius verò, solùm respectu illius circunstantiæ quæ ignoratur, & ita in casu argumenti illud erit homicidium voluntarium, quia re vera homo cognoscit occidere: vxoricidium verò voluntarium, quia ignorauit esse vxorem quam occidebat, & hac ratione intelligendus est Aristoteles, quando dixit supra, ignorantiam alicuius circunstantiæ in particulari, causare inuoluntarium solùm respectu alicuius circunstantiæ quam ignorat, nõ verò respectu aliarum quæ cognoscuntur.

DVBIVM II.

Vtrùm sit de ratione actionis voluntariæ, quod sit obiectiuè volita?



PRO decisione nota primò, quod actus voluntarij sunt in duplici differentia, vt supra dictum est dubio primo; nam alij sunt eliciti à voluntate; alij verò eliciti ab alijs potentijs, & imperati à voluntate: actus eliciti ab alijs potentijs, & imperati à voluntate de facto habent vtrumque, scilicet quod sint voluntarij, quia voluntas aliquo modo influit in illos, & etiam quod sint voliti, quia sunt obiectum actus eliciti à volun- 4

 tate:

tate: actus verò elicitus non potest esse volitus, alio priori actu voluntatis, quia esset processus in infinitum, & non esset dabilis primus actus voluntatis.

Secundò nota, quod etiam aliqui actus voluntatis possunt esse imperati ab ipsamet voluntate per actum antecedentem elicitum ab ipsa, vt si quis velit hodie exercere octo, cras decem actus amoris Dei & proximi, tunc certum est, huiusmodi actus imperatos esse simul voluntarios & volitos; hoc tamen est per accidens ad rationẽ voluntarij, siquidẽ in illo primo actu elicito, à quo isti imperati sunt, saluatur vera ratio voluntarij & tamen constat illum non esse volitũ alio actu voluntatis antecedente.

Conclusio, non est de ratione actus voluntarij, quod sit etiam volitus obiectiuè, ita Vazquez. 1.2. disputatione. 23. cõtra quosdam recentiores, quos refert suppressis nominibus. Probatur primò, quia de ratione voliti est, esse obiectum *quod* volitionis, sed non est de ratione voluntarij esse obiectum *quod* volitionis, ergo non est de ratione voluntatis esse volitum: probatur minor, quia non est de ratione actus eliciti à voluntate, esse obiectum alterius volitionis, aliàs daretur processus in infinitum, vt dictum est. Vazquez

Confirmatur, quia licèt actus voluntatis possit esse volitus alia volitione sibi antecedente, vt si sit actus imperatus, siue subsequente reflexa; hoc tamen per accidens est ad rationem voluntarij, quia etiam seclusis istis volitionibus, saluatur vera & essentialis ratio voluntarij, in actu elicito à voluntate, aut appetitu.

Dices primò, actum elicitum voluntarium, non esse volitum alio actu distincto, sed se ipso; eodem enim actu quo voluntas vult amare Deum, vult etiam ipsum velle, & eodem actu quo amat Deum, vult ipsum amorem per quandam virtualem & implicitam reflexionem, qua voluntas vult quemcunque actum elicitum à se.

Sed contra, quia actus intellectus, verbi gratia, cognitio Dei, non est se ipsa cognitio, & res cognita, nec actus potentiæ visiuæ est se ipso visio, & res visa, etiam per illam implicitam & virtualem reflexionem, ergo nec actus voluntatis, aut potentiæ appetitiuæ, est se ipso volitio, & res volita, appetitio, & res appetita.

Dices secundò, in actu voluntatis duo esse, alterum est actio ipsa, & alterum est terminus productus per illam actionẽ, scilicet qualitas: ex quibus licèt actus voluntatis, quatenus actio est, non dicatur volita vt *quod*, tamen vt terminus est, potest dici volita vt *quod*, per se ipsam, quatenus actio est.

Sed contra, quia aut volitio est actio illa, qua terminus producitur, aut volitio est ipse terminus productus: si primum, vt multi existimant, euidenter sequitur ipsam volitionem non esse volitam vt *quod*, quia non terminatur ad se ipsam, tanquam ad obiectum, vt etiam admittit solutio quam impugnamus. Si verò volitio est qualitas illa, quæ est terminus, etiam sequitur non esse volitam vt *quod*, seu tanquam obiectum, quia in primis non se ipsa, vt iam ostendimus, nec etiam est volita per actionem qua producitur, quia talis actio non est volitio, sed productio volitionis.

Dices tertiò, sat esse quod volitio sit volita saltem vt *quo*. Sed contra, quia licèt hoc sit verum, non tamen est contra nostram conclusionem, quia esse volitum vt *quo*, non est esse volitionem sui ipsius, sed alterius.

Secundò probatur conclusio, nolitio voluntaria mali non potest esse volitio sui ipsius, etiam per illam implicitam & virtualem reflexionem, ergo non est de ratione actus voluntarij, quod sit etiam volitus obiectiuè: probatur antecedens, quia idem actus non potest esse volitio & nolitio, amor & odium, prosecutio & fuga.

Dices, quod sicut nolitio mali est re ipsa volitio boni, ita poterit re ipsa esse volitio sui ipsius, nec est inconueniens, quod respectu diuersorum habeat rationem volitionis & nolitionis.

Sed contra primò, quia falsum est id quod supponit, scilicet nolitionem mali, esse re ipsa volitionem boni, cùm isti sint actus diuersi circa diuersa obiecta, licèt vnus, scilicet nolitio mali, oriatur ex altero, scilicet ex volitione boni, vt ostendit Suarez loco citato, à numero. 6. vbi explicat numerum. 8. Diu. Thom. 1.2. quæstione. 6. articulo. 3. ad secundum, Suarez. D.Tho.

dum, contrarium docentem.

Secundò, quoniam licèt verum esset id quod supponit, scilicet, nolitionem mali esse re ipsa volitionem boni, adhuc non teneret similitudo, quia in vtroque actu tam nolitionis, quàm volitionis assignatur obiectum distinctum ab ipsis actibus, quod dicitur volitum, aut nolitum, per actus volitionis, aut nolitionis: & sic in casu argumenti, si nolitio mali esset volitio sui ipsius, iam idem met actus esset sui ipsius obiectum, quatenus esset implicitè volitio propriæ existentiæ.

DVBIVM III.

Vtrum in sola natura rationali reperiatur voluntarium?

5 RO decisione nota primò, quod cùm voluntarium sit à principio intrinseco, scilicet ab appetitu cum cognitione, oportet scire, quinam appetitus, & quæ cognitio requirantur, & sufficiant ad rationem voluntarij, propter quod sciendum est, appetitum esse duplicem, alter est naturalis, alter est animalis: appetitus naturalis est inclinatio insita ab autore naturæ, quà vnaqueq; res sine præuia cognitione est propensa, & inclinata ad bonum suum, vt appetitus grauis ad centrum, materiæ ad formam, & cuiusque perfectibilis ad propriam perfectionem. Appetitus verò animalis est inclinatio, & propensio, quà res cognitionis particeps media cognitione obiecti, inclinatur ad illud, siue illud sit verum bonũ, siue apparens.

Secundò nota, quod appetitus animalis est duplex, alter est qui sequitur cognitionem sensus, & dicitur appetitus sensitiuus, & iste reperitur in hominibus & brutis; alter est qui sequitur cognitionem intellectus, & dicitur appetitus intellectiuus, siue rationalis, qui nihil aliud est, quàm voluntas, & reperitur in solis hominibus.

Tertiò nota, cognitionem quæ requiritur ad rationem voluntarij, esse in duplici differentia, quia alia est cognitio perfecta omnium circunstantiarum quæ requiruntur ad humanam operationem, & ista cognitio solùm potest haberi per intellectum, qui solus cognoscit rationem finis, vt finis est, per proportionem mediorum ad ipsum: altera habetur per sensus, qui non possunt cognoscere circunstantias finis, vt finis est; nec etiam possunt cognoscere alias circunstantias: ex quo fit duplex esse voluntarium, alterum perfectum, quod sequitur cognitionem perfectam circũnstantiarum, & alterum imperfectum, quod sequitur cognitionem imperfectam, non quidem voluntarium imperfectum in ratione generica voluntarij, sed in ratione specifica.

Vltimò nota, quod voluntarium vt sic, vt colligitur ex ipsa definitione voluntarij, solùm postulat ex sua ratione essentiali, quod sit à principio intrinseco cum cognitione circunstantiarum, abstrahendo ab hoc, quod huiusmodi cognitio sit omnium circunstantiarum, aut aliquarum tantùm, siue cognitio sit perfecta, siue imperfecta; nam ista proueniũt ex parte obiecti, in quo reperitur voluntarium.

Prima conclusio. Ratio voluntarij simpliciter & propriè dicti, reperitur in omni & solo agente per cognitionem, scilicet in Deo, Angelis, & hominibus, à mentibus, pueris, & brutis, ita Aristoteles. 3. Ethicorum, cap. 1. & 2. Diu. Thomas. 1. 2. quæst. 16. Gregorius de Valentia loco citato, puncto. 2. quam docet D. Augustinus lib. 5. de ciuitate Dei, cap. 9. Probatur, quia voluntarium vt sic, est id quod procedit à principio intrinseco, sed hoc non solùm reperitur in agentibus per intellectum, vt in Deo, Angelis, & hominibus, sed etiam reperitur in amentibus, pueris, & brutis, qui licèt non sequantur ductum rationis, sensum tamen & imaginationem sequuntur, ergo.

Arist. D. Tho. Greg. de Valent. August.

Dixi in conclusione, voluntarium reperiri in solo agente per cognitionem, quia inanimata & insensibilia, vt plantæ, licet

licèt à principio intrinseco moueantur, non tamen cognitione; ideò illorum motus non dicuntur voluntarij, imò etiam motus illi, qui in viuentibus rationabilibus causantur præcisè a viuente naturali, operante sine cognitione, non sūt volūtarij, vt augmētatio, & nutritio.

Secunda conclusio. Voluntarium quod reperitur in hominibus, habet perfectiorem rationem voluntarij, quàm voluntarium quod reperitur in pueris, brutis, & amentibus, ita Diu. Thom. loco citato, & omnes: & probatur, quia voluntarium quod reperitur in hominibus est à principio intrinseco cum perfecta cognitione circunstantiarum: voluntarium verò quod in pueris, amentibus, & brutis est cum imperfecta cognitione, ergo perfectius voluntarium est quod reperitur in hominibus, quàm quod reperitur in brutis.

Pro intelligentia conclusionis nota primò, quod etiam in homine operationes appetitus sensitiui, quæ fiunt sine subordinatione ad intellectum & voluntatem, sunt etiam voluntariæ imperfectè, imò etiam operationes ipsius voluntatis humanæ, siue elicitæ, siue imperatæ, si fiant sine perfecta cognitione intellectiua circunstantiarum, sunt similiter voluntariæ imperfectè, quia quantò cognitio fuerit magis, vel minùs perfecta, tantò actus erunt magis, vel minùs perfectè voluntarij.

Secundò nota, voluntarium in communi dici vniuocè de voluntario hominum & brutorum, quia inæqualitas perfectionis quæ in illis reperitur, non est ex ratione communi voluntarij, quia hæc quantum est de se, æqualiter reperitur in vtroque voluntario hominum & brutorum, sed tota prouenit ex parte differentiarum contrahentium, sicut inæqualitas perfectionis quæ reperitur inter hominem & bruta in ratione animalis: cuius ratio est, quia voluntarium vt sic, solùm ex natura sua postulat, quod sit à principio intrinseco cum cognitione, abstrahendo ab hoc, quod est procedere cum cognitione perfecta, aut imperfecta omnium, aut aliquarum tantùm circunstantiarum: hoc autem totum, quod est de essentia voluntarij, æqualiter reperitur in voluntario hominum & brutorū, & in vno sine dependentia ab alio: vndè quādo dicimus, voluntarium perfectum reperiri in homine, & voluntarium imperfectum reperiri in bruto: sensus est, voluntarium secundum speciem perfectam reperiri in homine, & secundum speciem imperfectam in bruto, quia ly *perfectè*, vel *imperfectè* non cadit supra rationem genericam & specificam essentialem voluntarij, sed supra rationem specificam, aut differentialem constitutiuā speciei, sicut quando diximus, rationem animalis reperiri perfectè in homine, & imperfectè in musca.

6 Arguitur primò contra primam conclusionem, voluntarium dicitur à voluntate, sed in brutis non est voluntas, ergo nec voluntarium.

Respondetur notādo ista duo, scilicet voluntariū & spōtaneum habere se sicut inferius & superius; spontaneū ad plura se extendit, quàm voluntarium, quia nō solùm conuenit hominibus, sed brutis, quæ etiam dicuntur sponte sua ad pastum ire; at voluntarium solùm conuenit hominibus: quare Aristoteles supra quoties loquitur de voluntario reperto in brutis, dicit esse spontaneum, quando verò loquitur de voluntario hominum, dicit esse verè voluntarium.

Quo posito dico, quod licèt voluntarium quantum ad denominationem voluntarij, non autem quantùm ad rem ipsam dicatur à voluntate, tamen re ipsa voluntarium verè & propriè reperitur etiam in brutis, quamuis in illis propriùs appelletur spontaneum, & in hominibus voluntarium, quod nomen iam ex vsu translatum est ad significandū spontaneum brutorum.

Secundò respondetur, quod licèt in brutis non reperiatur voluntas rationalis, reperitur tamen voluntas sensualis, quæ appellari potest voluntas, iuxta mòdum loquendi Diu. Ambrosij libro. 1. de vocatione gentium, capite. 2. & 4. & Diu. August. libro. 3. de ciuitate, cap. 9. vbi appetitum sensitiuum brutorum vocat voluntatem; voluntarium autem dicitur tale à voluntate, vt abstrahit à rationali & sensuali. Et per hoc respondetur ad argumentum in forma. *Ambr. August.*

Arguitur secundò contra secundā conclusionem: amor quo Deus diligit se, est voluntarius, & non procedit à voluntate ex cognitione finis, quæ est vna ex circunstan-

cunstantijs, ergo ad voluntariũ perfectum non requiritur perfecta cognitio circunstantiarum, & præcipuè finis: probatur minor, nam amor ille non habet causam finalem, sicut nec cæteræ actiones diuinæ.

Concessa maiori, respondetur negando consequentiam, quia quando actio non habet causam finalem, sufficit ad rationem perfectè voluntarij, quod procedat ex cognitione obiecti, licèt non procedat ex cognitione alicuius finis, & hac ratione est intelligendus D. Thom. loco supra citato, quando dixit, ad perfectam rationem voluntarij esse necessariã cognitionem finis, & proportionem mediorum ad ipsum, quia intellexit finem, vel obiectum.

Arguitur tertiò: pœna damni in damnatis est à principio intrinseco, scilicet ab ipsa voluntate cum cognitione circunstantiarum; at tamen non potest esse perfectè voluntaria, quia de ratione pœnæ est, quod sit contra voluntatem, quia aliàs non esset pœna: ergo vel definitio voluntarij est mala, vel secunda conclusio est falsa.

Caietan. Respondetur primò ex doctrina Caietani. 1.2. quæst. 31. art. 4. quod actus illi tristitiæ, & pœnæ damni non sunt voluntarij, quia causantur à voluntate damnatorum, non vt voluntas, sed vt natura est; id est, naturaliter, & non liberè.

Sed certè hæc solutio est insufficiens, quia etiam amor quo beatus amat Deum in patria, non procedit à voluntate vt libera est, sed vt natura; & nihilominus amor ille est voluntarius, vt infra ostendemus: ergo licèt tristitia & pœna damni non sint à voluntate libera, sed à voluntate vt natura est, erit voluntaria etiam perfectè, cùm sit à voluntate cum perfecta cognitione.

Ideò respondetur secundò, actus illos tristitiæ esse voluntarios physicè, non moraliter, quia morale voluntarium petit fieri per consensum voluntatis; isti verò actus fiunt renitente voluntate damnatorum, & non inconuenit, quod voluntas vt natura est, habeat contrarium actum sibi vt libera est; de ratione autem pœnæ solùm est, esse contra consensum voluntatis.

Arguitur quartò: actus desperati, quo se ipsum percutit, aut mutilat, est à principio intrinseco, scilicet à voluntate, cum cognitione circunstantiarum; & tamen huiusmodi percusio, seu mutilatio non potest dici perfectè voluntaria, sed potiùs violenta, ergo. Probatur minor, quia si talis esset, clericus re vera maneret excõmunicatus, vt docet Caietanus ex illo cap. *Si quis suadente Diabolo*. Caietan.

Respondetur, nego minorem, & ad probationem dico, percusionem illam non esse violẽtam, sed iniuriosam, quod sufficit ad hoc, vt ille maneret excommunicatus.

Arguitur quintò: peccatum originale non est à principio intrinseco, id est, à voluntate pueri cum cognitione circunstantiarum, & tamen est perfectè voluntarium, ergo.

Respondetur negando maiorem, & ad probationem dico, peccatum originale esse voluntarium puero per voluntatem capitis, scilicet Primi Parentis, quę quantum ad hoc, fuit voluntas communis generis humani, & omnium posterorum Adæ, vt docet D. Thom. 1.2. quæst. 81. artic. 1. & ita licèt puer non peccauit própria voluntate, peccauit tamen voluntate sui capitis, quæ est propria membrorum. D. Tho.

Arguitur vltimò, contra illud quod diximus, videlicet operationes animæ vegetatiuæ in homine non esse voluntarias, quia huiusmodi operationes sunt à principio intrinseco, vt patet, cum cognitione finis & circunstantiarum, & in eodem supposito, ergo sunt voluntariæ.

Respondetur, operationes illas non esse voluntarias, quia non procedunt ex cognitione causante illas, quod est necessarium ad rationem voluntarij, nutritio enim ex sua natura non petit fieri à virtute nutritiua media cognitione: quod si eueniat, nutritionem esse in subiecto cognoscente finem & circunstantiam nutritionis, id per accidens se habet ad ipsam nutritionem; vnde illa cognitio non se habet vt causa, à qua procedit nutritio, sed solùm habet se concomitanter, quia nutritio æquè benè fit cum tali cognitione, ac sine illa.

(·.·)

DVBIVM IIII.

Vtrum voluntarium in communi sit quid superius essentialiter ad voluntarium perfectum & imperfectum, liberum & non liberum?



7. PRO decisione suppono ex dictis, inter actus voluntarios quosdam esse perfectè volũtarios, quales sunt illi qui procedunt ex perfecta cognitione circunstantiarum, & finis vt finis est, quosdam imperfectè voluntarios, quales sunt illi qui procedunt ex cognitione imperfecta sensitiua, verbi gratia, actus brutorum. Rursus inter actus voluntarios, quosdam esse liberos, quales sunt illi, quos homo exercet cum indifferentia voluntatis, vt amor proximi, & largitio eleemosynæ; quosdam verò necessarios, quales sunt omnes actus brutorum, & ex actibus hominum omnes actus appetitus sensitiui, qui fiunt sine subordinatione ad rationem, vt motus primò primi, & amor Dei in patria, & ex actibus diuinis, amor quo Deus se ipsum amat, & operatio qua Pater & Filius spirant Spiritum sanctum.

Prima conclusio. Voluntarium in communi est quid superius ad voluntarium perfectum & imperfectum, liberum & non liberum: ista conclusio est Aristot. Diu. Thom. locis citatis, & probatur, quia ratio voluntarij latiùs patet, quàm ratio liberi sola, aut ratio non liberi sola, & quàm ratio voluntarij perfecti, aut imperfecti, vt constat.

Arguitur primò contra istam conclusionem, potest aliquid esse mihi liberum, & non voluntarium, ergo voluntarium non est superius ad liberum: probatur antecedens, quia submersio nauis, quam potui impedire, & non tenebar impedire, est mihi libera, & tamen non est mihi voluntaria; aliàs mihi imputaretur, quod tamen est falsum, ergo.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem dico, certum esse, quod si ego volui actu expresso & formali submersionem nauis, cui volui non subuenire, tunc talis submersio est mihi libera & voluntaria; sed non procedit argumentum in hoc casu, sed in casu quo nec volui submersionem nauis actu expresso & formali, nec volui expresse & formaliter ipsam omissionem subueniendi, sed me habui negatiuè præcisè non subueniendo naui: & in hoc casu respondetur, illam submersionem non esse mihi liberam, nec voluntariam actu, sed solùm in potentia, vt dicemus, quia vt esset libera, aut voluntaria in actu, necessarium erat, quod aliqua obligatione tenerer subuenire illi.

Sed objicies, in casu quo possem subuenire vni ex duobus extremè indigentibus, & illi solùm succurram, tunc mors alterius est mihi libera actu, & tamen non est voluntaria; ergo datur liberum sine voluntario: probatur antecedens, & primò, quod sit mihi actu libera, quia potui illam vitare succurrendo illi, & non alteri, & non vitaui: ergo interpretatiuè volui non succurrere illi qui mortuus est, & consequenter volui mortem eius: quod verò non sit mihi voluntaria, constat, quia aliàs imputaretur mihi peccatum, quod est absurdum.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem, quod quando volui subuenire vni illorum, non habui tunc actum formalem expressum, vt suppono, nec etiam actum interpretatiuum, quo vellem non succurrere illi qui mortuus est, quia ad hoc, vt voluntas mea censeretur habuisse talem actum interpretatiuum, opus erat, quod ego tenerer aliqua obligatione ad subueniendum illi, quæ tamen non erat, quia in casu argumenti certum est, me non teneri ad subueniendum vtrique, cùm non sim obligatus ad impossibile, sed solùm tenebar subuenire vni illorum ex mea libera electione: quare respectu alterius, cui non subueni, ita se habuit mea voluntas, ac si nullo modo esset illi possibile tale adiutorium illi præstare, vnde illius mors nec fuit mihi libera, nec voluntaria actu.

Sed

Sed objicies, hæc impossibilitas subueniendi illi qui mortuus est, est mihi voluntaria, ergo & omissio subueniendi, & consequenter mors: antecedens probatur, quia liberè impossibilitaui me subueniendo alteri.

Respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam, quia huiusmodi impossibilitas non est mihi libera & voluntaria, quatenus est causa non subueniendi alteri, quia quantum ad hoc, per accidens se habet; sed solùm hæc impossibilitas dici potest libera & voluntaria, quatenus subueniendo vni, scilicet, cui solùm poteram subuenire, accidit quod non posse alteri subuenire.

Sed adhuc objicies, si religiosus projicit breuiarium in mare, impossibilitat se ad recitandum, ergo non solùm est illi voluntaria talis impossibilitas, sed etiam est illi voluntaria omissio recitandi, quæ sequitur ex illa impossibilitate: ergo si est mihi voluntaria impossibilitas, subueniendo ei qui moritur, etiã erit mihi volũtaria omissio adiutorij, & consequenter mors.

Respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam, & ratio discriminis est, quia religiosus non solùm tenetur ad recitandum, sed etiam ad non auferendum à se instrumenta necessaria ad recitandum, quatenus sunt causæ non recitandi: at in casu argumenti, licèt ego tenerer subuenire illi qui moritur, saltim disiunctiuè, non tenebar non auferre à me possibilitatem subueniendi illi, quia huiusmodi possibilitas ablata fuit à me, ex eo quod subueni alteri, cui etiam disiũctiuè tenebar subuenire, & ita licèt abstuli à me talem possibilitatem, non abstuli eam vt causam negationis talis auxilij, aut mortis alterius, & sic nec peccaui non subueniendo illi, nec fui causa moralis illius mortis, quia vt supponitur, non poteram vtrique subuenire, & ita fuit mihi liberum, vt vnum eligerem altero relicto.

Arguitur secundò, quia ex Aristotele & Diu. Damasceno, locis supra citatis, voluntarium est illud, pro quo operans meretur laudem, vel vituperium; sed ista solùm meretur actibus liberis: ergo voluntarium non est superius ad liberum, sed potiùs conuertitur cum illo.

Respondetur, laudem, vel vituperium solùm deberi actibus voluntatis liberis: quod si Damascenus & Aristoteles dicunt, voluntarium esse id, ad quod sequitur laus, aut vituperium, sensus est, laudem, aut vituperium ita versari circa actus voluntarios, vt nullo modo versari possint circa inuoluntarios: non verò est sensus, quod versentur circa omnes actus voluntarios.

Secunda conclusio. Voluntarium in communi est superius essentialiter, vniuocè & genericè ad voluntarium perfectum, quod procedit ex appetitu rationali, & ad voluntarium imperfectum, quod procedit ex appetitu sensitiuo præcisè. Prima pars, quod sit superius essentialiter, probatur, quia essentia & ratio voluntarij, scilicet esse à principio intrinseco cum cognitione, reperitur in vtroque voluntario. 8

Secunda verò pars, scilicet, quod sit superius vniuocũ, probatur primò, quia ratio voluntarij vt sic, reperitur æqualiter in vtroque voluntario, & in vno sine dependentia ab alio, vt supra diximus.

Secundò probatur, quia appetitus sensitiuus, & appetitus rationalis vniuocè conueniunt in ratione appetitus, & similiter cognitio sensitiua, & intellectiua in ratione cognitionis: ergo actus vtriusque appetitus vniuocè conueniunt in ratione voluntarij.

Tertia pars, scilicet, quod sit genus ad vtrumque, probatur, quia appetitus rationalis, & sensitiuus distinguntur specie in ratione appetitus, ergo voluntarium quod est ab appetitu sensitiuo, & consequenter voluntarium in communi, est genus ad vtrumque contractum per has differentias, scilicet, per appetitum rationalem, & sensitiuum.

Tertia conclusio. Voluntarium quod procedit ab appetitu rationali, est etiam genus ad voluntarium liberum, & ad voluntarium necessarium; ista conclusio supponit voluntarium perfectum, quod est ab appetitu rationali, non esse idem cum libero, sed esse superius ad illud, vt dubio sequenti dicemus.

Pro hac cõclusione nota, voluntarium quod procedit à voluntate, seu appetitu rationali, haberi duas partes. Prima est

earum operationum, quæ procedunt à voluntate determinata ad vnam partem, vt amor Dei in patria, & operationes huiusspeciei, retinent nomen generis, & dicuntur voluntariæ solùm, aut voluntariæ necessariæ: altera verò species est earum operationum quæ procedunt à voluntate indifferenti & indeterminata ad vtrumlibet, vt amor Dei in via, & operationes huius speciei appellantur liberæ.

Greg. de Valent. Hæc conclusio est contra Gregorium de Valentia. 1.2. disputatione. 2. puncto 1. vbi dicit oppositum; existimat enim has duas differentias operationis voluntariç, scilicet esse à principio determinato ad vnum, & esse à principio indiffarenti, non esse differentias essentiales voluntarij, sed accidentales, ita dicit, diuisionem voluntarij humani in liberum & necessarium, non esse generis in species, sed subiecti in accidentia, quod probat sic, & arguit contra tertiã conclusionẽ: idem actus nostræ voluntatis secundum speciem potest esse successiuè liber & necessarius, ergo liberum & necessarium non sunt differentiæ essentiales constitutiuæ diuersarum specierum voluntarij, sed sunt duo modi accidentales, qui pro diuersis temporibus possunt conuenire eidem actui voluntario: consequentia patet, & antecedens probatur, quia actus charitatis, quo nos Deũ amamus in via, & actus charitatis, quo beati amant Deum in patria, sunt eiusdem speciei; & tamen vnus est liber, scilicet actus charitatis in via, & alter necessarius, scilicet actus charitatis in patria, ergo: probatur antecedens ex illo Pauli. 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit.*

1. ad Corint. 13. Et cõfirmatur, quia idemmet numero actus liber charitatis, qui habetur in via liberè, si continuetur vsque ad patriam, (vt multi concedunt Beatissimæ Virgini Mariæ) erit necessarius; & tamen est idem voluntarium secundum numerum: ergo libertas & necessitas in actibus voluntarijs non sunt differentiæ essentiales, sed accidentales, quæ pro diuersis statibus possunt eidem actui voluntario conuenire.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem nego antecedens, scilicet actum charitatis viæ & patriæ esse eiusdem speciei, vt docet Caietanus prima parte, quæst. 82. artic. 2. & ex illo D. Pauli non colligitur oppositum, sed solùm vult Diu. Paulus ibi, actum charitatis qui erat in homine viatore, manere etiam post mortem in patria, ad differentiam spei & fidei, quæ non manent. *Caietan.*

Et si dicas, habitus charitatis sunt eiusdem speciei, ergo & actus. Respondetur negando consequentiam, quia obiectum est distinctum specie, nam obiectum actus charitatis in via, est Deus vt non visus, sed vt obscurè cognitus per fidem: obiectum verò actus charitatis in patria, est Deus ipse clarè visus, & euidenter ostensus per lumen gloriæ: ratio autem visi, & non visi variant rationem formalem obiecti actus charitatis. Ex quo oritur, quod etiam ex parte ipsius habitus, est diuersitas specifica in ratione principij vtriusque actus, quia actus amoris Dei in via, est principium cum indifferentia & libertate ad vtrumque; actus verò amoris Dei in patria, est principium cum determinatione & necessitate.

Ad confirmationem respondetur, nego maiorem; impossibile enim est, eundem actum charitatis numero, qui est in via, posse continuari in patria, quia haberet proprietates repugnantes, scilicet libertatem & necessitatem, mutabilitatem & immutabilitatem, ratione quarum necessarium est, quod actus viæ & patriç sint numero distincti.

Quarta conclusio. Voluntarium liberum non dicitur genericè, sed specificè de libero perfecto, quod procedit ex plena deliberatione, & perfecta cognitione omnium circunstantiarum, & de libero imperfecto ex semiplena deliberatione, & ex imperfecta cognitione circunstãtiarũ, quales sunt motus primò primi: Probatur conclusio, quia isti actus solũ differunt penes magis perfecti, & minùs intra eandem speciem voluntarij liberi, & sicut magis album, & minus album intra speciem albi: ergo liberum in communi non habet rationẽ generis, sed speciei, respectu illorum.

DVBIVM

DVBIVM V.

Vtrùm voluntarium perfectum sit idem quod liberum?

9 PRO decisione nota, quod sicut intellectui nostro conuenit duplex modus operandi, alter sine discursu, vt cognitio principiorum, & alter cum discursu, vt cognitio conclusionum; ita similiter voluntati humanæ conuenit duplex modus operandi, alter scilicet cum determinatione ad vnum, & alter cum indifferentia & libertate ad vtrumque: vnde operationes voluntatis sunt in duplici differentia, nam quædam procedunt à voluntate determinata ad exercitium ipsarum operationum, taliter vt voluntas non possit cessare ab exercitio illarum, verbi gratia, amor quo beatus amat Deum in patria: quædam verò procedunt à voluntate indifferenti ad exercitium illarum, ita vt optimè possit voluntas exercere, vel non exercere illas, verbi gratia, amor Dei in via, amor virtutis, aut pecuniæ; nec ex hoc sequitur voluntatem habere duplex specificatiuum, ex eo quod sit principium actuum specie differentium, quia voluntas non specificatur per ordinem ad illos actus in particulari, sed primariò specificatur per hoc, quod est voluntariè operari: secundariò verò respicit illos duos modos particulares operandi voluntariè, scilicet determinatè, & cum indifferentia. Nec ex hoc etiam sequitur, ponendas esse in voluntate duas inclinationes, alteram ad operandum cum determinatione, & alteram ad operandum cum indifferentia, quia sufficit vnica, ratione cuius voluntas sit propensa primariò ad operandum voluntariè, & secundariò ad operandum cum indifferentia & libertate, aut cum determinatione, iuxta exigentiam obiectorum, sicut etiam dicimus de intellectu nostro respectu vtriusque modi operandi, scilicet cum discursu, & sine eo, & idem duplex modus operandi conuenit voluntati Angelicæ, & diuinæ respectu diuersorum, sicut & nostræ.

Prima conclusio. Quicunque actus voluntatis, siue liber, siue necessarius, est essentialiter, & quidditatiuè voluntarius, & idem dico de omnibus actibus appetitus sensitiui: probatur conclusio, quia de intrinseca ratione cuiusque actus voluntatis est, esse à principio intrinseco cum cognitione, ergo de intrinseca ratione cuiusuis actus voluntatis est, quod sit voluntarius: consequentia patet à definitione ad definitum, & antecedens probatur, quia actus voluntatis non potest esse, nec intelligi quin procedat à principio intrinseco, & ab ipsa voluntate operantis; neque potest esse circa incognitum, iuxta illud, nihil volitum quin præcognitum.

Secunda conclusio. Voluntarium perfectum non est idem cum libero, sed dari potest actus perfectè voluntarius, qui non sit liber, ita Gregorius de Valentia. 1. 2. disputatione. 2. quæstione. 1. puncto. 1. Azor in libro. 1. Summæ, capite. 3. quæstione. 15. & omnes; & probatur, quia amor quo beatus amat Deum est perfectè voluntarius, & tamen non est liber, sed necessarius; ergo: probatur antecedens, quia est à principio intrinseco, scilicet à voluntate cum perfecta cognitione Dei vt finis, & omnium aliarum circunstantiarum. *Greg. de Valent.* *Azor.*

Et confirmatur, quia amor quo Deus amat se ipsum, & quo Pater & Filius spirant Spiritum sanctum, est perfectissimè voluntarius, cùm sit à voluntate diuina cum perfectissima cognitione, & tamen non est liber, sed necessarius.

Dices primò cum Scoto, quodlibeto. 10
16. istas operationes esse liberas, quia liberum est, quod procedit à voluntate cum cognitione intellectiua, etiam si necessariò, & non contingenter procedat; putat enim Scotus, voluntatem nullum actum exercere purè naturalem. Sed contra, quia vt docet D. Thom. prima parte quæst. *Scotus.* *D.Tho.*

Caiet. quæst. 4. articulo. 2. & ibidem Caietanus, liberum non solùm distinguitur à violento, & naturali carente cognitione; sed etiam à necessario cum cognitione: vnde operationes voluntatis creatæ, aut increatæ, quæ fiunt necessariò, & cum determinatione ad exercitium illarum, non possunt appellari liberè, sed voluntariè, vt alibi dicemus contra Scotum.

Vazquez. Dices secundò cum Vazquez loco citato, §. vltimo, non sufficere quamcunque cognitionem, etiam perfectissimæ potentiæ cognoscitiuæ ad rationem voluntarij perfecti, sed necessariam esse cognitionem cum indifferentia, & ita hos actus, de quibus procedit argumentum, non esse voluntarios perfectè, sed imperfectè, quia licèt procedant à perfectissima cognitione in ratione cognitionis, non procedunt à perfecta cognitione in ratione cognitionis requisitę ad rationem voluntarij perfecti, quia hæc postulat indifferentiam.

Sed nec ista solutio placet, videtur enim omnino voluntaria, & sine fundamento, quod ex eo probatur, quia cognitio in tantum requiritur ad voluntarium, in quantum opponitur ignorantiæ, quæ causat inuoluntarium, de quo infra. Sed ignorantia quæ causat inuoluntarium simpliciter, non est defectus indifferentię, & libertatis radicalis, sed præcisè defectus cognitionis circunstantiarum, ad quod voluntarium simpliciter solùm requiritur cognitio quæ tollat ignorantiam: ad voluntarium verò perfectum, cognitio quæ perfectè tollat ignorantiam, qualis est illa quæ reperitur in hominibus, Angelis, & ideò etiam respectu illorũ actuum, quos exercent sine indifferentia & libertate, sed cum necessitate & determinatione.

Secundò impugnatur hæc solutio, quia amor quo beatus amat Deum in patria, est magis perfectè voluntarius, quã amor quo viator diligit Deum in via, & processio Spiritus sãcti à Patre & Filio est magis perfectè voluntaria, quàm creaturarum à tribus personis, & tamen amor quo beatus diligit Deum, & quo Pater & Filius spirant Spiritum sanctum, est necessarius: amor verò Dei in via, aut processio creaturarum à Deo est actus omnino liber; ergo ad rationem perfecti voluntarij non requiritur libertas, aut cognitio cum indifferentia, sed perfecta cognitio obiecti & circunstantiarum ratione cognitionis.

Dices cum eodem Patre Vazquez ad secundum, illam maiorem perfectionem quam habet amor Dei in patria supra amorem Dei in via, & processio Spiritus sancti supra processionem creaturarum non esse in ratione voluntarij, sed aut in ratione obiecti, aut in ratione status, quia scilicet obiectum amoris Dei in patria est Deus cognitus, vt habens omnem rationem boni, & consequenter vt necessariò amabilis: obiectum verò amoris Dei in via, est Deus ita obscurè cognitus, vt possit apparere in Deo aliqua ratio mali, aut in actuali exercitio amoris illius, propter quam aut odio habeatur, aut non actualiter ametur, & quia Deus cognitus primo modo est quid perfectius, quàm cognitus secundo modo: ideò amor quo amatur à beatis, est perfectior, quàm amor quo amatur à viatoribus; & etiam quia amor Dei in patria habet coniunctam impeccabilitatẽ, & perpetuitatem beatitudinis, ratione status beatifici; secus verò amor Dei in via, cum quo est coniuncta potentia peccandi, & miseria huius vitæ, & idem dicit suo modo de processione Spiritus sancti & creaturarum.

Sed contra hanc solutionem argumentor, cognitio quam sequitur amor Dei in patria, est longè perfectior cognitione quam sequitur amor Dei in via: ergo amor Dei in patria, est etiã longè perfectior amore Dei in via, non solũ in ratione obiecti & status beatifici, sed etiam in ratione voluntarij: antecedens patet, quia cognitio Dei in patria, est intuitiua & clara per lumen gloriæ: cognitio verò Dei in via est obscurior, & per lumen fidei: consequentia verò probatur, quia perfectio quæ conuenit actui voluntatis ratione cognitionis, conuenit illi essentialiter, & in ratione voluntarij; quod ex eo constat, quia cùm voluntarium essentialiter sit à principio intrinseco cum cognitione, perfectio quæ prouenit à volũtario ex parte cognitionis, conuenit illi essentialiter in ratione voluntarij: & idem argumentum fieri potest de processione Spiritus sancti, & creaturarum.

Sed

Sed dices, etiam perfectio quæ conuenit voluntario ex modo operandi principij intrinseci, est illi essentialis in ratione voluntarij, non minùs quàm perfectio quæ conuenit illi ex parte cognitionis, & perfectior modus operandi est, cum indifferentia & libertate, quàm cum necessitate & determinatione, & ita ex hac parte perfectior erit amor Dei in via in ratione voluntarij, quàm amor Dei in patria. Sed de hoc infra dicemus.

11 Tertia conclusio. Ex duobus actibus voluntatis, scilicet libero & necessario, perfectiorem rationem habet voluntarij actus necessarius, quàm liber, cæteris paribus, ex parte cognitionis: & probatur, quia voluntarium est à principio intrinseco cum cognitione, ergo quò actus fuerit à principio magis intrinseco, erit magis perfectè voluntarius ex hac parte: sed actus voluntatis necessarius quodam modo est à principio magis intrinseco, quàm libero, ergo est magis voluntarius: antecedens cum prima consequentia patet, minor verò probatur, quia actus necessarius procedit à naturali inclinatione voluntatis; sed magis intimum principium est naturalis inclinatio, quàm determinatio libera, ergo.

Almain. *Vazquez* *D. Tho.* Istæ duæ conclusiones sunt contra Almainum, tractatu. 1. Moralium, capit. 1. & contra Vazquez. 1. 2. disputatione. 23. capite. 4. qui dicunt voluntarium perfectum conuerti cum libero, ita vt nullus actus possit esse perfectè voluntarius, si non sit liber, & hoc existimant esse, D. Thom. 1. 2. quæst. 6. articulo. 2. sed aliter sentit, vt dicemus.

Arguitur primò contra secundam conclusionem, & contra doctrinam notabilis pro decisione, omnis actus voluntatis est liber, ergo nullus est naturalis, seu necessarius, ergo nullus actus voluntatis potest esse voluntarius, & non liber: vtraque consequentia patet, & antecedens probatur, quia omnis actus elicitus à principio naturali, est naturalis & necessarius, ergo omnis actus voluntarius elicitus à principio voluntario, scilicet voluntate, est liber: antecedens patet, & consequentia probatur, quia voluntas & natura habent oppositos modos operandi, scilicet naturaliter, & liberè, ergo sicut natura non potest operari liberè, ita voluntas non poterit operari naturaliter, & necessariò.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem nego consequentiam, cuius ratio est, quia voluntas habet vtramque rationem operandi, scilicet naturaliter & liberè respectu diuersorum obiectorum partialium intra idem obiectum adæquatum, vnde licèt voluntas interdum distinguatur contra naturam præcisè & merè sumptam, non tamen distinguitur contra naturam intraneam ipsi voluntati, quæ simul est natura & voluntas.

Sed objicies, datur potentia merè naturalis, ergo datur potentia merè libera, ergo sicut potentia merè naturalis non potest habere actum liberum, ita potentia merè libera non potest habere actum necessarium.

Respondetur negando consequentiā; impossibile enim est dari potentiam merè liberam, quæ non includat in se rationem naturæ; priùs enim voluntas habet rationem naturæ, quàm voluntatis, & ita sat est, quod detur potentia merè libera, quæ secundum aliquam rationem, habeat rationem naturæ, & naturaliter operetur, & secundum aliam habeat rationem voluntatis, & operetur merè liberé.

Sed adhuc objicies, operari naturaliter & liberè, sunt duo modi operandi oppositi distinguentes potentiam & actionem, ergo non possunt conuenire eidem potentiæ actiuæ, scilicet voluntati: consequentia patet, & antecedens probatur ex Aristotele, secundo Physicorum, & 9. Metaphysicæ, vbi distinguit principium actiuum in liberum & naturale. *Arist.*

Respondetur, liberum & naturale nō esse differentias potentiarum actiuarum, sed solùm esse differentias distinctiuas modorum operandi, quæ eidemmet potentiæ actiuæ possunt conuenire, scilicet voluntati; quia differentiæ facultatum, seu potentiarum actiuarum non sumuntur ex modo vario operandi circa idem adæquatum obiectum, sed sumuntur ex diuersitate ipsius obiecti adæquati: qua etiam ratione conuenit eidem intellectui

tellectui duplex oppositus modus operandi, scilicet cum discursu, & sine illo, & ita est intelligendus Aristoteles. Vnde ad argumentum respondetur in forma, nego antecedēs, iuxta sensum explicatum, nec etiam valet ista consequentia, voluntas vt necessaria operatur cum determinatione, & vt voluntas operatur cum indifferentia, ergo voluntas vt necessaria, est alia potentia à voluntate vt voluntas est: non, inquam, valet ista consequentia, sed solùm colligitur, ergo alia est ratio operandi voluntatis vt natura est, à voluntate vt voluntas est, nam eademmet potentia habere potest duplicem istum modum operandi, sicut etiam non colligitur intellectum esse duplicem, ex eo quod, vt ratio intelligat cum discursu, & vt intellectus intelligat sine discursu, sed colligitur esse aliam, & aliam rationem operandi eiusdemmet potentiæ.

12 Secundò arguitur ex doctrina D. Thomæ loco citato, vbi postquam dixit voluntarium perfectum esse illud quod sequitur perfectam cognitionem, explicans in quo consistat hæc perfectio cognitionis, dicit *consistere in hoc, quod quis cognoscat non solùm rem, quæ est finis, sed etiam ipsum finem, vt finis est formaliter, & proportionem mediorum ad ipsum.* Et statim paulò inferiùs in fine corporis articuli addit. *Perfectam igitur cognitionem sequitur voluntarium secundùm rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberare de fine, & de his quæ sunt ad finem, & ita moueri in ipsum, vel non moueri.* Ergo ex D. Thoma, voluntarium perfectum non reperitur nisi in actu libero.

D. Tho.

Respondetur, omissis interpretationibus quas hic affert & refutat Vazquez, doctrinam Diui Thomæ non esse contra nostram conclusionem, quia D. Thom. primo loco adduxit integram definitionem voluntarij perfecti, dicens, esse id quod sequitur cognitionem perfectam finis, vt finis, quæ differentia æquè benè conuenit actibus liberis & necessarijs nostræ voluntatis, vt supra est visum: quando verò postea secundo loco in fine corporis articuli, addit voluntarium perfectum esse id quod sequitur deliberationem circa finem, & media: hoc loco non adducit aliam definitionem voluntarij perfecti, aut maiorem explicationem illius, sed solùm adduxit exemplum voluntarij perfecti, in voluntario libero, vt in clariori & communiori, cùm æquè bene posset exemplificari in actu necessario voluntatis.

Sed obijcies, Diu. Thom. eodem loco ad tertium, respondens argumento desumpto ex D. Damasceno, ait voluntarium perfectum non conuenire brutis, quia ad voluntarium perfectum sequitur laus, aut vituperium: ex quo sic argumentor, laus, aut vituperium solùm sequitur ad actus liberos, ergo ex D. Thom. voluntarium perfectum conuertitur cum libero.

Respondetur (sicut supra dictum est) laudem, aut vituperium consequi solùm ad voluntarium perfectum, non tamen ad omne, sed ad liberum, & vt Diuus Thomas satisfaceret argumento proposito ex D. Damasceno, ad probandum voluntarium non conuenire brutis, satis fuit dicere, laudem & vituperium consequi solùm ad voluntarium perfectum, quia hoc non reperitur in brutis: vnde hinc manet probatum, in brutis solùm reperiri voluntarium imperfectum, non tamen ex eo sequitur, Diu. Thomam voluisse laudem & vituperium soli & omni voluntario perfecto conuenire, & consequenter voluntarium perfectum conuerti cum libero.

Tertiò arguitur, voluntarium perfectum est proprium hominis, vt homo est distinctus à brutis; sed voluntarium necessarium non est proprium hominis vt homo, sed solùm voluntarium liberum: ergo voluntarium perfectum est idē cum libero: probatur minor, quia voluntariū necessarium conuenit etiam brutis.

Respondetur, quod licet voluntarium necessarium imperfectum non sit solùm proprium hominis, sed etiam conueniat brutis, tamen voluntarium necessarium perfectum, quale est illud quod sequitur cognitionem perfectam circunstantiatum, conuenit soli homini, & nō brutis, quia homo non solùm differt à brutis in operando liberè, & in modo, sed etiam in substantia ipsius operantis, quia operatio voluntaria hominis sequitur cognitionem perfectam intellectus; operatio verò voluntaria in brutis, sequitur cognitionem imperfectam sensus.

Sed

Sed objicies, homini & bruto non potest conuenire idem modus operandi voluntariè, sed bruto conuenit operari voluntariè cum determinatione, ergo hoc non potest conuenire homini, sed solùm alter modus operandi voluntariè, scilicet cum libertate, & indifferenter.

Respondetur, bene posse conuenire homini & bruto eundem modũ operandi, scilicet necessariò, licèt non eodem prorsus modo; nam modus necessitatis, qui est in voluntario bruti, sequitur cognitionem imperfectam obiecti, modus necessitatis, qui reperitur in voluntario hominis, sequitur cognitionem perfectam, vnde modus necessitatis vtriusque voluntarij non est eiusdem rationis atq; adeò necessitas actus voluntarij quæ reperitur in brutis, non est eadem cum ea quæ reperitur in homine, sed alia ratio necessitatis specie distincta.

13 Arguitur quartò, ratio liberi contrahit voluntarium in communi ad rationem voluntarij imperfecti, non reperitur ergo voluntarium perfectum sine libero: probatur antecedens, quia si contrahitur per aliam differentiam, siue modum, & non per liberum, sequitur posse dari actũ liberum qui non sit perfectè voluntarius.

Respondetur primò negando antecedens, quia ex duabus diuisionibus voluntarij in communi, scilicet aliud perfectũ; & aliud imperfectum; aliud necessarium, & aliud liberum: neutra est subdiuisio alterius, cum possit dari voluntariũ perfectum liberum & necessarium: & similiter voluntarium imperfectum, liberum & necessarium, vt patet ex dictis.

Secundò respondetur, negando antecedens, sed contrahitur per differentiam superiorem, scilicet per hoc quod est esse à principio intrinseco sequente perfectam cognitionem, quæ differentia superior est ad liberum & necessarium: & ad probationem respondetur, negando sequelam, quia differentia per quam contrahitur voluntarium in communi, ad voluntarium perfectum, includitur etiam in actu libero, cùm sit superius ad illud, sicut sensitiuum quod contrahit viuens ad esse animalis, includitur in homine.

Sed objicies, datur actus liber, qui non sit perfectè voluntarius, ergo differentia constitutiua voluntarij perfecti non est superior ad liberum: antecedens patet in actu libero, qui procedit ex semiplena deliberatione, aut in eo qui procedit ex ignorantia alicuius particularis circunstantiæ.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem dico, actus illos esse voluntarios perfectè per comparationem ad voluntarium quod reperitur in brutis, quia sunt à principio intrinseco cum cognitione intellectiua; esse verò imperfectè, aut minùs perfectè voluntarios, si comparatio fiat ad voluntarium hominum omnino perfectum, quod procedit ex cognitione perfecta omnium circunstantiarum: huiusmodi autem maior, aut minor perfectio in ratione voluntarij, quæ reperitur in actibus hominis, accidentalis est, & supponit rationem essentialem voluntarij perfecti, quod distinguitur a voluntario imperfecto brutorum.

Arguitur quintò, & contra tertiã conclusionẽ, voluntarium necessarium, verbi gratia, amor Dei in patria, est minùs ab intrinseco, quàm voluntarium liberum, ergo est minùs perfectè voluntarium: consequentia probatur, quia quo magis voluntas mouetur ab extrinseco, minùs voluntariè mouetur, & antecedẽs patet, quia obiectum amoris necessarij, verbi gratia, Deus clarè visus, necessitat voluntatem, quantum est ex parte sua, & rapit illam in suum amorem.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem dico; voluntatem nostram ab intrinseco, & ex propria natura necessitari ad exercitium amoris Dei clarè visi, vnde ab obiecto ipso non prouenit huiusmodi necessitas, nisi ad summũ quantum ad specificationem.

Arguitur sextò, modus operandi liberè est perfectior modo operandi necessariò cæteris paribus ex parte cognitionis; probatur antecedens, quia modus operandi necessariò est communior, & conuenit etiam brutis, & inanimatis.

Respondetur negando antecedens, sed quilibet potest esse perfectior altero, pro diuersitate obiectorum; nam circa obiectum summè bonum, in quo cognitio nullã inuenit rationem mali, perfectior modus operandi voluntatis est, operari necessariò quàm liberè, verbi gratia circa

Deum

Deum clarè visum: at verò circa obiectũ non habens omnem rationem boni, perfectior modus voluntatis est, operari liberé quàm necessariò, verbi gratia, circa diuitias, aut alia bona creata, & etiam circa Deum cognitum in via lumine fidei, vt optimè docet Vazquez loco citato: & ad probationem antecedentis dico, modum necessitatis voluntarij quod consequitur, cognitionem sensitiuam esse communem hominibus & brutis; non verò modum necessitatis volũtarij, quod consequitur cognitionem perfectam intellectus.

DVBIVM VI.

Quot modis diuidatur voluntarium?

14 PRIMA diuisio voluntarij est in volũtarium dictum de obiecto volito, & de actu voluntatis, & de effectu secu o ex ipso actu, de qua diuisione dictum est supra dub. 1.

Secunda diuisio est, in voluntarium in potentia, siue per modum actus primi, & aliud in actu, siue per modum actus secũdi. Voluntarium per modum actus primi, siue in potentia, est illud quod est in potestate volũtatis, vt fiat antequam sit: qua ratione dicitur, mihi voluntarium modò ambulare, etiam si actu sedeã, quia habeo facultatem ad ambulandum, si velim: ad voluntarium verò in actu, seu per modum actus secundi, non sufficit sola huiusmodi facultas; sed vltra requiritur, quod sit aliquo modo hæc facultas voluntatis redacta ad actum secundum, & ad exercitium, qua ratione ipsa actualis ambulatio dicitur voluntaria in actu, seu per modum actus secundi.

Tertia diuisio est, in volũtarium quod fit volũtate propria, quale est illud quod vnusquisque sponte sua facit, alterum est quod fit voluntate aliena, & hoc contingit multipliciter: primò, quia Petrus, verbi gratia, propria volũtate transfert consensũm suum in Ioannem, ita vt quando Ioannes egerit nomine Petri actum, habeatur non minùs ac si voluntate ipsius Petri actum fuisset, qua ratione voluntas mandantis transfertur in mandatarium, & voluntas constituentis procuratorem ad omnia, vel certa aliqua negotia, traducitur in constitutum procuratorem, & voluntas populi, aut Senatoris, aut ciuitatis in Senatores.

Secundò, quia non voluntate propria, sed dispositione iuris, aut iudicis voluntas vnius transfertur in alterum, qua ratione voluntas, & consensus tutoris est voluntas minoris, aut pupilli.

Tertiò, quia vnus continetur in alio, tanquam sub eius potestate constitutus, qua ratione voluntas parentum censetur voluntas filiorum infantium, imò etiam adultorum amentium, tam in his quę pertinent ad corpus, quàm in his quæ pertinent ad animam, & hinc est, quod illi tales voluntate parentum suscipiunt baptismum, quod sufficit vt voluntariè dicantur illud suscipere.

Quartò, quia vnus continetur in alio, & ille qui continet aliũ ex pacto & conuentione, accipit aliquid sibi & alteri in se contento, tunc voluntas continentis est etiam voluntas contenti, vt si, verbi gratia, Rex concedat priuilegium Petro ea lege, vt accipiat sibi & posteris, si certam aliquam conditionem apposuerit, sin minùs priuilegium perdat, in hoc casu voluntas Petri est voluntas filiorum, ita vt si Petrus conditionem apponat, aut non apponat, & priuilegium perdat, aut conseruet, censeatur sibi & posteris perdere priuilegium, aut conseruare, & hac ratione peccatum originale dicitur voluntarium posteris.

Quarta diuisio, voluntarium, siue dictum de obiecto, siue de effectu, est duplex, aliud voluntarium in se ipso, & est res illa quam voluntas per se appetit, aut effectus qui proximè producitur, aliud est voluntarium in altero, qua ratione, in toto volumus partem, in causa effectum, in antecedenti consequẽs: huiusmodi autem voluntarium in altero, subdiuiditur in voluntarium per se, qualis est effectus ille qui sequitur per se ex causa volita, & in voluntarium per accidens, qualis est ille effectus, qui per accidens sequitur ex tali causa: inter huiusmodi autem dico voluntaria in altero, scilicet voluntarium per se, & per accidens; hoc est discrimen quod ad hoc, vt effectus per se secutus ex causa

causa volita dicatur voluntarius in alio, sufacit quod causa sit volita præcisè; vnde qui vult antecedens, vult consequens: qua ratione, auersio à Deo est voluntaria ei qui peccat mortaliter, quia prosequitur ad actum peccati mortalis: at effectus per accidens sequutus ex tali causa volita, ad hoc quod sit voluntarius in alio, non sufficit præcisè, quod causa sit volita; sed vltra hoc requiritur, quod talis effectus sit præuius, qua ratione non imputantur ebrio omnia, quæ sequuntur ex ebrietate, nisi ea solùm quæ fuerunt ab eo aliquo modo præuisa ante ebrietatem. An vltra hoc requiratur aliquid aliud, vt illa dicatur voluntaria, dicemus infra in alio dubio.

Quinta diuisio est in voluntarium actu, & in virtualiter voluntarium; actu voluntarium est illud, quod explicitè & formaliter volumus; virtualiter voluntarium est illud, quod fit ex vi prioris, seu antecedentis voluntatis, vt quando sacerdos, verbi gratia, confert alicui sacramentum, etiam non aduertens id quod agit, voluntariè dicitur conferre sacramentum ex priori voluntate, quia voluntariè accessit ad conferendum illud. Quandiu autem dicatur permanere prima voluntas in actibus sequentibus, & ratione illius dicantur isti voluntarij, dicemus alibi.

Sexta diuisio. Voluntarium aliud est directè voluntarium, aliud indirectè voluntarium; directè est id quod voluntas per se vult, & in quod influit; siue sit actus elicitus, siue imperatus; siue obiectum, aut effectus vtriusque: voluntarium verò indirectè, est id, in quod voluntas non influit per se, reducitur tamen ad ipsam aliquo modo: qua ratione negatio illius actus, quem voluntas potest facere, & non facit, dicitur illi voluntaria; & hoc modo dicitur alicui voluntarium, id quod non facit, aut impedit, si ratione officij teneatur facere, aut impedire: eodem etiam modo est mihi voluntarium, non pœnitere de peccato, aut non restituere rem alienam, aut non corrigere fraterniter delinquentem, cum omnia ista possim, & tenear facere: ex his, voluntarium directum dicitur voluntarium positiuum; voluntarium verò indirectum, dicitur voluntarium negatiuum, seu omissiuum: & licèt voluntarium in alio, de quo diximus in quarta diuisione, possit etiam quodam modo appellari voluntarium indirectè, tamen non ita propriè, & in ea acceptione, de qua in præsenti disputatione agemus dubio sequenti.

Septima diuisio. Voluntarium aliud est expressè, & formaliter voluntarium, aliud tacitè & interpretatiuè, voluntarium expressè & formaliter est actus verus & realis voluntatis, & id quod in actu expressè & formaliter volumus, & effectus etiam ex tali actu sequutus: voluntarium verò tacitè & interpretatiuè est illud, quod aut iuris dictione, aut intellectus nostri interpretatione & iudicio, voluntarium dicitur, de quo infra: huiusmodi autem voluntarium interpretatiuum interdum coincidit cum voluntario omissiuo, & indirecto; vt constabit dubio sequenti.

DVBIVM VII.

Vtrum possit dari voluntarium indirectum, seu omissio voluntaria sine omni actu?



PRO decisione nota primò, quæstionem non procedere de voluntario, quod dicitur de obiecto volito, aut de effectu sequuto, sed solùm de voluntario, quod dicitur de actu voluntatis, nec procedit de voluntario in potentia, seu per modum actus primi, sed de voluntario in actu, seu per modum actus secundi, & dubium est, an huiusmodi voluntarium indirectum possit dari sine omni actu formali siue ipsius voluntatis, siue cuiusque alterius potentiæ internæ, aut externæ, excepto actu intellectus, de 15

quo erit specialis difficultas dubio sequenti.

Secundò nota, quod omissio potest contingere cum actu ex tribus modis: primò, ita vt talis omissio sit volita expressè aliquo actu voluntatis, vt quando quis expressè vult non audire rem sacram, aut non subuenire egeno, & tunc voluntas est causa talis omissionis.

Secundò, quando scilicet cum tali omissione voluntas, aut quæuis alia potentia exercet aliquem actum, qui licèt non sit causa talis omissionis, est tamen occasio illius coniuncta, vt si, verbi gratia, hora audiendi missam, aliquis exerceat actum legendi, aut studendi incompossibilem cum missa, & adimpletione præcepti audiendi missam, siue tunc aduertatur ad obligationem præcepti audiendi sacrum, & incompossibilitatem actus legendi, aut studendi cum adimpletione præcepti, siue ignoret vtrumque ignorantia vincibili.

Tertiò, quando aliquis actus antecedit omissionem, ita vt non sit occasio illi coniuncta, sed occasio antecedens, quia scilicet ex tali actu antecedenti moraliter sequitur aliquid quod impedit actum oppositum omissioni, vt quando, verbi gratia, aliquis vult inebriari, aut nimium vigilare noctu, ex quo videtur moraliter venturum, vt mane eo tempore quo obligat præceptum, dormiat.

Prima conclusio. Ad voluntarium indirectè, seu ad omissionem voluntariam non requiritur aliquis actus voluntatis indirectus, sed potest dari sine aliquo actu formali, siue voluntatis, siue cuiusque alterius potentiæ, qui sit causa, vel occasio illius, ita Diuus Thomas. 1.2. quæstione. 6. articulo. 3. Ricardus in secundo, distinctione. 35. articulo. 1. quæstione. 1. & quodlibeto. 1. quæst. 22. Durandus, distinctione. 35. quæstione. 2. Michael de Bononia quæstione vnica, conclusione. 3. Thomas de Argentina disputatione. 36. quæstione 1. articulo. 1. Gabriel in primo, distinctione. 41. quæstione vnica, articulo. 3. dubio. 2. Ioannes Bachon in secundo, distinctione 45. quæstione vnica per totam, Marsilius quæst. 21. articulo. 2. Ochamus in tertio, quæstione. 10. ad primum dubium, post quartam conclusionem. Adrianus in quarto, distinctione. 3. de Eucharistia, ad septimum. Herueus quodlibeto. 7. quæstione. 25. & ex modernis Gregorius de Valentia. 1. 2. disputatione. 6. quæst. 41. puncto. 4. & alij. Et probatur conclusio hac vnica ratione, quia quando obligat præceptum, verbi gratia, diligendi Deum, potest quis culpabiliter omittere, seu non diligere sine omni actu formali voluntatis, aut alterius potentiæ, qui sit causa, vel occasio talis omissionis: ergo potest dari voluntarium indirectum, siue voluntaria omissio sine omni actu, qui sit causa, vel occasio illius: consequentia patet, quia omissio illa in illo casu erit culpabilis & peccaminosa, & consequenter libera & voluntaria: antecedens verò probatur, quia tunc voluntas est libera, non solùm ad exercendum, vel non exercendum quemcumque alium actum, ergo potest tunc pro sua libertate suspendere actum amoris Dei, & omnem alium actum, quo aut velit non amare Deum, aut occupare se in re incompossibili cum tali amore.

D.Tho. Ricard. Durand. Mic. de Bon. Argent. Gabr. Bachon. Marsil. Ocham. Adrian. Heru. Valent.

16 Dices primò cum Henrico, quodlibeto. 12. quæstione. 24. suspensionem actus amoris Dei in illo casu non esse priuatiuam, sed negatiuam, & ita cessationem ab amore Dei in isto casu non esse omissionem culpabilem nec voluntariam, sed esse meram negationem actus diligendi, sicut me modò non currere, aut non tacere, non est dicenda voluntaria omissio currendi, aut tacendi, sed simplex negatio vtriusque. Henric.

Sed contra primò, quia carentia actus debiti non potest esse negatio, sed priuatio, vt patet ex definitione vtriusque, sed carentia actus dilectionis Dei, quando obligat præceptum, est carentia actus debiti, vt patet: ergo non potest esse mera negatio, sed priuatio, & consequenter omissio culpabilis.

Secundò, quia si instante præcepto affirmatiuo suspensio actus, quo tale præceptum adimpletur, esset mera negatio, & non esset omissio culpabilis, euidenter sequeretur, posse hominem eximere, & liberare se ab obligatione præcepti,

præcepti, eo tempore, quo tale præceptum obligat, scilicet non exercente tunc actum aliquem, quod est absurdum, nec exemplum adductum in solutione argumenti valet ex disparitate rationis, quia in casu argumenti currit tūc obligatio diligendi Deum; modò autem non currit obligatio currendi, aut tacendi, sed potiùs oppositum.

Dices secundò, quia licèt carentia actus dilectionis Dei in illo casu sit priuatio & omissio, nihilominus non est omissio voluntaria, quia ad hoc requiritur aliquis actus, quo sit volita formaliter & directè, aut saltim virtualiter per volitionem rei incompossibilis cum actu qui omittitur, scilicet cum dilectione Dei.

Sed contrà, quia voluntas potest elicere actum dilectionis Dei sine aliquo actu, quo velit elicere eam, siue formali, siue virtuali, ergo etiam potest liberè non elicere actum dilectionis sine aliquo actu voluntatis, quo velit formaliter, aut virtualiter, directè, aut indirectè non elicere illum: antecedens patet, quia aliàs daretur processus in infinitum in actibus voluntatis, & non esset dabilis talis actus primus immediatè elicitus à voluntate; & consequentia probatur, quia libertas voluntatis æquè immediatè respicit actum amoris Dei, verbi gratia, & eius negationem, aut priuationem, cùm sit libertas contradictionis ad exercendum actum; ergo sicut poterit elicere actum sine alio actu, quo velit elicere, ita poterit non elicere actum sine alio actu, quo velit non elicere.

Dices tertiò cum Vazquez & alijs, locis infra referendis, voluntatem in casu argumenti non posse suspendere omnem actum voluntarium, sed à fortiori debere tunc elicere actum aliquem, non quidem hunc, aut illum determinate, sed aliquem actum vagè & indeterminatè circa aliquod obiectum, qui actus erit occasio illius omissionis, & addunt non esse inconueniens, quod voluntas sit determinata ad eliciendum actum vagè, & nihilominus sit libera & indifferens ad quemcumque actum in particulari.

Sed nec ista solutio placet, quia in hoc casu non est à quo possit voluntas necessitari, etiam ad actum exercendum vagè, ergo: probatur antecedens, quia voluntas solùm mouetur à Deo, vel à propria natura & bonitate exercitij, sed à nullo ex his necessitatur in hoc casu, ergo: probatur minor, quia in primis non à Deo, aliàs Deus necessitaret voluntatem ad causam, vel occasionem peccandi, nec etiam necessitaretur voluntas ab intrinseco, seu à propria natura, aliàs etiam necessitaretur ab auctore naturæ, nec à bonitate ipsius exercitij actus necessitatur, quia hæc non necessitat, nisi proponatur voluntati ab intellectu sub ratione boni simpliciter, & nullam habens rationem mali, vt in beatis contingit, quod non fit in casu argumenti, vt patet, ergo.

Et si dicas, pro hac vltima solutione, hanc necessitatem quam voluntas habet exercendi aliquem actum vagè, in casu argumenti non esse necessitatem simpliciter, & ita non prouenire ab aliquo ex illis tribus, vt optimè probat argumentum; sed esse necessitatem secundum quid, & ex suppositione aliqua, vt quando dicitur hominem posse proprijs viribus, toto tempore vitæ suæ vitare quodcumque peccatum veniale in particulari, sine speciali gratia, aut priuilegio Dei, non tamen posse vitare quodcumque peccatum veniale sumptum vagè & indeterminatè sine speciali gratia & priuilegio, ex suppositione infirmitatis naturæ humanæ.

Sed contrà, quia adhuc ista necessitas ex suppositione non est à quo proueniat in casu argumenti, ergo: probatur antecedens, quia in primis non potest prouenire ex aduertentia ad præceptum, quæ tunc antecedit omissionem, quia huiusmodi aduertentia potiùs instigat & mouet ipsam voluntatem ad obseruationem præcepti, quàm ad actum, qui sit causa, aut occasio transgressionis illius; nec etiam dici potest, quod proueniat ex suppositione ipsius peccati omissionis, quia suppositio ex qua necessitatur voluntas ad exercendum illum actum vagè, debet antecedere ipsum actum, cùm sit causa illius, & tenere se ex parte ipsius principij & voluntatis antecedenter ad ipsum actum: ergo si ex suppositione peccati omissionis necessitatur voluntas ad habendum

illum actum, sequitur iam, quod peccatum omissionis antecedat ipsum actum, & consequenter quod talis actus non sit causa, aut occasio omissionis, cùm omnino sit post ipsam, nec videtur superesse aliud, ex cuius suppositione possit talis necessitas prouenire.

17 Secunda conclusio. Ad voluntarium indirectum, seu ad voluntariam omissionem necessarius est actus voluntatis interpretatiuus, ita auctores citati pro prima conclusione, & probatur, quia voluntarium indirectum, siue voluntaria omissio est voluntarium in actu secundo, & in exercitio, ergo requirit influxum actualem voluntatis, sed non requirit influxum formalem, vt patet ex prima conclusione, ergo saltem interpretatiuum.

Et confirmatur primò, quia ad voluntarium indirectum non sufficit quod voluntas se habeat solùm permissiuè, aliàs peccata dicerentur voluntaria indirectè respectu diuinæ voluntatis, ergo requiritur quod volũtas habeat aliquem actualem concursum, saltem interpretatiuum.

Sed objicies contra hanc conclusionem, id quod est voluntarium indirectè, potest esse inuoluntarium directè, ergo voluntarium indirectè non requirit volitionem actualem interpretatiuam: antecedens patet, quia gubernatori nauis est inuoluntaria directè submersio ipsius, cum qua etiam ipse submergitur, & tamen potest esse illi voluntaria indirectè, si negligens fuit in eius gubernatione, ergo: consequentia patet, quia repugnat voluntatem nolle aliquid actu fieri, & velle illud actu interpretatiuo; nam si voluntas positiuè & directè non vult aliquid per formalem nolitionem, quomodo tunc potest dici, quod voluntas ita se habeat ad illud quod est obiectum nolitionis, quod ex eius dispositione meritò censeatur velle illud.

Respondetur distinguendo antecedens, potest esse inuoluntarium nolitione inefficaci, vt patet ex probatione, concedo: potest esse inuoluntarium nolitione efficaci, nego consequentiam, & ad probationem dico, nolitionem formalem inefficacem posse etiã esse simul in voluntate cum nolitione interpretatiua: cuius ratio est, quia volitio inefficax ex natura sua est insufficiens ad ponendum media necessaria ad euitandum id quod est nolitum, & ita bene stat, quod (verbi gratia) voluntas gubernantis nauim habeat istam nolitionem submersionis nauis, & quod similiter sit negligens in exequendis medijs necessarijs ad vitandam submersionem, & consequenter quod habeat volitionem interpretatiuam illius.

Et si quæras, in quo consistat huiusmodi actus interpretatiuus voluntatis requisitus ad voluntarium indirectum.

Respondetur, consistere in hoc, quod quando voluntas omittit id ad quod tenetur, possumus interpretari voluntatem dicendo, quod non vult elicere actum, siquidem potest, & tenetur facere, & non fecit.

Pro quo nota primò, volitionem istam interpretatiuam non esse aliquid superadditum volutati per modum actus tendentis in ipsam omissionem tanquam in obiectum, ita vt omissio actus debiti sit obiectiuè volita illo actu interpretatiuo, sed iste actus interpretatiuus est ipsamet voluntas, quatenus cessat ab actu quem poterat, & tenebatur habere, ratione cuius cessationis meritò tenebatur velle non agere: & iste actus interpretatiuus est formaliter ipsamet omissio actus debiti, quæ immediatè intelligitur oriri à voluntate, & hac ratione omissio est voluntaria per modum actus, & non per modum obiecti voliti.

Secundò nota, hoc discrimen esse inter volitum volitione interpretatiua, & volitione virtuali, quod volitum volitione interpretatiua non præsupponit necessariò aliquem actum formalem, in quo sit interpretatiuè volitum: at volitum volitione virtuali supponit actum formalem necessariò, qui est virtualis volitio illius.

Oppositum docet Alexander tertia parte, quæst. 113. Albertus in. 2. distinct. 35. artic. 3. ad secundum, & distinct. 35. quæstione vnica, conclus. 2. Diu. Bonauentura, distinct. 35. dubio 1. Gabriel distinct. 41. quæstione. 1. articulo. 3. dubio. 3. Caietanus prima parte, quæst. 63. artic. 5. Conradus. 1. 2. quæst. 18 *Alex.* *Albert.* *D. Bon.* *Gabr.* *Caietan.* *Conrad.*

Zumel. *Vazquez* quæst. 71. articulo. 5. Zumel ibidem disputatione. 1. Vazquez disputat. 91. qui tenent ad voluntarium indirectum, seu ad voluntariam omissionem necessarium esse aliquem actum formalem, in quo interpretatur voluntas, qui quidem actus sit causa, aut saltim occasio talis voluntarij indirecti, & hanc putant esse sententiam Diu. Thomę. 1. 2. quæst. 71. artic. 5. *D. Tho.*

Arguitur primò pro hac sentẽtia contra primam conclusionem: voluntarium per modum actus secundi debet esse aliquid exercitum actualiter à voluntate, nam sola potestas volendi sine actuali volitione solùm est voluntarium per modum actus primi, sed voluntarium indirectum, seu voluntaria omissio est voluntaria per modum actus secundi, ergo ad illud requiritur aliquis actus exercitus à voluntate.

Respondetur, voluntarium indirectum, seu voluntarium omissiuum, esse aliquid exercitum interpretatiuè à voluntate, nec ad exercitium interpretatiuum est necessarius actus, aut influxus formalis voluntatis, sed sufficit interpretatiuus, qui consistit in hoc, quod voluntas potuit, & debuit facere, & non fecit, vt docet Diu. Thomas. 1. 2. quæstione. 6. articulo. 3. in corpore, & ad primum, & quæst. 71. artic. 5. ad secundum, & quæst. 2. de malo, artic. 1. ad secundum. *D. Tho.*

Sed obijcies, voluntas secluso omni actu formali, non exercet suam actiuitatem, aut libertatem quam habet ad volendum, vel non volendum, ergo repugnat dari voluntarium in actu sine actu formali; probatur antecedens, quia exercitium potentiæ actiuæ includit actum formalem.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem dico, hoc esse discrimen inter potentiam actiuam merè naturalem, & inter actiuam liberam, quod potentia actiua naturalis solùm reducitur ad actum secundum agendo & exercendo actum aliquem formalem, & potentia actiua libera, qualis est voluntas, non solùm reducitur ad actum secundum agendo, sed etiam non agendo, quia per actum formalem determinatur eius potentialitas & indifferentia ad vnam partem contradictionis, & per negationem, aut omissionem actus, quando currit obligatio habendi eum, determinatur ad alteram partem contradictionis.

Sed obijcies, si voluntas exerceat libertatem non agendo, ita vt non agere præ[...], determinet eius indifferentiam ad alteram partem contradictionis, ergo semper quod homo non habet actum voluntatis, etiam dormiens exercet suam libertatem, quod est ridiculum.

Respondetur, negando consequentiam, quia vt non agere sit voluntarium indirectè, & habeat rationem actus interpretatiui determinantis indifferentiam voluntatis ad alteram partem, necessarium est, quod voluntas possit, & teneatur facere, & non faciat: vnde seclusa obligatione præcepti, & aliquali cognitione ex parte intellectus (de qua dicemus dubio sequenti) cessatio ab operatione non est voluntaria indirectè, nec ratione illius dicitur voluntas determinata ad non agendum, bene tamen quando adest obligatio agendi.

Sed adhuc dices, voluntas secluso omni actu formali, solùm habet rationem actus primi, & potentiæ respectu exercitij, siue actualitatis, & determinationis ad alteram partem, ergo sine actu formali non est eius indifferentia determinata, nec eius actiuitas redacta ad actum secundum, etiam stante præcepto & obligatione agendi.

Respondetur, quod licèt secluso omni actu formali, & omni obligatione agendi, voluntas habeat solùm rationem actus primi, & vt sic non sit magis determinata ad agendum, quàm ad non agendum; tamen in casu conclusionis falsum est, quod secluso omni actu formali, modò currat præceptum & obligatio agendi; & voluntas habeat tunc rationem actus primi, quia supra obligationem præcepti iam est determinata ad non agendum per actum illum interpretatiuum; itaque iam tunc in sensu composito non potest agere, sicut quando agit non potest in sensu composito non agere; quando verò incipiat huiusmodi determinatio voluntatis, dicemus infra.

Sed rursus obijcies, quia vt iste actus inter-

interpretatiuus est sola voluntas nuda, aut aliquid superadditum illi per modum actus; non primum, quia voluntas est indifferens & indeterminata per modum actus primi, ergo secundum, atque adeò est aliquis actus formalis respectu alicuius obiecti incompossibilis cum impletione præcepti, in quo interpretatur voluntas velle omittere.

Respondetur, hunc actum interpretatiuum esse ipsammet voluntatem, non quidem nudè & præcisè sumptam, sed vt subest præcepto agendi, cuius obligationem non adimplet; nam eo ipso quod voluntas tenetur facere aliquid, & potest illud facere, & non facit, prudenter iudicamus, quod si tunc voluntas eliceret aliquem actum, ille esset de omissione talis præcepti.

Sed objicies vltimò, quod nos iudicemus hoc, vel illud, impertinenter se habet ad id quod est in re in aliena voluntate, ergo ex nostro iudicio non colligitur, quod sit in re voluntaria talis omissio, cùm ipsa voluntas nihil intrinsecum habeat in se ipsa, ratione cuius voluerit illam.

Respondetur, verum esse iudicium prudentis nihil intrinsecum ponere in voluntate omittente, sed solùm cognoscere iudicio prudentiali voluntatem omittentis ex modo se habendi in se ipso, in tali casu currente obligatione præcepti, & ita posita sufficienti aduertentia ex parte intellectus interpretatiuè, prudenter iudicamus voluisse omittere, & non adimplere præceptum, vt supra diximus.

19 Arguitur secundò, posita aduertentia ex parte intellectus, non potest voluntas cessare liberè à dilectione Dei, verbi gratia, nisi aut volendo cessare ab illa, aut volendo illud quod sit incompossibile cum tali dilectione, ratione cuius distrahatur ab illa: ergo non potest dari omissio voluntaria sine aliquo actu, qui sit causa, vel occasio illius: probatur antecedens experientia, quia vnusquisque potest in se ipso videre, nunquam desistere ab operatione, nisi altero ex illis duobus modis, etiam si ex professo velit ab omni actu & operatione cessare.

Respondetur primò, concedo antecedens, & similiter concedo consequentiam, hoc tamen non est contra nostram conclusionem, quia quod argumentum solùm probat est, non posse reperiri voluntarium indirectum, & puram omissionem quando in intellectu est actualis & formalis consideratio, & aduertentia, non tamen quando in intellectu est inconsideratio & inaduertentia formalis.

Et si objicias, aut inconsideratio ista & inaduertentia quæ præcedit omissionem, est naturalis, aut libera; si naturalis, ergo iam omissio quæ illam sequitur, nec erit voluntaria, nec peccaminosa, cùm proueniat ex causa, vel occasione, quæ non subiacet voluntatis libertati: si autem est libera, ergo iam est causata à voluntate medio aliquo actu, quo directè, aut indirectè sit volita.

Respondetur, inconsiderationem illam esse voluntariam & liberam indirectè, ad quod non est necessarium, quod sit volita aliquo actu formali expressè, aut virtualiter, sed satis est quod sit volita actu interpretatiuo, ad quem sufficit, quod voluntas possit excitare intellectum ad considerandum & aduertendum, & tenetur considerare, & excitare illum, ratione præcepti obligantis ad dilectionem Dei, quæ non potest haberi sine tali excitatione & aduertentia, & quod voluntas non excitet.

Vel secundò ad principale argumentum respondetur, negando antecedens, & ad probationem dico, ex illa experientia solùm colligi, quod regulariter & moraliter loquendo, nunquam cessat voluntas ab operatione ad quam tenetur, nisi vno ex illis duobus modis relatis in argumento, & hoc voluit Diuus Thomas. 1.2. quæstione. 71. artic. 5. ex hac autem experientia non colligitur repugnare, quod voluntas cesset ab omni prorsus actu suo, etiam posita aduertentia in intellectu. D. Tho.

Sed objicies, si posset voluntas aliquando cessare ab omni suo actu, ergo etiam posset cessare per totam suam vitam.

Respondetur, negando consequentiam, quia multa sunt possibilia voluntati pro paruo tempore, quæ sunt illi imposi-

impossibilia moraliter pro longo tempore, aut per totam vitam, vt dicitur. 1. 2. quæstione. 110. & expressè constat in potentia ad vitanda peccata, vt communiter dicitur; cuius ratio est, quia per totum discursum vitæ tot occurrunt motiua ad volendum, vel nolendum, vt impossibile sit, voluntatem non exercere actum aliquem volitionis, aut nolitionis.

D. Tho. Sed adhuc objicies, Diuum Thomam. 1. 2. quæstione. 71. dicentem, non dari omissionem voluntariam, & peccaminosam, nisi interueniente aliquo actu, qui sit causa, vel occasio illius.

Respondetur primò, Diu. Thomam loqui de eo quod regulariter & frequenter contingit, non autem de eo quod est volenti possibile, vt diximus.

Secundò respondetur, notando aliud esse dicere, quod à parte rei nunquam detur de facto pura omissio, quæ non sit coniuncta cum aliquo actu, qui sit causa, vel occasio illius, quod voluit Diuus Thomas loco citato, aliud esse dicere, quod vt omissio sit voluntaria, pendeat ex illo actu per accidens illi coniuncto, aut ex aliquo actu vagè, & non

D. Tho. determinatè sumpto, quod negauit Diuus Thomas. 1. 2. quæstione. 6 artic. 3. & nos cum illo in conclusione huius dubij, vbi diximus non velle, & non agere, quando est potestas & obligatio agendi, esse voluntaria, etiam si voluntas nihil aliud vellet, aut nullam prorsus actionem exerceret, quod etiam diximus esse possibile voluntati ratione suæ libertatis.

Sed objicies, quia inintelligibile est, illud non agere esse à voluntate causatum, nisi medio aliquo actu, quo velit illud.

Respondetur sat esse, quod illud non agere sit à voluntate medio actu interpretatiuo, quod aliqualiter explicari potest exemplo desumpto ex naturalibus, quia negationes dicuntur esse à causis naturalibus, quatenus non efficiunt illa positiua, quibus positis non essent tales negationes, sicut tenebræ dicuntur à sole, quatenus non producit lucem, qua posita tenebræ non essent: ita omissio diligendi Deum dicitur esse à voluntate quatenus voluntas non elicit actum dilectionis, quem poterat, & tenebatur elicere, ratione cuius meritò interpretatur voluisse non diligere, sicut si sol esset causa libera, & teneretur illuminare, & non illuminaret, meritò diceretur non velle illuminare, & velle causare tenebras.

Arguitur tertiò, voluntarium indirectum est voluntarium per accidens, ergo debet reduci in aliquod voluntarium directum quod sit voluntarium per se, & consequenter non potest reperiri sine illo: patet consequentia, quia omne tale per accidens debet reduci ad tale per se.

Respondetur, quod quando voluntarium indirectum reperitur cum actu formali voluntatis antecedentis, aut concomitante, tunc reducitur ad illum actum formalem; quando autem reperitur sine omni actu formali, sat est quod reducatur ad actum interpretatiuum, qui est voluntarius per se.

DVBIVM VIII.

Vtrùm possit dari voluntarium indirectum sine actu formali intellectus?



PRO decisione nota, certum esse, nihil posse habere rationem voluntarij & liberi, nisi ex parte intellectus præcedat aliqua cognitio & consideratio obiecti, cùm hoc sit vnum ex requisitis, vt voluntas possit agere; intellectu enim nihil considerante non potest voluntas agere, vnde habuit ortum illud commune dictum, nihil volitum quin præcognitum (de quo latius alibi) vnde quæstio non est, an dari possit actus voluntatis, quem non præcedat aliquis actus intellectus, hoc enim non est huius loci, sed disputatio est, an ad hoc vt omissio aliqua sit voluntaria, verbi gratia, omissio dilectionis Dei, aut audiendi missam, sit 20

necessarium, quod ex parte intellectus præcedat cognitio & aduertentia actualis & formalis illius actus diligendi, & audiendi missam in particulari, & vt est hic, & nunc sub præcepto.

Prima conclusio. Ad voluntarium indirectum, seu ad voluntarium omissionis non est necessaria expressa cognitio & aduertentia actualis & formalis eius quod omittitur. Ita Diu. Thom. 1.2.quæstione.6.articulo.3.ad tertium, & auctores citati pro conclusione articuli præcedentis; & probatur, quia ad voluntarium vt sic, requiritur vterque actus, voluntatis scilicet, & intellectus, cùm voluntarium sit à principio intrinseco cum cognitione, sed non requiritur actus voluntatis formalis, vt patet ex dubio præcedenti, ergo non requiritur actus intellectus formalis: consequentia patet ex paritate rationis. Et confirmatur, quia omissio adimpletionis præcepti, quæ fuit facta ex inaduertentia vincibili, quam voluntas potuit vitare applicando intellectum ad considerationem illius, re vera est voluntaria & peccaminosa, vt omnes fatentur, & tamen illam non præcessit actualis cognitio & aduertentia, vt patet ex suppositione, ergo ad voluntarium indirectum non est necessarius actus aduertentiæ, seu considerationis formalis eius quod omittitur.

D. Tho.

Secunda conclusio. Ad voluntarium indirectum, seu ad voluntariam omissionem necessarius est actus & cognitio interpretatiua intellectus eius quod omittitur. Probatur, quia ad voluntarium etiam indirectum requiritur cognitio, vt patet ex eius definitione: ergo si non requiritur cognitio formalis, vt minùs requiritur cognitio interpretatiua.

Confirmatur primò, quia nihil volitum quin præcognitum, ergo nihil erit interpretatiuè volitum quin sit ad minùs interpretatiuè cognitum. Confirmatur secundò, quia seclusa interpretatione & omni aduertentia etiam interpretatiua, carentia actus voluntatis, seu omissio non poterit esse voluntaria, sed tunc voluntas solùm se habet respectu omissionis merè negatiuè, sicut voluntas dormientis.

Oppositum nostræ conclusionis tribuitur Almaino in suis Moralibus, tractatu.1.cap.1.in fine: sed certè ibi tenet nostram conclusionem; dicit enim voluntarium & liberum formaliter non posse reperiri sine cognitione, bene tamen voluntarium & liberum interpretatiuè.

Almain.

21 Arguitur contra conclusionem. Voluntarium est à principio intrinseco cum cognitione, ergo non potest dari voluntarium sine cognitione.

Respondetur, distingo consequens, sine cognitione actuali & formali nego, sine cognitione interpretatiua concedo.

Sed objicies, nulla omissio potest esse voluntaria indirectè, nisi sit in potestate voluntatis, sed seclusa actuali & formali cognitione & aduertentia intellectus non est omissio in potestate voluntatis, ergo: probatur minor, quia aliquid est in potestate voluntatis, quando adsunt omnia requisita ad agendum, sed vnum ex requisitis vt voluntas operetur, est cognitio, ergo seclusa cognitione non est in potestate voluntatis agere, vel non agere.

Respondetur, negando minorem, & ad probationem dico cum Diuo Thoma.1.2. quæstione.6.articulo.3. ad tertium, satis esse, quod in intellectu præcedat actus, & cognitio interpretatiua obiecti, ad quod satis est, quod sit in potestate voluntatis excitare intellectum ad habendam formalem considerationem & aduertentiam ad obiectum, tempore quo debebat habere illam. D. Tho.

Sed objicies, non est in potestate voluntatis excitare intellectum ad actualem considerationem alicuius obiecti in particulari, nisi in intellectu præcedat cognitio ipsius obiecti, ergo sine omni cognitione & consideratione actuali & formali obiecti non erit in potestate voluntatis aduertere, vel non aduertere, & consequenter non erit talis aduertentia interpretatiua, secluso omni actu.

Respondetur, distingo antecedens, nisi in intellectu præcedat aliqua cognitio illius obiecti in communi, concedo, nisi præcedat aliqua cognitio illius obiecti in particulari, nego; ad hoc enim vt sit in libera facultate voluntatis excitare intellectum ad perfectam consideratio-

nem

nem alicuius obiecti secundum rationes particulares, opus est vt præcedat in intellectu actualis cognitio imperfecta eiusdem obiecti secundum rationē communem, & in confuso; vnde sine huiusmodi actuali cognitione impossibile est dari voluntarium indirectum, cùm sit de ratione voluntarij esse à principio intrinseco cum cognitione, potest tamen dari huiusmodi voluntarium indirectum sine cognitione & aduertentia actuali & formali obiecti in particulari, vt explicatum est.

Sed dices, si nauta non videt in particulari nauim periclitantem, quomodo potest dici quod sit illi voluntarium non subuenire illi?

Respondetur, sat esse, quod possit videre, & teneatur, & non videat.

Sed objicies, ergo infinita sunt mihi actu vno voluntaria indirectè, scilicet negationes infinitorum actuum interiorum, & exteriorum, quorum nullam habeam cognitionem actualem, imò etiam mihi dormienti essent actuales omissiones eorum quæ non operor, quod est ridiculum.

Respondetur, negando consequentiam, quia in his casibus non est in potestate voluntatis considerare & cognoscere obiecta illa in particulari, & exercere actus circa illa, vt patet, nec etiam tenetur.

DVBIVM IX.

Vtrum vt effectus sequutus ex omissione sit indirectè voluntarius, requiratur obligatio non omittendi?

22 PRO decisione nota, in omissione indirectè voluntaria duo esse, alterum ipsa omissio, seu carentia actus, alterum effectus qui sequitur ex tali omissione, verbi gratia, in omissione gubernationis nauis; alterum est ipsa non gubernatio, alterum est effectus sequutus ex illa, scilicet submersio nauis, & nauigantium suffocatio, de effectu omissionis agemus in hoc dubio, de omissione in sequenti.

Secundò nota, in hoc dubio sequenti non loqui de voluntario indirecto imputabili ad culpam: nam ad hoc certum est apud omnes requiri has tres conditiones, scilicet posse, teneri, & non facere: vnde sermo est de voluntario absolutè, & non de voluntario per modum actus primi, seu in potentia, sed de voluntario per modum actus secundi, & in exercitio.

Tertiò nota, certum esse apud omnes, quod ad hoc, vt tam effectus sequutus ex omissione, quàm ipsa omissio sint voluntaria & libera in actu, requiruntur istæ duæ conditiones, scilicet, quod voluntas possit facere, & quod non faciat, de quo aliqua dicemus dubio sequenti: vnde quæstio solùm procedit de tertia conditione, scilicet, an etiam requiratur quod voluntas teneatur facere.

Conclusio. Ad hoc vt effectus sequutus ex omissione indirectè voluntaria sit voluntarius indirectè, necessarium est, quod qui omittit, teneatur non omittere, ita D. Thom. 1. 2. quæst. 6. artic. 3. in corpore, quem sequuntur omnes eius expositores. *D. Tho.*

Primò probatur auctoritate D. Thomæ, loco citato in principio corporis, vbi expressè dicit, requiri obligationem non omittendi, ad hoc vt effectus sequutus ex defectu agendi, reducatur tanquam in causam, in eum qui non egit, ergò.

Dices; Diu. Thomam non loqui de reductione absoluta tanquam in causam voluntariam in eum qui omittit; sed loqui de reductione imputabili ad culpam, vt videtur constare ex exemplo ab ipso adducto, dicente submersionem nauis imputari soli nautæ, & non alteri, quia ille solùm tenebatur illam gubernare. Sed contra, quod Diu. Thomas hoc loco per imputari nautæ, & non alteri submersionem nauis, solùm intelligit illam submersionem tantùm esse à voluntate nautæ, vt à principio, & non à voluntate alterius, vt constat ex verbis sequentibus, quibus dicit Diu. Thomas, quod quando aliquis potest, & debet agere, & non

agit, tunc non agere imputatur ei quasi ab ipso exiltens, ergo Diuus Thomas non loquitur ibi de voluntario imputabili solùm, sed de voluntario absolutè.

Secundò probatur conclusio ratione à priori qua vtitur Vazquez, quia vt aliquid sit voluntarium in actu, debet esse à voluntate, vt à causa actu causante illud; sed effectus sequutus ex omissione, seclusa obligatione non omittendi, non est à voluntate vt à causa actu causante illud, ergo non est voluntarius: probatur minor, quia ille effectus nec est à voluntate physicè nec moraliter; quod non sit à voluntate moraliter influente, patet, quia secluso præcepto & obligatione non habet ille effectus aliquam moralem connexionem cum omissione, ergo voluntas non potest esse moralis causa illius: quod verò non sit à voluntate physicè influente, probatur, quia aut iste effectus est puræ omissionis, & sic cùm tunc voluntas nihil agat, non potest esse causatus à voluntate influxu physico, quia ille consistit in actu reali voluntatis, aut ille est effectus sequutus ex omissione causata ex aliquo actu reali voluntatis, & tunc aut iste actus est de se productiuus talis effectus, & hac ratione non procedit nostra conclusio, quia iam iste effectus esset directè volitus; nos autem loquimur de effectu indirectè volito: aut iste actus solùm concurrit ad illum effectum, vt impediens, ne voluntas ponat actum contrarium omissionis, quo posito non sequeretur talis effectus, & hac ratione non potest dici, quod voluntas medio illo actu habeat influxum physicè in effectum omissionis, quia solùm se habeat tunc voluntas respectu illius effectus, vt non remouens, prohibens, seu vt non retractans illum actum, qui est occasio omittendi.

23 Tertiò probatur à posteriori ratione qua vtitur Vazquez, quia ex opposito sequeretur peccata nostra esse Deo indirectè voluntaria, etiam quantum ad eorum deformitatem, quod est absurdum & blasphemum: probatur sequela, potest Deus optimè impedire omnia nostra peccata, aut vitando tentationes quibus vincimur, aut tribuendo nobis efficatiora auxilia, & non facit, ergo sunt illi voluntaria indirectè, cùm sequantur infallibiliter ex carentia & negatione illius auxilij, quod Deus potest dare, & non dat: cùm igitur hoc blasphemum sit, asserendum est, quod ad hoc vt effectus sequutus ex non positione alicuius actus sit indirectè voluntarius, esse necessariam obligationem ponendi illum actum; atque adeò cùm Deus non teneatur lege, aut obligatione aliqua dare nobis illa vberiora auxilia, quibus peccata vitarentur, ideò non esse illi indirectè voluntaria, ex eo quod non det de facto illa auxilia.

Dices esse disparem rationem inter Deum non præbentem illud auxilium vberius, quo vitarentur peccata, & inter hominem non impedientem effectum quem potest impedire, quia scilicet Deus licet non det maiorem illam gratiam, & auxilium efficax, quo vitarentur peccata, tamen habet voluntatem antecedentem, qua vult non committi peccata, ratione cuius absolutè dicuntur illi inuoluntaria.

Sed contra, quia si homo præcognoscens submersionem nauis, aut damnum alterius, non vitaret illud efficaciter, cùm posset, re vera tale damnum diceretur illi simpliciter voluntarium, si non requiritur obligatio non omittendi, etiam si talis homo quando cognouit damnum illud, habuisset voluntatem antecedentem, vt peccatum non fiat, ergo habere voluntatem antecedentem, vt peccata non fiant, non tollit in Deo rationem voluntarij absolutè respectu illorum, si postea non impedit illa efficaciter cùm posset, si secludamus obligationem.

Dices consequentiam esse falsam, & rationem discriminis esse, quia Deus similiter cum illa voluntate antecedenti, qua non vult peccata, aut qua vult peccata non fieri, dat hominibus auxilia necessaria, & sufficientia, quibus possint vitare peccata, si velint: at verò qui non impedit damnum alterius, quod potest impedire, aufert ab illo ea quæ necessaria sunt ad hoc, vt damnum illud non sequatur, & meritò damnum illud dicitur voluntarium, minimè verò peccata dicuntur voluntaria Deo; essent tamen illi indirectè voluntaria-

luntaria, si simul cum auxilijs efficacibus auferret etiam auxilia necessaria, & sufficientia, quibus illa possint vitari.

Sed nec ista solutio placet, quia iste effectus, verbi gratia, submersio nauis, non sequitur per se, & necessariò ex omissione istius hominis in particulari, sed per accidens, ergo ex eo præcisè quod iste homo omittat gubernationem nauis, non aufert ab illa ea quæ necessaria sunt ad vitãdam submersionem, cùm possit optimè ab alio agente vitari: ergo ratio discriminis assignata non est sufficiens.

24 Ex hac conclusione colligitur primò, quod si nauis, verbi gratia, submergeretur propter defectum gubernationis, ista submersio solùm erit voluntaria ei qui ex officio tenebatur gubernare eam, scilicet nautæ, non verò alijs nauigantibus, quamuis cum eadem aduertentia & libertate omiserit gubernare illam.

Dices cum auctoribus oppositæ sententiæ, submersionem nauis in hoc casu esse quidem voluntariam respectu omnium illorum, solùm tamen imputari ad culpam ei qui tenebatur non omittere gubernationem.

Sed contra primò, quia nullus potest esse causa voluntaria damni alterius sine culpa, cùm hoc sit dissonum rationi, ergo illa submersio nauis, quæ fit cum damno alterius, non potest esse voluntaria alicui sine culpa, ergo non solùm nautę, sed etiam alteris nauigantibus esset imputabilis ad culpam submersio nauis, si omnibus fuit volũtaria. Secundò, quia qui vellet actu positiuo & formali submersionem nauis, aut damnum alterius, re vera peccaret, ergo etiam qui vellet eam actu interpretatiuo.

Sed adhuc dices cum eisdem, submersionem nauis esse solùm voluntariam physicè respectu illorum qui non tenentur impedire, ideò non imputari illis ad culpam; esse verò voluntariam moraliter nautæ qui tenetur illam vitare, & ideò imputari illi.

Sed contra primò, quia vt ostensum est in secunda parte conclusionis, nullo modo potest intelligi, quod voluntas sit causa physica illius effectus, ergo non potest esse voluntarius physicè. Secundò, quia voluntas humana hoc ipso quod operatur vt principium liberum, operatur vt subdita regulæ rationis, ergo hoc ipso quod operatur vt principium liberum, operatur vt principium, & vt causa moralis, cùm in nullo alio consistat ratio principij moralis: ergo si submersio nauis est causata à voluntate, & liberè ab illis qui non tenentur gubernare illam, est causata à voluntate, vt à principio illorum morali: patet consequentia, quia voluntas quatenus est principium liberum, & voluntarium illius submersionis, est subdita regulæ rationis.

Secundò colligitur, quod etiam si quis videat effectum sequuturum ex sua omissione, non ideò talis effectus est illi voluntarius, si non teneatur vitare illum, qua ratione licèt Deus præuideat peccata nostra futura, si ipse non conferat maiora auxilia, nihilominus peccata non essent illi indirectè voluntaria, quia non tenetur dare illa auxilia, nec impedire peccata. 25

Tertiò colligitur, quod etiam si aliquis velit actu formali & positiuo illam omissionem, verbi gratia, non subuenire naui periclitanti, illa submersio non erit illi voluntaria, si non tenetur illi subuenire, qua etiam ratione licèt Deus actu positiuo vellet non dare auxilia efficatia, non ideò peccata erunt illi indirectè voluntaria.

Sed objicies, qui vellet causam, vellet effectum, ergo qui actu positiuo vult omissionem, vult etiam effectum illius, ergo qui vult non subuenire naui periclitanti, vult consequenter submersionem illius.

Respondetur, hoc argumentum ad summum probare omissionem & effectum, in illo casu esse volitam per modum obiecti, non verò esse voluntariam per modum actus, de quo est nostra quæstio, & adhuc in primo sensu potest negari consequentia, quia effectus omissionis, verbi gratia, submersio nauis, non sequitur per se ex omissione, sed per accidens, & ita potest optimè omissio esse volita, quin hoc ipso sit volitus effectus: antecedens autem argumenti debet intelligi de effectu qui

per

per se sequitur ex causa, & quando qui vult causam, scit illum effectum sequi necessariò ex illa. Vnde effectus negatiuus, seu priuatiuus, qui per se sequitur ex omissione, est voluntarius in sua causa, quando omissio est volita, vt si quis vult non subuenire naui periclitãti, hoc ipso vult hoc, quod est nauim esse destitutam hoc auxilio.

Sed objicies, ergo etiam mors nauigantium quæ sequitur ex nauis gubernatione, erit volita in hoc casu; patet consequentia, quia mors est effectus priuatiuus, cùm mors sit priuatio.

Respondetur, nego consequentiam; primò, quia mors non est effectus per se sequutus ex tali omissione, cùm nauis posset optimè gubernari ab alio, & impediri mors nauigantium, etiam posita omissione ex parte istius, qui non tenebatur omittere.

Secundò, quia licèt mors ipsa sit priuatio, tamen actio corruptiua, est positiua, & hæc non est volita ex eo quod præcisè sit volita omissio, & consequenter non est volita mors quæ consequitur ad talem actionem.

Sed adhuc objicies, ergo etiam effectus per accidens sequutus ex omissione, non est voluntarius respectu illius qui tenetur vitare omissionem, ex eo præcisè quod voluntariè omittat; quod tamen est contra nostram conclusionẽ: probatur sequela, quia qui vult causam, non eo ipso vult effectum per accidens sequutum ex illa.

Respondetur negando consequentiam, quia licèt submersio nauis, verbi gratia, non sit physicè ex natura rei effectus per se sequutus ex omissione gubernationis, sed per accidens, tamen moraliter est effectus per se sequutus ex omissione eius qui tenetur non omittere.

26 Quartò colligitur, non esse nobis voluntarium, etiam indirectè, damnum alterius, quod sequitur ex actu positiuo nostro, quem nullo præcepto tenemur omittere, vt docet Caietanus. 1. 2. quæstione. 20. articulo. 5. Vnde non peccat mulier ornando seipsam, etiam si præuideat peccaturum aliquem videndo, & appetendo eam, quia illud peccatum per accidens sequitur ex ornatu mulieris, ratione malitiæ illius hominis, & ipsa non tenetur ab ornatu abstineri.

Caietan.

Quintò colligitur, quod etiam si ille qui non tenetur vitare damnum alterius, verbi gratia, submersionem nauis, velit illam actu positiuo, adhuc talis submersio, siue effectus omissionis non sunt illi voluntaria, sed solùm volita, quia licèt talis submersio sit objectum voluntatis & volitionis, tamen voluntas nihil efficienter influit in illam submersionem per modum actus etiam interpretatiui: vnde si aliquis complaceret de submersione nauis, & de morte nauigantium, non ideò esset irregularis, quia talis submersio quæ fit cum morte nauigantium, non est effectus aliquo modo causatus à voluntate illius: si verò non solùm complaceret, sed etiam daret consilium nautæ, vt omitteret gubernationem nauis, submersio illius tunc, & mors nauigantium esset illi voluntaria, quia re vera voluntas illius esset causa moralis vtriusque effectus, & manet irregularis; sicut qui consulit, aut præcipit homicidium, similiter si simul cum complacentia submersionis nauis, & mortis nauigantium, cooperaretur ad submersionem, auferendo scilicet instrumenta necessaria ad gubernationem, aut faciendo aliquid aliud, ex quo per se, aut regulariter sequeretur submersio nauis tunc talis submersio esset illi voluntaria, quia iste tenetur non consulere damnum alterius, nec cooperari ad illud: secus verò si iste talis auferret instrumenta ea, aut faceret aliquid aliud, ad quod non sequitur per se, aut regulariter submersio nauis, sed omnino per accidens; nam tunc licèt effectus omissionis, seu submersionis nauis sit illi voluntarius, non tamen esset illi voluntarius, nisi solùm respectu nautæ, qui tenetur reparare damnum illius; sicut nec homicidium est voluntarium respectu illius qui intulit vulnus insufficiens ad occidendum, etiam si sequatur mors ex negligentia alterius.

Quæres quæ sit ratio differentiæ inter eum qui tenetur non omittere, & impedire effectum omissionis, & inter eum, qui non tenetur ad hoc, vt effectus sequu-

tus ex omissione sit voluntarius ei qui te netur, non ei qui non tenetur.

Respondetur rationem esse, quia ratione præcepti moraliter pertinet ad illum, quem obligat impedire illum effectum, ita vt si non impediat, cùm possit impedire, non aliter se habeat, ac si re vera fecisset talem effectum; secluso verò præcepto, non pertinet ad illum moraliter vitare talem effectum.

Argumenta quæ solent fieri contra conclusionem huius dubij, partim soluta manent ex doctrina adducta in corollarijs, partim adducentur in dubio sequenti.

DVBIVM X.

Vtrùm ad hoc vt omissio sit voluntaria indirectè, requiratur obligatio non omittendi?



27 PRO decisione nota, quæstionem hanc non procedere de omissione; quæ est peccatum, quia ad hanc omnes fatentur esse necessarias illas tres conditiones, scilicet, quod voluntas possit facere, & teneatur facere, & non faciat; sed quæstionem procedere de quacumque cessatione ab actu, abstrahendo ab hoc, quod est esse peccatum, vel non; an scilicet, vt ista cessatio ab operatione, seu omissio sit voluntaria, requiratur quod voluntas possit, & teneatur facere, & non faciat.

Prima conclusio. Ad hoc vt aliqua omissio sit indirectè voluntaria, non requiritur quod voluntas possit illam impedire; bene tamen requiritur ad hoc vt sit voluntaria liberè. Ista secunda pars conclusionis patet, quia de ratione liberi est, quod fit à voluntate habente potentiam ad vtramque partem, & hoc est quod voluit Diu. Thomas loco citando infra in secunda conclusione. Prima verò pars conclusionis probatur, quia ratio voluntarij reperitur non solùm in actibus liberis, sed etiam in necessarijs, vt supra dictum est, ergo etiam reperitur suo modo in omissionibus liberis & necessarijs, ergo vt omissio sit voluntaria, non requiritur quod voluntas possit illam vitare.

Et confirmatur, quia sicut voluntas est natura sua determinata ad aliquos actus voluntarios necessariò exercendos, supposita cognitione obiecti, vt ad amorem Dei, supposita clara visione illius, ita potest intelligi, quod sit similiter determinata ex natura sua ad aliquam omissionem voluntariam, supposita certa aliqua cognitione.

Dices esse disparem rationem inter actum ex vna parte, & omissionem ex altera; quantum ad rationem voluntarietatis, quia in actu necessario voluntatis re vera reperitur actualis & formalis influxus voluntatis: at verò in omissione naturali & necessaria non reperitur influxus voluntatis interpretatiuus, si secludatur hoc quod est, voluntatem posse vitare omissionem; quia ex eo quod voluntas potest vitare illam, & nō vitat, meritò interpretatur, quod voluntas determinauerit se ad non vitandam illam.

Sed contra, quia licet hoc ita sit in omissione libera, tamen in omissione naturali & necessaria sufficit, quod voluntas intelligatur determinata per modum actus secundi ab auctore naturæ ad omittendum, ad hoc vt intelligatur influere interpretatiuè per modum actus secundi, in ipsam omissionem naturalem.

Secundò probatur conclusio, quia si proponatur volūtati obiectum aliquod sub ratione impossibilis, aut sub ratione materiali, seu disconuenientis, voluntas tunc necessariò & voluntariè cessat ab omni actu prosecutionis, circa illud obiectum: ergo ad omissionem voluntariam non requiritur posse vitare omissionem ponendo actum contrarium; patet consequentia, quia in hoc casu voluntas nullo modo potest ponere actum prosecutionis.

Dices cessationem ab actu prosecutionis in hoc casu non esse voluntariam, nec esse omissionem, sed esse meram negationem actus. Sed contra, illa cessatio

satio ab actu prosecutionis in casu argumenti est à principio intrinseco, scilicet à voluntate cum cognitione, ergo esset voluntaria: patet consequentia à definitione ad definitum.

Dices antecedens esse falsum, nam ad hoc vt illa cessatio esset à voluntate, opus erat vt voluntas haberet aliquem actualem influxum in illam, siue formalem, siue interpretatiuum, & quod non habeat influxum formalem, de se patet; quod verò non habeat influxum interpretatiuum, ex eo videtur constare, quia ad hoc opus erat, quod voluntas posset prosequi bonum illud propositum sub ratione mali, aut impossibilis, & quod non prosequeretur illud, vt ita interpretaretur voluisse non prosequi, & tamen constat voluntatem in casu argumenti non posse habere illum actum prosecutionis.

Sed contra, quia vt dictum est, hoc solùm requiritur ad omissionem liberam, non verò ad omissionem præcisè voluntariam, ad quam in casu argumenti sufficit, quod voluntas sit natura sua determinata quantum ad specificationem, ad prosequendum obiectum bonum & possibile, vt hoc ipso quod proponatur illi obiectum malum, aut impossibile, censeatur voluntas determinata iam per modum actus secundi, ad non prosequendum illud.

Tertiò probatur: omissio odij Dei in beato est necessaria & voluntaria, ergo: probatur antecedens, quia sequitur actum amoris Dei, qui est maximè necessarius & voluntarius, vt diximus.

28 Arguitur primò contra primam partem conclusionis, nulla causa naturalis datur principium & causa actualis alicuius priuationis, aut negationis, nisi quatenus potest producere illud positiuum, cui opponitur talis priuatio & negatio; & non producit illud, ergo idem est in causis moralibus, & consequenter nulla omissio reducetur in voluntatem tanquam in causam, nisi quatenus voluntas non causat actum oppositum ipsi omissioni, quem poterat causare, atque adeò vt omissio sit voluntaria; requiritur potentia ad vitandam illam: consequentia patet ex paritate rationis, & antecedens probatur, quia priuatio, aut negatio illuminationis non tribuitur lapidi tanquam causæ, ita vt influat indirectè in tenebras, aut in negationem illuminationis, cùm nullam habeat potentiam ad illuminandum, sed tantùm tribuitur soli, aut luminoso, in quo est talis potentia.

Respondetur, satis est ad hoc, vt omissio naturalis sit inuoluntaria, quod in voluntate sit potentia absolutè loquendo, ad actum oppositum ipsi omissioni, licèt pro tunc, quando omittit, non posset exercere illam ratione intrinsecæ determinationis ad omittendum, scilicet, quando apud nos sunt tenebræ, re vera est in sole potentia illuminandi absolutè & simpliciter, & de facto alicubi illuminat, tamen pro tunc non potest nos illuminare propter terræ impedimentum, & hoc sufficit vt tenebræ tribuantur soli tanquam causæ; ad hoc tamen vt omissio esset libera, opus est vt etiam pro tunc quando omittit, habeat potentiam non omittendi.

Secundò arguitur contra secundam partem conclusionis, in casu quo Deus decreuerit non dare auxilium sufficiens ad diligendum Deum, quando obligat præceptum, tunc potest ille homo liberè omittere, & tamen non potest vitare omissionem, cùm non habeat auxilium sufficiens, & concursum Dei præparatum ad actum dilectionis: ergo ad hoc vt omissio sit libera, non requiritur potentia ad vitandam illam.

Respondetur, nego maiorem, sed tunc omissio illa erit necessaria defectu potentiæ ad vitandam illam, imò adhuc illa omissio non solùm non erit libera, verùm nec erit voluntaria, quia eius necessitas non prouenitur ab intrinseco, scilicet ab ipsa voluntate, sed à principio extrinseco, scilicet ab ipsa carentia auxilij diuini, quod requiritur ex parte principij operatiui: vnde ista omissio in casu argumenti non est reducenda in voluntatem, tanquam in causam, sed in defectum principij operatiui, ipsi necessariò superaddendi, vt possit operari, sicut non existente luce carentia visionis non reducitur in oculum, sed in absentiam conditionis necessariæ, & deficiente approximatione

nega-

negatiua calefactionis, non reducitur in ignem, sed in defectum conditionis requisitæ.

Sed objicies, ille homo ignorans, Deum decreuisse non dare illi auxilium sufficiens, verè existimat se posse adimplere præceptum, & etiam teneri ad obseruantiam illius, & hoc non obstante omittit, ergo voluntariè, & liberè omittit, & consequenter peccat.

Respondetur negando consequentiam, quia voluntas huius hominis re vera non habet eà quæ requiruntur per modum actus primi, vt sit principium liberum omissionis, etiam si ipse existimet habere illa, & ita talis omissio non est libera, nec peccatum.

Sed objicies, iste homo existimat, se posse non omittere, & teneri non omittere, & nihilominus omittit, ergo facit contra propriam conscientiam, & consequenter peccat omittendo, atque adeò talis omissio erit libera.

Respondetur negando consequentiam, ad præceptum enim opus est vt ille faciat liberè contra propriam conscientiam, & contra obligationem quam existimat habere; deficiente autem illi auxilio sufficienti ad operandum, iam non determinat se liberè ad omissionē, sed necessariò.

Sed adhuc objicies, ratione illius omissionis in casu argumenti potest interpretari voluntas, quod voluerit omittere, ergo omissio illa erit voluntaria & libera, prout procedit à voluntate existimante se posse, & teneri non omittere: probatur antecedens, quia ille homo est sciens & prudens, se posse & teneri diligere Deum, & nihilominus non diligit.

Respondetur negando antecedens, quia nostra interpretatio supponit libertatem in actu primo, & potentiam in vtramque partem in voluntate, quæ interpretatur: quæ libertas & indifferentia debet esse vera, & non solùm falsò existimata, ex eo enim quod voluntas potest facere aliquid, & non facit illud cùm teneatur, meritò interpretatur se voluisse non facere: at in casu argumenti non est in voluntate illius hominis libertas & indifferentia vera, sed solùm existimata.

Sed iterum objicies, voluntas istius hominis potest tunc actu positiuo & formali velle omittere, habendo hunc actum, scilicet, nolo diligere Deum, ergo tunc omissio illa esset libera & voluntaria & defectuosa.

Respondetur, nego consequentiam, quia licèt tunc actus ille, scilicet, nolò diligere Deum, esset liber & peccaminosus, quia esset contra conscientiam erroneam, existimantem se obligari tunc ex præcepto ad diligēdum Deum, tamen ista omissio, quæ est obiectum huius actus, esset solùm voluntaria & mala obiectiuè, non verò esset voluntaria & mala elicitiuè, & per modum actus.

Sed vltimò objicies, voluntas huius hominis eodem modo se habet, quantum est ex parte sua, & eodem modo concurrit ad omissionem, ac concurreret stante auxilio sufficienti ad oppositum, ergo si posito auxilio esset sine dubio illa omissio voluntaria, & libera, etiam non posito auxilio: probatur antecedens, quia in vtroque casu proponitur obiectum voluntati ab intellectu eodem modo, sed voluntas mouetur ab obiecto proposito ab intellectu, ergo voluntas in vtroque casu mouetur eodem modo.

Respondetur, nego antecedens, quia posito auxilio ad oppositum, mouet se voluntas ad omissionem liberè, secluso verò auxilio, mouet se necessariò: & ad probationem nego consequentiam, quia ex eadem propositione facta ab intellectu non sequitur idem modus operandi in voluntate, cùm ex varia dispositione ipsius voluntatis, aut ex propria libertate possit varius modus operandi prouenire: cuius ratio est, quia ad libertatem formalem voluntatis non sufficit sola indifferentia propositionis factæ ab intellectu, in qua consistit libertas radicalis, sed vltra eam requiritur indifferentia formalis in ipsa voluntate; vnde bene stat, quod etiam proposito judicio indifferenti ex parte intellectus, in vtroque casu æquali sit voluntas hominis, cui Deus denegauit auxilium sufficiens, determinata ad alteram partem, scilicet, ad omissionem.

Secunda

illum actum, sequitur iam, quod peccatum omissionis antecedat ipsum actum, & consequenter quod talis actus non sit causa, aut occasio omissionis, cùm omnino sit post ipsam, nec videtur superesse aliud, ex cuius suppositione possit talis necessitas prouenire.

17 Secunda conclusio. Ad voluntarium indirectum, seu ad voluntariam omissionem necessarius est actus voluntatis interpretatiuus, ita auctores citati pro prima conclusione, & probatur, quia voluntarium indirectum, siue voluntaria omissio est voluntarium in actu secundo, & in exercitio, ergo requirit influxum actualem voluntatis, sed non requirit influxum formalem, vt patet ex prima conclusione, ergo saltem interpretatiuum.

Et confirmatur primò, quia ad voluntarium indirectum non sufficit quod voluntas se habeat solùm permissiuè, aliàs peccata dicerentur voluntaria indirectè respectu diuinæ voluntatis, ergo requiritur quod volūtas habeat aliquem actualem concursum, saltem interpretatiuum.

Sed objicies contra hanc conclusionem, id quod est voluntarium indirectè, potest esse inuoluntarium directè, ergo voluntarium indirectè non requirit volitionem actualem interpretatiuam: antecedens patet, quia gubernatori nauis est inuoluntaria directè submersio ipsius, cum qua etiam ipse submergitur, & tamen potest esse illi voluntaria indirectè, si negligens fuit in eius gubernatione, ergo: consequentia patet, quia repugnat voluntatem nolle aliquid actu fieri, & velle illud actu interpretatiuo; nam si voluntas positiuè & directè non vult aliquid per formalem nolitionem, quomodo tunc potest dici, quod voluntas ita se habeat ad illud quod est obiectum nolitionis, quod ex eius dispositione meritò censeatur velle illud.

Respondetur distinguendo antecedens, potest esse inuoluntarium nolitione inefficaci, vt patet ex probatione, concedo: potest esse inuoluntarium nolitione efficaci, nego consequentiam, & ad probationem dico, nolitionem formalem inefficacem posse etiā esse simul in voluntate cum nolitione interpretatiua: cuius ratio est, quia volitio inefficax ex natura sua est insufficiens ad ponendum media necessaria ad euitandum id quod est nolitum, & ita bene stat, quod (verbi gratia) voluntas gubernantis nauim habeat istam nolitionem submersionis nauis, & quod similiter sit negligens in exequendis medijs necessarijs ad vitandam submersionem, & consequenter quod habeat volitionem interpretatiuam illius.

Et si quæras, in quo consistat huiusmodi actus interpretatiuus voluntatis requisitus ad voluntarium indirectum.

Respondetur, consistere in hoc, quod quando voluntas omittit id ad quod tenetur, possumus interpretari voluntatem dicendo, quod non vult elicere actum, siquidem potest, & tenetur facere, & non facit.

Pro quo nota primò, volitionem istam interpretatiuam non esse aliquid superadditum volūtati per modum actus tendentis in ipsam omissionem tanquam in obiectum, ita vt omissio actus debiti sit obiectiuè volita illo actu interpretatiuo, sed iste actus interpretatiuus est ipsamet voluntas, quatenus cessat ab actu quem poterat, & tenebatur habere, ratione cuius cessationis meritò tenebatur velle non agere: & iste actus interpretatiuus est formaliter ipsamet omissio actus debiti, quæ immediatè intelligitur oriri à voluntate, & hac ratione omissio est voluntaria per modum actus, & non per modum obiecti voliti.

Secundò nota, hoc discrimen esse inter volitum volitione interpretatiua, & volitione virtuali, quod volitum volitione interpretatiua non præsupponit necessariò aliquem actum formalem, in quo sit interpretatiuè volitum: at volitum volitione virtuali supponit actum formalem necessariò, qui est virtualis volitio illius.

Oppositum docet Alexander tertia parte, quæst. 113. Albertus in. 2. distinct. 35. artic. 3. ad secundum, & distinct. 35. quæstione vnica, conclus. 2. Diu. Bonauentura, distinct. 35. dubio 1. Gabriel distinct. 41. quæstione. 1. articulo. 3. dubio. 3. Caietanus prima parte, quæst. 63. artic. 5. Conradus. 1. 2. quæst. 18 *Alex.* *Albert.* *D. Bon.* *Gabr.* *Caietan.* *Conrad.*

Zumel. quæst. 71. articulo. 5. Zumel ibidem disputatione. 1. Vazquez disputat. 92. qui *Vazquez* tenent ad voluntarium indirectum, seu ad voluntariam omissionem necessarium esse aliquem actum formalem, in quo interpretatur voluntas, qui quidem actus sit causa, aut saltim occasio talis vo-*D. Tho.* luntarij indirecti, & hanc putant esse sententiam Diu. Thomæ, 1. 2. quæst. 71. artic. 5.

Arguitur primò pro hac sententia contra primam conclusionem: voluntarium per modum actus secundi debet esse aliquid exercitum actualiter à voluntate, nam sola potestas volendi sine actuali volitione solùm est voluntarium per modum actus primi, sed voluntarium indirectum, seu voluntaria omissio est voluntaria per modum actus secundi, ergo ad illud requiritur aliquis actus exercitus à voluntate.

Respondetur, voluntarium indirectum, seu voluntarium omissiuum, esse aliquid exercitum interpretatiuè à voluntate, nec ad exercitium interpretatiuum est necessarius actus, aut influxus formalis voluntatis, sed sufficit interpretatiuus, qui consistit in hoc, quod voluntas potuit, & debuit facere, & *D. Tho.* non fecit, vt docet Diu. Thomas. 1. 2. quæstione. 6. articulo. 3. in corpore, & ad primum, & quæst. 71. artic. 5. ad secundum, & quæst. 2. de malo, artic. 1. ad secundum.

Sed objicies, voluntas secluso omni actu formali, non exercet suam actiuitatem, aut libertatem quam habet ad volendum, vel non volendum, ergo repugnat dari voluntarium in actu sine actu formali: probatur antecedens, quia exercitium potentiæ actiuæ includit actum formalem.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem dico, hoc esse discrimen inter potentiam actiuam merè naturalem, & inter actiuam liberam, quod potentia actiua naturalis solùm reducitur ad actum secundum agendo & exercendo actum aliquem formalem, & potentia actiua libera, qualis est voluntas, non solùm reducitur ad actum secundum agendo, sed etiam non agendo, quia per actum formalem determinatur eius potentialitas & indifferentia ad vnam partem contradictionis, & per negationem, aut omissionem actus, quando currit obligatio habendi eum, determinatur ad alteram partem contradictionis.

Sed objicies, si voluntas exerceat libertatem non agendo, ita vt non agere præcise, determinet eius indifferentiam ad alteram partem contradictionis, ergo semper quod homo non habet actum voluntatis, etiam dormiens exercet suam libertatem, quod est ridiculum.

Respondetur, negando consequentiam, quia vt non agere sit voluntarium indirectè, & habeat rationem actus interpretatiui determinantis indifferentiam voluntatis ad alteram partem, necessarium est, quod voluntas possit, & teneatur facere, & non faciat: vnde seclusa obligatione præcepti, & aliquali cognitione ex parte intellectus (de qua dicemus dubio sequenti) cessatio ab operatione non est voluntaria indirectè, nec ratione illius dicitur voluntas determinata ad non agendum, bene tamen quando adest obligatio agendi.

Sed adhuc dices, voluntas secluso omni actu formali, solùm habet rationem actus primi, & potentiæ respectu exercitij, siue actualitatis, & determinationis ad alteram partem, ergo sine actu formali non est eius indifferentia determinata, nec eius actiuitas redacta ad actum secundum, etiam stante præcepto & obligatione agendi.

Respondetur, quod licèt secluso omni actu formali, & omni obligatione agendi, voluntas habeat solùm rationem actus primi, & vt sic non sit magis determinata ad agendum, quàm ad non agendum; tamen in casu conclusionis falsum est, quod secluso omni actu formali, modò currat præceptum & obligatio agendi, & voluntas habeat tunc rationem actus primi, quia supra obligationem præcepti iam est determinata ad non agendum per actum illum interpretatiuum; itaque iam tunc in sensu composito non potest agere, sicut quando agit non potest in sensu composito non agere; quando verò incipiat huiusmodi determinatio voluntatis, dicemus infra.

Sed rursus objicies, quia vt iste actus

interpretatiuus est sola voluntas nuda, aut aliquid superadditum illi per modum actus; non primum, quia voluntas est indifferens & indeterminata per modum actus primi, ergo secundum, atque adeò est aliquis actus formalis respectu alicuius obiecti incompossibilis cum impletione præcepti, in quo interpretatur voluntas velle omittere.

Respondetur, hunc actum interpretatiuum esse ipsammet voluntatem, non quidem nudè & præcisè sumptam, sed vt subest præcepto agendi, cuius obligationem non adimplet; nam eo ipso quod voluntas tenetur facere aliquid, & potest illud facere, & non facit, prudenter iudicamus, quod si tunc voluntas eliceret aliquem actum, ille esset de omisione talis præcepti.

Sed objicies vltimò, quod nos iudicemus hoc, vel illud, impertinenter se habet ad id quod est in re in aliena voluntate, ergo ex nostro iudicio non colligitur, quod sit in re voluntaria talis omisio, cùm ipsa voluntas nihil intrinsecum habeat in se ipsa, ratione cuius voluerit illam.

Respondetur, verum esse iudicium prudentis nihil intrinsecum ponere in voluntate omittente, sed solùm cognoscere iudicio prudentiali voluntatem omittentis ex modo se habendi in se ipso, in tali casu currente obligatione præcepti, & ita posita sufficienti aduertentia ex parte intellectus interpretatiuè, prudenter iudicamus voluisse omittere, & non adimplere præceptum, vt supra diximus.

19 Arguitur secundò, posita aduertentia ex parte intellectus, non potest voluntas cessare liberè à dilectione Dei, verbi gratia, nisi aut volendo cessare ab illa, aut volendo illud quod sit incompossibile cum tali dilectione, ratione cuius distrahatur ab illa: ergo non potest dari omisio voluntaria sine aliquo actu, qui sit causa, vel occasio illius: probatur antecedens experientia, quia vnusquisque potest in se ipso videre, nunquam desistere ab operatione, nisi altero ex illis duobus modis, etiam si ex professo velit ab omni actu & operatione cessare.

Respondetur primò, concedo antecedens, & similiter concedo consequentiam, hoc tamen non est contra nostram conclusionem, quia quod argumentum solùm probat est, non posse reperiri voluntarium indirectum, & puram omisionem quando in intellectu est actualis & formalis consideratio, & aduertentia, non tamen quando in intellectu est inconsideratio & inaduertentia formalis.

Et si objicias, aut inconsideratio ista & inaduertentia quæ præcedit omisionem, est naturalis, aut libera; si naturalis, ergo iam omisio quæ illam sequitur, nec erit voluntaria, nec peccaminosa, cùm proueniat ex causa, vel occasione, quæ non subiacet voluntatis libertati: si autem est libera, ergo iam est causata à voluntate medio aliquo actu, quo directè, aut indirectè sit volita.

Respondetur, inconsiderationem illam esse voluntariam & liberam indirectè, ad quod non est necessarium, quod sit volita aliquo actu formali expresè, aut virtualiter, sed satis est quod sit volita actu interpretatiuo, ad quem sufficit, quod voluntas posit excitare intellectum ad considerandum & aduertendum, & tenetur considerare, & excitare illum, ratione præcepti obligantis ad dilectionem Dei, quæ non potest haberi sine tali excitatione & aduertentia, & quod voluntas non excitet.

Vel secundò ad principale argumentum respondetur, negando antecedens, & ad probationem dico, ex illa experientia solùm colligi, quod regulariter & moraliter loquendo, nunquam cessat voluntas ab operatione ad quam tenetur, nisi vno ex illis duobus modis relatis in argumento, & hoc voluit Diuus Thomas. 1.2. quæstione. 71. artic. 5. *D. Tho.* ex hac autem experientia non colligitur repugnare, quod voluntas cesset ab omni prorsus actu suo, etiam posita aduertentia in intellectu.

Sed objicies, si posset voluntas aliquando cessare ab omni suo actu, ergo etiam posset cessare per totam suam vitam.

Respondetur, negando consequentiam, quia multa sunt posibilia voluntati pro paruo tempore, quæ sunt illi imposi-

impossibilia moraliter pro longo tempore, aut per totam vitam, vt dicitur. 1.2.quæstione. 110. & expressè constat in potentia ad vitanda peccata, vt communiter dicitur; cuius ratio est, quia per totum discursum vitæ tot occurrunt motiua ad volendum, vel nolendum, vt impossibile sit, voluntatem non exercere actum aliquem volitionis, aut nolitionis.

D. Tho. Sed adhuc objicies, Diuum Thomam. 1.2.quæstione.71.dicentem, non dari omissionem voluntariam, & peccaminosam, nisi interueniente aliquo actu, qui sit causa, vel occasio illius.

Respondetur primò, Diu. Thomam loqui de eo quod regulariter & frequenter contingit, non autem de eo quod est volenti possibile, vt diximus.

Secundò respondetur, notando aliud esse dicere, quod à parte rei nunquam detur de facto pura omissio, quæ non sit coniuncta cum aliquo actu, qui sit causa, vel occasio illius, quod voluit Diuus Thomas loco citato, aliud esse dicere, quod vt omissio sit voluntaria, pendeat ex illo actu per accidens illi coniuncto, aut ex aliquo actu vagè, & non *D. Tho.* determinatè sumpto, quod negauit Diuus Thomas. 1.2. quæstione. 6 artic. 3. & nos cum illo in conclusione huius dubij, vbi diximus non velle, & non agere, quando est potestas & obligatio agendi, esse voluntaria, etiam si voluntas nihil aliud vellet, aut nullam prorsus actionem exerceret, quod etiam diximus esse possibile voluntati ratione suæ libertatis.

Sed objicies, quia inintelligibile est, illud non agere esse à voluntate causatum, nisi medio aliquo actu, quo velit illud.

Respondetur sat esse, quod illud non agere sit à voluntate medio actu interpretatiuo, quod aliqualiter explicari potest exemplo desumpto ex naturalibus, quia negationes dicuntur esse à causis naturalibus, quatenus non efficiunt illa positiua, quibus positis non essent tales negationes, sicut tenebræ dicuntur à sole, quatenus non producit lucem, qua posita tenebræ non essent: ita omissio diligendi Deum dicitur esse à voluntate quatenus voluntas non elicit actum dilectionis, quem poterat, & tenebatur elicere, ratione cuius meritò interpretatur voluisse non diligere, sicut si sol esset causa libera, & teneretur illuminare, & non illuminaret, meritò diceretur non velle illuminare, & velle causare tenebras.

Arguitur tertiò, voluntarium indirectum est voluntarium per accidens, ergo debet reduci in aliquod voluntarium directum quod sit voluntarium per se, & consequenter non potest reperiri sine illo: patet consequentia, quia omne tale per accidens debet reduci ad tale per se.

Respondetur, quod quando voluntarium indirectum reperitur cum actu formali voluntatis antecedentis, aut concomitante, tunc reducitur ad illum actum formalem; quando autem reperitur sine omni actu formali, sat est quod reducatur ad actum interpretatiuum, qui est voluntarius per se.

DVBIVM VIII.

Utrùm possit dari voluntarium indirectum sine actu formali intellectus?



20 PRO decisione nota, certum esse, nihil posse habere rationem voluntarij & liberi, nisi ex parte intellectus præcedat aliqua cognitio & consideratio obiecti, cùm hoc sit vnum ex requisitis, vt voluntas possit agere; intellectu enim nihil considerante non potest voluntas agere, vnde habuit ortum illud commune dictum, nihil volitum quin præcognitum (de quo latius alibi) vnde quæstio non est, an dari possit actus voluntatis, quem non præcedat aliquis actus intellectus, hoc enim non est huius loci, sed disputatio est, an ad hoc vt omissio aliqua sit voluntaria, verbi gratia, omissio dilectionis Dei, aut audiendi missam, sit necessa-

necessarium, quod ex parte intellectus præcedat cognitio & aduertentia actualis & formalis illius actus diligendi, & audiendi missam in particulari, & vt est hic, & nunc sub præcepto.

Prima conclusio. Ad voluntarium indirectum, seu ad voluntarium omissionis non est necessaria expressa cognitio & aduertentia actualis & formalis eius quod omittitur. Ita Diu. Thom. 1. 2. quæstione. 6. articulo. 3. ad tertium, & auctores citati pro conclusione articuli præcedentis; & probatur, quia ad voluntarium vt sic, requiritur vterque actus, voluntatis scilicet, & intellectus, cùm voluntarium sit à principio intrinseco cum cognitione, sed non requiritur actus voluntatis formalis, vt patet ex dubio præcedenti, ergo non requiritur actus intellectus formalis: consequentia patet ex paritate rationis. Et confirmatur, quia omissio adimpletionis præcepti, quæ fuit facta ex inaduertentia vincibili, quam voluntas potuit vitare applicando intellectum ad considerationem illius, re vera est voluntaria & peccaminosa, vt omnes fatentur, & tamen illam non præcessit actualis cognitio & aduertentia, vt patet ex suppositione, ergo ad voluntarium indirectum non est necessarius actus aduertentiæ, seu considerationis formalis eius quod omittitur. D. Tho.

Secunda conclusio. Ad voluntarium indirectum, seu ad voluntariam omissionem necessarius est actus & cognitio interpretatiua intellectus eius quod omittitur. Probatur, quia ad voluntarium etiam indirectum requiritur cognitio, vt patet ex eius definitione: ergo si non requiritur cognitio formalis, vt minùs requiritur cognitio interpretatiua.

Confirmatur primò, quia nihil volitum quin præcognitum, ergo nihil erit interpretatiuè volitum quin sit ad minùs interpretatiuè cognitum. Confirmatur secundò, quia seclusa interpretatione & omni aduertentia etiam interpretatiua, carentia actus voluntatis, seu omissio non poterit esse voluntaria, sed tunc voluntas solùm se habet respectu omissionis merè negatiuè, sicut voluntas dormientis.

Oppositum nostræ conclusionis tribuitur Almaino in suis Moralibus, tractatu. 1. cap. 1. in fine: sed certè ibi tenet nostram conclusionem; dicit enim voluntarium & liberum formaliter non posse reperiri sine cognitione, bene tamen voluntarium & liberum interpretatiuè. Almain.

21

Arguitur contra conclusionem. Voluntarium est à principio intrinseco cum cognitione, ergo non potest dari voluntarium sine cognitione.

Respondetur, distingo consequens, sine cognitione actuali & formali nego, sine cognitione interpretatiua concedo.

Sed objicies, nulla omissio potest esse voluntaria indirectè, nisi sit in potestate voluntatis, sed seclusa actuali & formali cognitione & aduertentia intellectus non est omissio in potestate voluntatis, ergo: probatur minor, quia aliquid est in potestate voluntatis, quando adsunt omnia requisita ad agendum, sed vnum ex requisitis vt voluntas operetur, est cognitio, ergo seclusa cognitione non est in potestate voluntatis agere, vel non agere.

Respondetur, negando minorem, & ad probationem dico cum Diuo Thoma. 1. 2. quæstione. 6. articulo. 3. ad tertium, satis esse, quod in intellectu præcedat actus, & cognitio interpretatiua obiecti, ad quod satis est, quod sit in potestate voluntatis excitare intellectum ad habendam formalem considerationem & aduertentiam ad obiectum, tempore quo debebat habere illam. D. Tho.

Sed objicies, non est in potestate voluntatis excitare intellectum ad actualem considerationem alicuius obiecti in particulari, nisi in intellectu præcedat cognitio ipsius obiecti, ergo sine omni cognitione & consideratione actuali & formali obiecti non erit in potestate voluntatis aduertere, vel non aduertere, & consequenter non erit talis aduertentia interpretatiua, secluso omni actu.

Respondetur, distingo antecedens, nisi in intellectu præcedat aliqua cognitio illius obiecti in communi, concedo, nisi præcedat aliqua cognitio illius obiecti in particulari, nego; ad hoc enim vt sit in libera facultate voluntatis excitare intellectum ad perfectam considerationem

Almain. nem alicuius obiecti secundum rationes particulares, opus est vt præcedat in intellectu actualis cognitio imperfecta eiusdem obiecti secundum rationē communem, & in confuso; vnde sine huiusmodi actuali cognitione impossibile est dari voluntarium indirectum, cùm sit de ratione voluntarij esse à principio intrinseco cum cognitione, potest tamen dari huiusmodi voluntarium indirectum sine cognitione & aduertentia actuali & formali obiecti in particulari, vt explicatum est.

21

Sed dices, si nauta non videt in particulari nauim periclitantem, quomodo potest dici quod sit illi voluntarium non subuenire illi?

Respondetur, sat esse, quod possit videre, & teneatur, & non videat.

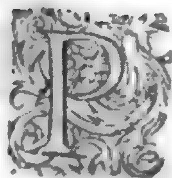
Sed objicies, ergo infinita sunt mihi actu vno voluntaria indirectè, scilicet negationes infinitorum actuum interiorum, & exteriorum, quorum nullam habeam cognitionem actualem, imò etiam mihi dormienti essent actuales omissiones eorum quæ non operor, quod est ridiculum.

D. Tho. Respondetur, negando consequentiam, quia in his casibus non est in potestate voluntatis considerare & cognoscere obiecta illa in particulari, & exercere actus circa illa, vt patet, nec etiam tenetur.

DVBIVM IX.

Vtrum vt effectus sequutus ex omissione sit indirectè voluntarius, requiratur obligatio non omittendi?

22



PRO decisione nota, in omissione indirectè voluntaria duo esse, alterum ipsa omissio, seu carentia actus, alterum effectus qui sequitur ex tali omissione, verbi gratia, in omissione gubernationis nauis; alterum est ipsa non gubernatio, alterum est effectus sequutus ex illa, scilicet submersio nauis, & nauigantium suffocatio, de effectu omissionis agemus in hoc dubio, de omissione in sequenti.

Secundò nota, in hoc dubio sequenti non loqui de voluntario indirecto imputabili ad culpam: nam ad hoc certum est apud omnes requiri has tres conditiones, scilicet posse, teneri, & non facere: vnde sermo est de voluntario absolutè, & non de voluntario per modum actus primi, seu in potentia, sed de voluntario per modum actus secundi, & in exercitio.

Tertiò nota, certum esse apud omnes, quod ad hoc, vt tam effectus sequutus ex omissione, quàm ipsa omissio sint voluntaria & libera in actu, requiruntur istæ duæ conditiones, scilicet, quod voluntas possit facere, & quod non faciat, de quo aliqua dicemus dubio sequenti: vnde quæstio solùm procedit de tertia conditione, scilicet, an etiam requiratur quod voluntas teneatur facere.

Conclusio. Ad hoc vt effectus sequutus ex omissione indirectè voluntaria sit voluntarius indirectè, necessarium est, quod qui omittit, teneatur non omittere, ita D. Thom. 1. 2. quæst. 6. artic. 3. in corpore, quem sequuntur omnes eius expositores. D.

Primò probatur auctoritate D. Thomæ, loco citato in principio corporis, vbi expressè dicit, requiri obligationem non omittendi, ad hoc vt effectus sequutus ex defectu agendi, reducatur tanquam in causam, in eum qui non egit, ergo.

Dices; Diu. Thomam non loqui de reductione absoluta tanquam in causam voluntariam in eum qui omittit; sed loqui de reductione imputabili ad culpam, vt videtur constare ex exemplo ab ipso adducto, dicente submersionem nauis imputari soli nautæ, & non alteri, quia ille solùm tenebatur illam gubernare. Sed contra, quod Diu. Thomas hoc loco per imputari nautæ, & non alteri submersionem nauis, solùm intelligit illam submersionem tantùm esse à voluntate nautæ, vt à principio, & non à voluntate alterius, vt constat ex verbis sequentibus, quibus dicit Diu. Thomas, quod quando aliquis potest, & debet agere, & non

 agit,

agit, tunc non agere imputatur ei quasi ab ipso exiltens, ergo Diuus Thomas non loquitur ibi de voluntario imputabili solùm, sed de voluntario absolutè.

Secundò probatur conclusio ratione à priori qua vtitur Vazquez, quia vt aliquid sit voluntarium in actu, debet esse a voluntate, vt à causa actu causante illud; sed effectus sequutus ex omissione, seclusa obligatione non omittendi, non est à voluntate vt à causa actu causante illud, ergo non est voluntarius: probatur minor, quia ille effectus nec est à voluntate physicè nec moraliter; quod non sit à voluntate moraliter influente, patet, quia secluso præcepto & obligatione non habet ille effectus aliquam moralem connexionem cum omissione, ergo voluntas non potest esse moralis causa illius: quod verò non sit à voluntate physicè influente, probatur, quia aut iste effectus est puræ omissionis, & sic cùm tunc voluntas nihil agat, non potest esse causatus à voluntate influxu physico, quia ille consistit in actu reali voluntatis, aut ille est effectus sequutus ex omissione causata ex aliquo actu reali voluntatis, & tunc aut iste actus est de se productiuus talis effectus, & hac ratione non procedit nostra conclusio, quia iam iste effectus esset directè volitus; nos autem loquimur de effectu indirectè volito: aut iste actus solùm concurrit ad illum effectum, vt impediens, ne voluntas ponat actum contrarium omissionis, quo posito non sequeretur talis effectus, & hac ratione non potest dici, quod voluntas medio illo actu habeat influxum physicè in effectum omissionis, quia solùm se habeat tunc voluntas respectu illius effectus, vt non remouens, prohibens, seu vt non retractans illum actum, qui est occasio omittendi.

23 Tertiò probatur à posteriori ratione qua vtitur Vazquez, quia ex opposito sequeretur peccata nostra esse Deo indirectè voluntaria, etiam quantum ad eorum deformitatem, quod est absurdum & blasphemum: probatur sequela, potest Deus optimè impedire omnia nostra peccata, aut vitando tentationes quibus vincimur, aut tribuendo nobis efficatiora auxilia, & non facit, ergo sunt illi voluntaria indirectè, cùm sequantur infallibiliter ex carentia & negatione illius auxilij, quod Deus potest dare, & non dat: cùm igitur hoc blasphemum sit, asserendum est, quod ad hoc vt effectus sequutus ex non positione alicuius actus sit indirectè voluntarius, esse necessariam obligationem ponendi illum actum; atque adeò cùm Deus non teneatur lege, aut obligatione aliqua dare nobis illa vberiora auxilia, quibus peccata vitarentur, ideò non esse illi indirectè voluntaria, ex eo quod non det de facto illa auxilia.

Dices esse disparem rationem inter Deum non præbentem illud auxilium vberius, quo vitarentur peccata, & inter hominem non impedientem effectum quem potest impedire, quia scilicet Deus licet non det maiorem illam gratiam, & auxilium efficax, quo vitarentur peccata, tamen habet voluntatem antecedentem, qua vult non committi peccata, ratione cuius absolutè dicuntur illi inuoluntaria.

Sed contra, quia si homo præcognoscens submersionem nauis, aut damnum alterius, non vitaret illud efficaciter, cùm posset, re vera tale damnum diceretur illi simpliciter voluntarium, si non requiritur obligatio non omittendi, etiam si talis homo quando cognouit damnum illud, habuisset voluntatem antecedentem, vt peccatum non fiat, ergo habere voluntatem antecedentem, vt peccata non fiant, non tollit in Deo rationem voluntarij absolutè respectu illorum, si postea non impedit illa efficaciter cùm posset, si secludamus obligationem.

Dices consequentiam esse falsam, & rationem discriminis esse, quia Deus similiter cum illa voluntate antecedenti, qua non vult peccata, aut qua vult peccata non fieri, dat hominibus auxilia necessaria, & sufficientia, quibus possint vitare peccata, si velint: at verò qui non impedit damnum alterius, quod potest impedire, aufert ab illo ea quæ necessaria sunt ad hoc, vt damnum illud non sequatur, & meritò damnum illud dicitur voluntarium, minimè verò peccata dicuntur voluntaria Deo; essent tamen illi indirectè voluntaria-

luntaria, si simul cum auxilijs efficacibus auferret etiam auxilia necessaria, & sufficientia, quibus illa posiint vitari.

Sed nec ista solutio placet, quia iste effectus, verbi gratia, submersio nauis, non sequitur per se, & necessariò ex omissione istius hominis in particulari, sed per accidens, ergo ex eo præcisè quod iste homo omittat gubernationem nauis, non aufert ab illa ea quæ necessaria sunt ad vitãdam submersionem, cùm posiit optimè ab alio agente vitari: ergo ratio discriminis assignata non est sufficiens.

24 Ex hac conclusione colligitur primò, quod si nauis, verbi gratia, submergeretur propter defectum gubernationis, ista submersio solùm erit voluntaria ei qui ex officio tenebatur gubernare eam, scilicet nautæ, non verò alijs nauigantibus, quamuis cum eadem aduertentia & libertate omiserit gubernare illam.

Dices cum auctoribus oppositæ sententiæ, submersionem nauis in hoc casu esse quidem voluntariam respectu omnium illorum, solùm tamen imputari ad culpam ei qui tenebatur non omittere gubernationem.

Sed contra primò, quia nullus potest esse causa voluntaria damni alterius sine culpa, cùm hoc sit dissonum rationi, ergo illa submersio nauis, quæ fit cum damno alterius, non potest esse voluntaria alicui sine culpa, ergo non solùm nautę, sed etiam alteris nauigantibus esset imputabilis ad culpam submersio nauis, si omnibus fuit volũtaria. Secundò, quia qui vellet actu positiuo & formali submersionem nauis, aut damnum alterius, re vera peccaret, ergo etiam qui vellet eam actu interpretatiuo.

Sed adhuc dices cum eisdem, submersionem nauis esse solùm voluntariam physicè respectu illorum qui non tenentur impedire, ideò non imputari illis ad culpam; esse verò voluntariam moraliter nautæ qui tenetur illam vitare, & ideò imputari illi.

Sed contra primò, quia vt ostensum est in secunda parte conclusionis, nullo modo potest intelligi, quod voluntas sit causa physica illius effectus, ergo non potest esse voluntarius physicè. Secundò, quia voluntas humana hoc ipso quod operatur vt principium liberum, operatur vt subdita regulæ rationis, ergo hoc ipso quod operatur vt principium liberum, operatur vt principium, & vt causa moralis, cùm in nullo alio consistat ratio principij moralis: ergo si submersio nauis est causata à voluntate, & liberè ab illis qui non tenentur gubernare illam, est causata à voluntate, vt à principio illorum morali: patet consequentia, quia voluntas quatenus est principium liberum, & voluntarium illius submersionis, est subdita regulæ rationis.

Secundò colligitur, quod etiam si quis videat effectum secuturum ex sua omissione, non ideò talis effectus est illi voluntarius, si non teneatur vitare illum, qua ratione licèt Deus prævideat peccata nostra futura, si ipse non conferat maiora auxilia, nihilominus peccata non essent illi indirectè voluntaria, quia non tenetur dare illa auxilia, nec impedire peccata. 25

Tertiò colligitur, quod etiam si aliquis velit actu formali & positiuo illam omissionem, verbi gratia, non subuenire naui periclitanti, illa submersio non erit illi voluntaria, si non tenetur illi subuenire, qua etiam ratione licèt Deus actu positiuo vellet non dare auxilij efficatia, non ideò peccata erunt illi indirectè voluntaria.

Sed objicies, qui vellet causam, vellet effectum, ergo qui actu positiuo vult omissionem, vult etiam effectum illius, ergo qui vult non subuenire naui periclitanti, vult consequenter submersionem illius.

Respondetur, hoc argumentum ad summum probare omissionem & effectum, in illo casu esse volitam per modum obiecti, non verò esse voluntariam per modum actus, de quo est nostra quæstio, & adhuc in primo sensu potest negari consequentia, quia effectus omissionis, verbi gratia, submersio nauis, non sequitur per se ex omissione, sed per accidens, & ita potest optimè omissio esse volita, quin hoc ipso sit volitus effectus: antecedens autem argumenti debet intelligi de effectu qui per

per se sequitur ex causa, & quando qui vult causam, scit illum effectum sequi necessariò ex illa. Vnde effectus negatiuus, seu priuatiuus, qui per se sequitur ex omissione, est voluntarius in sua causa, quando omissio est volita, vt si quis vult non subuenire naui periclitanti, hoc ipso vult hoc, quod est nauim esse destitutam hoc auxilio.

Sed objicies, ergo etiam mors nauigantium quæ sequitur ex nauis gubernatione, erit volita in hoc casu; patet consequentia, quia mors est effectus priuatiuus, cùm mors sit priuatio.

Respondetur, nego consequentiam; primò, quia mors non est effectus per se sequutus ex tali omissione, cùm nauis posset optimè gubernari ab alio, & impediri mors nauigantium, etiam posita omissione ex parte istius, qui non tenebatur omittere.

Secundò, quia licèt mors ipsa sit priuatio, tamen actio corruptiua, est positiua, & hæc non est volita ex eo quod præcisè sit volita omissio, & consequenter non est volita mors quæ consequitur ad talem actionem.

Sed adhuc objicies, ergo etiam effectus per accidens sequutus ex omissione, non est voluntarius respectu illius qui tenetur vitare omissionem, ex eo præcisè quod voluntariè omittat; quod tamen est contra nostram conclusionē; probatur sequela, quia qui vult causam, non eo ipso vult effectum per accidens sequutum ex illa.

Respondetur negando consequentiam, quia licèt submersio nauis, verbi gratia, non sit physicè ex natura rei effectus per se sequutus ex omissione gubernationis, sed per accidens, tamen moraliter est effectus per se sequutus ex omissione eius qui tenetur non omittere.

26 Quartò colligitur, non esse nobis voluntarium, etiam indirectè, damnum alterius, quod sequitur ex actu positiuo nostro, quem nullo præcepto tenemur omittere, vt docet Caietanus. 1. 2. quæstione. 20. articulo. 5. (*Caietan.*) Vnde non peccat mulier ornando seipsam, etiam si præuideat peccaturum aliquem videndo, & appetendo eam, quia illud peccatum per accidens sequitur ex ornatu mulieris, ratione malitiæ illius hominis, & ipsa non tenetur ab ornatu abstinere.

Quintò colligitur, quod etiam si ille qui non tenetur vitare damnum alterius, verbi gratia, submersionem nauis, velit illam actu positiuo, adhuc talis submersio, siue effectus omissionis non sunt illi voluntaria, sed solùm volita, quia licèt talis submersio sit objectum voluntatis & volitionis, tamen voluntas nihil efficienter influit in illam submersionem per modum actus etiam interpretatiui: vnde si aliquis complaceret de submersione nauis, & de morte nauigantium, non ideò esset irregularis, quia talis submersio quæ fit cum morte nauigantium, non est effectus aliquo modo causatus à voluntate illius: si verò non solùm complaceret, sed etiam daret consilium nautæ, vt omitteret gubernationem nauis, submersio illius tunc, & mors nauigantium esset illi voluntaria, quia re vera voluntas illius esset causa moralis vtriusque effectus, & manet irregularis; sicut qui consulit, aut præcipit homicidium, similiter si simul cum complacentia submersionis nauis, & mortis nauigantium, cooperaretur ad submersionem, auferendo scilicet instrumenta necessaria ad gubernationem, aut faciendo aliquid aliud, ex quo per se, aut regulariter sequeretur submersio nauis tunc talis submersio esset illi voluntaria, quia iste tenetur non consulere damnum alterius, nec cooperari ad illud: secus verò si iste talis auferret instrumenta ea, aut faceret aliquid aliud, ad quod non sequitur per se, aut regulariter submersio nauis, sed omnino per accidens; nam tunc licèt effectus omissionis, seu submersionis nauis sit illi voluntarius, non tamen esset illi voluntarius, nisi solùm respectu nautæ, qui tenetur reparare damnum illius; sicut nec homicidium est voluntarium respectu illius qui intulit vulnus insufficiens ad occidendum, etiam si sequatur mors ex negligentia alterius.

Quæres quæ sit ratio differentiæ inter eum qui tenetur non omittere, & impedire effectum omissionis, & inter eum, qui non tenetur ad hoc, vt effectus secu-

tus

tus ex omiſsione ſit voluntarius ei qui tenetur, non ei qui non tenetur.

Reſpondetur rationem eſſe, quia ratione præcepti moraliter pertinet ad illum, quem obligat impedire illum effectum, ita vt ſi non impediat, cùm poſſit impedire, non aliter ſe habeat, ac ſi re vera feciſſet talem effectum; ſecluſo verò præcepto, non pertinet ad illum moraliter vitare talem effectum.

Argumenta quæ ſolent fieri contra concluſionem huius dubij, partim ſoluta manent ex doctrina adducta in corolarijs, partim adducentur in dubio ſequenti.

DVBIVM X.

Vtrùm ad hoc vt omiſsio ſit voluntaria indirectè, requiratur obligatio non omittendi?

27 RO deciſione nota, quæſtionem hanc non procedere de omiſsione; quæ eſt peccatum, quia ad hanc omnes fatentur eſſe neceſſarias iſtas tres conditiones, ſcilicet, quod voluntas poſsit facere, & teneatur facere, & non faciat; ſed quæſtionem procedere de quacumque ceſſatione ab actu, abſtrahendo ab hoc, quod eſt eſſe peccatum, vel non; an ſcilicet, vt iſta ceſſatio ab operatione, ſeu omiſsio ſit voluntaria, requiratur quod voluntas poſsit, & teneatur facere, & non faciat.

Prima concluſio. Ad hoc vt aliqua omiſsio ſit indirectè voluntaria, non requiritur quod voluntas poſsit illam impedire; bene tamen requiritur ad hoc vt ſit voluntaria liberè. Iſta ſecunda pars concluſionis patet, quia de ratione liberi eſt, quod ſit à voluntate habente potentiam ad vtramque partem, & hoc eſt quod voluit Diu. Thomas loco citando infra in ſecunda concluſione. Prima verò pars concluſionis probatur, quia ratio voluntarij reperitur non ſolùm in actibus liberis, ſed etiam in neceſſarijs, vt ſupra dictum eſt, ergo etiam reperitur ſuo modo in omiſsionibus liberis & neceſſarijs, ergo vt omiſsio ſit voluntaria, non requiritur quod voluntas poſsit illam vitare.

Et confirmatur, quia ſicut voluntas eſt natura ſua determinata ad aliquos actus voluntarios neceſſariò exercendos, ſuppoſita cognitione obiecti, vt ad amorem Dei, ſuppoſita clara viſione illius, ita poteſt intelligi, quod ſit ſimiliter determinata ex natura ſua ad aliquam omiſsionem voluntariam, ſuppoſita certa aliqua cognitione.

Dices eſſe diſparem rationem inter actum ex vna parte, & omiſsionem ex altera; quantum ad rationem voluntaluntatij, quia in actu neceſſario voluntatis re vera reperitur actualis & formalis influxus voluntatis: at verò in omiſſione naturali & neceſſaria non reperitur influxus voluntatis interpretatiuus, ſi ſecludatur hoc quod eſt, voluntatem poſſe vitare omiſsionem; quia ex eo quod voluntas poteſt vitare illam, & nõ vitat, meritò interpretatur, quod voluntas determinauerit ſe ad non vitandam illam.

Sed contra, quia licèt hoc ita ſit in omiſsione libera, tamen in omiſsione naturali & neceſſaria ſufficit, quod voluntas intelligatur determinata per modum actus ſecundi ab auctore naturæ ad omittendum, ad hoc vt intelligatur influere interpretatiuè per modum actus ſecundi, in ipſam omiſsionem naturalem.

Secundò probatur concluſio, quia ſi proponatur volũtati obiectum aliquod ſub ratione impoſsibilis, aut ſub ratione materiali, ſeu diſconuenientis, voluntas tunc neceſſariò & voluntariè ceſſat ab omni actu proſecutionis, circa illud obiectum: ergo ad omiſsionem voluntariam non requiritur poſſe vitare omiſsionem ponendo actum contrarium; patet conſequentia, quia in hoc caſu voluntas nullo modo poteſt ponere actum proſecutionis.

Dices ceſſationem ab actu proſecutionis in hoc caſu non eſſe voluntariam, nec eſſe omiſsionem, ſed eſſe meram negationem actus. Sed contra, illa ceſſatio

negatiua calefactionis, non reducitur in ignem, sed in defectum conditionis requisitæ.

Sed objicies, ille homo ignorans, Deum decreuisse non dare illi auxilium sufficiens, verè existimat se posse adimplere præceptum, & etiam teneri ad obseruantiam illius, & hoc non obstante omittit, ergo voluntariè, & liberè omittit, & consequenter peccat.

Respondetur negando consequentiam, quia voluntas huius hominis re vera non habet ea quæ requiruntur per modum actus primi, vt sit principium liberum omissionis, etiam si ipse existimet habere illa, & ita talis omissio non est libera, nec peccatum.

Sed objicies, iste homo existimat, se posse non omittere, & teneri non omittere, & nihilominus omittit, ergo facit contra propriam conscientiam, & consequenter peccat omittendo, atque adeò talis omissio erit libera.

Respondetur negando consequentiam, ad præceptum enim opus est vt ille faciat liberè contra propriam conscientiam, & contra obligationem quam existimat habere; deficiente autem illi auxilio sufficienti ad operandum, iam non determinat se liberè ad omissionē, sed necessariò.

Sed adhuc objicies, ratione illius omissionis in casu argumenti potest interpretari voluntas, quod voluerit omittere, ergo omissio illa erit voluntaria & libera, prout procedit à voluntate existimante se posse, & teneri non omittere: probatur antecedens, quia ille homo est sciens & prudens, se posse & teneri diligere Deum, & nihilominus non diligit.

Respondetur negando antecedens, quia nostra interpretatio supponit libertatem in actu primo, & potentiam in vtramque partem in voluntate, quæ interpretatur: quæ libertas & indifferentia debet esse vera, & non solùm falsò existimata, ex eo enim quod voluntas potest facere aliquid, & non facit illud cùm teneatur, meritò interpretatur se voluisse non facere: at in casu argumenti non est in voluntate illius hominis libertas & indifferentia vera, sed solùm existimata.

Sed iterum objicies, voluntas istius hominis potest tunc actu positiuo & formali velle omittere, habendo hunc actum, scilicet, nolo diligere Deum, ergo tunc omissio illa esset libera & voluntaria & defectuosa.

Respondetur, nego consequentiam, quia licèt tunc actus ille, scilicet, nolo diligere Deum, esset liber & peccaminosus, quia esset contra conscientiam erroneam, existimantem se obligari tunc ex præcepto ad diligēdum Deum, tamen ista omissio, quæ est obiectum huius actus, esset solùm voluntaria & mala obiectiuè, non verò esset voluntaria & mala elicitiuè, & per modum actus.

Sed vltimò objicies; voluntas huius hominis eodem modo se habet, quantum est ex parte sua, & eodem modo concurrit ad omissionem, ac concurreret stante auxilio sufficienti ad oppositum, ergo si posito auxilio esset sine dubio illa omissio voluntaria, & libera, etiam non posito auxilio: probatur antecedens, quia in vtroque casu proponitur obiectum voluntati ab intellectu eodem modo, sed voluntas mouetur ab obiecto proposito ab intellectu, ergo voluntas in vtroque casu mouetur eodem modo.

Respondetur, nego antecedens, quia posito auxilio ad oppositum, mouet se voluntas ad omissionem liberè, secluso verò auxilio, mouet se necessariò: & ad probationem nego consequentiam, quia ex eadem propositione facta ab intellectu non sequitur idem modus operandi in voluntate, cùm ex varia dispositione ipsius voluntatis, aut ex propria libertate possit varius modus operandi prouenire: cuius ratio est, quia ad libertatem formalem voluntatis non sufficit sola indifferentia propositionis factæ ab intellectu, in qua consistit libertas radicalis, sed vltra eam requiritur indifferentia formalis in ipsa voluntate; vnde bene stat, quod etiam proposito iudicio indifferenti ex parte intellectus, in vtroque casu æquali sit voluntas hominis, cui Deus denegauit auxilium sufficiens, determinata ad alteram partem, scilicet, ad omissionem.

Secunda

29 Secunda conclusio. Vt omissio sit voluntaria & libera in actu, necessarium est, vt qui omittit, teneatur non omittere. Ista conclusio non est ita certa sicut conclusio dubij præcedentis, eam tamen videtur docere Diuus Thomas. 1. 2. quæstione. 6. articulo. 3. & ibi eam tenent Conradus, Caietanus, & Medina, & Caietan. 1. 2. quæstione. 18. articulo. 1. Probatur primò, pura omissio non potest reduci in voluntatem vt in causam, seclusa obligatione non omittendi, ergo vt omissio sit voluntaria, necessaria est obligatio agendi: patet consequentia, quia voluntarium in actu debet reduci in voluntatem tanquam in causam, & antecedens probatur, quia hoc quod est non velle, aut non agere, non potest reduci in voluntatem, vt in causam moralem, seclusa obligatione agendi, vt patet, nec etiam potest reduci in voluntatem, vt in causam physicam, quia cessatio pura ab actu non fit influxu reali & physico voluntatis.

D. Tho. Conrra. Caietan. Medina.

Dices primò, sat est ad hoc vt omissio reducatur in voluntatem vt in causam physicam indirectam, quod voluntas posit agere, & non agat, quia ratione huius influit indirectè & interpretatiuè in omissionem, etiam si non teneatur agere.

Sed contra, quia voluntas quatenus est actu causa, & principium omissionis, aliquid amplius habet, quàm quatenus est indifferens per modum actus primi ad omittendum, vel non omittendum, agendum, vel non agendum; sed hoc quod habet amplius, non est aliquid physicum, vt patet, ergo est aliquid morale, scilicet obligatio ad agendum: probatur maior, quia quatenus voluntas est principium, & causa omisionis in actu, est iam determinata ad alteram partem contradictionis, scilicet, ad non agendum, seu omittendum: ergo aliquid amplius habet, quàm quando est indifferens ad vtramque partem.

Dices secundò, voluntatem nunquam habere statum illum indifferentiæ ad agendum, & non agendum, ita vt habeat negationem vtriusque, quia de facto semper physicè agit, aut non agit, & ita semper de facto est determinata ad alteram partem contradictionis, cùm ista duo, scilicet, non agere, & agere sint immediatè opposita.

Sed contra, quia licèt inter agere, & non agere non detur medium, tamen inter hoc quod est voluntatem esse actu principium voluntarium agendi, & esse actu principium voluntarium non agendi, bene datur medium, scilicet, voluntas vt indifferens ad vtrumque, cùm priùs natura sit, quod voluntas per modum actus primi sit indifferens ad vtramque partem contradictionis, quàm quod actu sit determinata ad alteram partem.

Ideò dices tertiò, voluntatem semper esse determinatam physicè ad alteram partem, scilicet ad agendum, vel non agendum moralitèr, tamen præsupponi indifferentem ad ipsam determinationem moralem in actu secundo.

Sed contra, quia indifferentia moralis, aut est eadem omnino cum indifferentia physica, aut saltem præsupponit necessariò ipsam tanquam fundamentum, ergo si ante determinationem moralem voluntatis præsupponitur voluntas moraliter indifferens per modum actus primi, etiam à fortiori, debet præsupponi indifferens physicè.

Ideò dices vltimò argumento principali nego consequentiam, sed illud quod habet amplius voluntas, quando omittit, est actus interpretatiuus, in quo censetur velle omittere.

Sed contra, quia iste actus interpretatiuus nihil reale physicum est in voluntate ipsi superadditum, sed solum est aliquid morale, ratione cuius voluntas redditur interpretabilis: ergo seclusa obligatione agendi orta ex præcepto, non potest poni in voluntate talis actus interpretatiuus.

Secundò probatur conclusio: omissio actus boni, secluso præcepto non omittendi, non est bona nec mala moraliter, ergo nec erit voluntaria & libera: patet consequentia, quia ex Diuo Thoma. 1. 2. quæstione. 18. nullus actus voluntarius, & deliberatus in indiuiduo potest dari, qui non sit bonus, aut malus moraliter, & idem est dicendum de omissione; antecedens verò probatur, quia omissio actus, verbi gratia, consilij. *D. Tho.*

filij, seclusa obligatione consiliandi, non est bona, vt de se patet, nec etiam est mala, cum non sit contra aliquod pręceptum.

Dices omisionem operis boni, seclusa obligatione non omittendi, esse voluntariam physicè non vero moraliter, quia sine lege non est moralitas.

Sed contra, voluntas est principium morale illius omisionis, ergo ipsa omissio est moralis, probatur antecedens, quia voluntas hoc ipso, quod est principium liberum subiectum regulæ rationis, est principium morale, ergo si omissio ista, secluso præcepto est à voluntate, vt à principio physico libero, erit etiam à voluntate, vt à principio morali, ergo aut vtroque modo est à voluntate, aut neutro.

30 *Angestus* *Durand.* *Vazquez* Oppositam sententiam tenent Angestus in suis Moralibus, cap. 6. & 10. textu 5. Durandus in 3. distinctione, 33. quęstione 2. Vazquez 1. 2. disputatione 24. capit. 3. & alij, existimantes conditionem istam, scilicet, quod voluntas teneatur non omittere, non requiri ad hoc vt omisio sit simpliciter voluntaria, & libera indirectè, sed solum esse necessariam ad hoc vt sit voluntaria, & libera imputabiliter ad culpam, pro qua sententia *Almain.* etiam citatur Almainus tractatu 1. Moralium, cap. 1. sed falsò, quia ibi tenet potius nostram conclusionem.

Arguitur primò pro hac contra secundam conclusionem, omisio audiendi missam, verbi gratia, in die feriali est voluntaria, ergo non est necessaria obligatio præcepti; probatur antecedens, quia illa omisio est à principio intrinseco, scilicet, voluntate cum cognitione.

Respondetur, nego antecedens, ad probationem nego omisionem illam esse causatam à voluntate, quando non est obligatio non omittendi.

Sed objicies, posita cognitione, & aduertentia ex parte intellectus, est situm in potentia voluntatis audire vel non audire missam, ergo ipsum non audire missam est actus causatus à voluntate.

Respondetur, nego consequentiam, licet enim ipsa omisio audiendi missam, sit in potestate voluntatis, & ita sit voluntaria in potentia, tamen vt esset voluntaria in actu, opus erat, quod intelligeretur procedere ab ipsa voluntate, quod nequit fieri seclusa obligatione non omittendi.

Sed objicies, qui audit missam in die feriali, in quo non est obligatio audiẽdi, volũtariè & liberè audit, ita vt ipsum audire sit voluntarium in actu, ergo similiter si eadem die non audiret missam diceretur voluntariè, & liberè non audire, ita vt ipsa omisio, esset libera & voluntaria in actu, patet consequentia, quia nõ est maior ratio, quare audire missam in die feriali sit voluntarium in actu, & non audire missam non sit voluntarium in actu, cum voluntas vtrumque posit.

Respondetur, nego consequentiam, & ratio discriminis est, quia actus audiendi missam, re vera causatur in illo casu audiẽdi missam à voluntate, & ita est actus voluntatis, quia ad hoc, vt volũtas sit causa actus, sat est, quod agat; at vero omissio audiendi missam in illo casu, non procedit nec causatur à volũtate, etiam interpretatiuè, quia ad hoc præter hoc quod est voluntatem posse omittere, & de facto omittere requiritur obligatio ad nõ omittendum.

Sed adhuc objicies, huiusmodi actus omisionis esset liber, ergo esset actu voluntarius, patet consequentia, ab inferiori ad superius affirmatiuè, & antecedens probatur, quia illa omisio potuit non esse, siquidem volũtas erat indifferens ad vtramque partem, ergo fuit libera.

Respondetur istam omisionem, non esse liberam in actu, quia non intelligitur volũtas influere actualiter in omisionem, quando non est obligatio agendi, sed solum est libera in potentia.

Sed objicies, vt voluntas agat liberè, nõ est necessaria obligatio agẽdi, ergo vt omittat liberè, non est similiter necessaria obligatio non omittendi. Et cõfirmatur, quia si tunc voluntas vellet audire missam liberè vellet, ergo poterat non velle, ergo si tũc omittit, liberè omittit, quia poterat non omittere.

Respondetur, nego consequentiam, propter rationem asignatã, actus enim formalis & expressus voluntatis, est volũtarius directè, & ita requirit influxum directum voluntatis, qui optimè potest reperiri sine obligatione agendi, & omissio cum sit indirectè voluntaria, requirit

influxũ interpretatiuum voluntatis, qui non potest poni nisi quando voluntas potest,& tenetur operari,& non operatur, & per hoc patet ad cõfirmationem.

Sed iterũ dices, eodem modo sumus domini huius quod est non audire missam, siue sit præceptum obligans ad audiendũ,siue non,ergo eodẽ modo est nobis voluntariũ,& liberũ ipsam nõ audire,siue sit præceptũ audiendi, siue nõ sit.

Respondetur,nego antecedens, quia quando est præceptũ audiẽdi missam,habemus dominium in actu ipsius omissionis,quia tunc talis omissio actu causatur à voluntate,at quando non est pręceptũ obligans,tunc non habemus dominium in actu omissionis,sed solum in potẽtia, quia talis omissio non causatur tunc à voluntate actualiter vt dictum est.

Sed objicies vltimò,ista omissio seclusso præcepto, potest esse volita aliquo actu formali,ergo tunc erit voluntaria.

Respõdetur,nego consequentiã, quia tunc solum sequitur,omissionẽ esse volitam per modum obiecti,nõ vero esse voluntariam,& liberam per modum actus, de quo loquitur nostra conclusio.

Secundò arguitur,illa omissio est actu
31 volũtaria,cuius causa vel ocasio est actu voluntaria,sed actus,verbi gratia, ludendi,quo impedior ab audienda missa, etiã secluso præcepto est simpliciter voluntarius, ergo & ipsa omissio.

Respondetur, admissa maiori distingo minorem,quatenus ille actus ludendi est causa vel occasio, nego minorem, est voluntarius absolutè & simpliciter, concedo minorẽ,& nego consequentiã, quia vt esset bona,oporteret quod talis actus esset voluntarius,vt causa vel occasio ipsius omissionis.

Sed objicies,actus ludendi est incompossibilis cum actu audiẽdi missam, ergo quantũ est ex se est impeditiuus actus audiendi missam, ergo si est voluntarius secundum se,est voluntarius quatenus est actu impediens ipsum actum audiendi missam, & consequenter quatenus est causa, & occasio omissionis: nego autẽ vltimam consequentiam,quia licet actus ludendi sit impeditiuus actus audiendi missam,tamen in casu argumenti seclusa obligatione audiendi missam,non est actu impediens ipsum actum audiendi missam, & ita non est voluntarius, vt causa vel occasio omittendi.

Sed objices, de facto non audio missam,ergo actus ludendi actu impedit audiendi missam,ergo non solum est actu impeditiuus, sed actu impediens.

Respondetur, nego vtramque consequentiam, & ratio est, quia sicut in naturalibus ad hoc vt vna forma positiua dicatur actu causare in subiecto priuationem alterius formæ, opus est, aut quod in tali subiecto præcesserit illa forma cuius est priuatio,aut saltèm quod præcedat debitum habendi illam,vt patet in forma substãtiali de nouo introducta in materia, quæ quamuis quantum est de se, sit incõpossibilis in eadem materia,cum quacumque alia forma, & sit impeditiua cuiusque alterius formæ substantialis, tamen non est actu impediens quamcumque formam, nec est actu causa priuationis cuiusque formæ, sed solũ illius,quæ immediatè præcessit in materia,quia illam solùm actu expellit, nec similiter dicitur causa cæcitatis, nisi illud quod expellit visum qui erat,aut debebat esse in animali,ita similiter in moralibus solùm illud positiuum,erit causa actualis alicuius priuationis,aut negationis, per quod de factò remouetur à voluntate actus contrarius priuationi,aut negationi,qui præcesserat in voluntate, aut qui debebat præcedere, & quia in casu argumenti quando non est obligatio audiendi missam nec fuit in voluntate volio audiendi missam, quoniam vt supponit argumentum, non fuit talis actus, nec etiam fuit in voluntate debitum habendi talem volitionẽ,cum secluso pręcepto, nulla sit obligatio audiendi missam, ideò actus ludendi,licet secundũ se sit incõpossibilis cum actu audiendi missam, nihilominus non dicitur actu expellere eum,nec actu causare omissionem, sicut nec anima rationalis,verbi gratia,dicitur actu expellere formam equi,aut actu causare priuationem,vel negationem illius, sed solum dicitur expellere formã embrionis quę pręcessit,& actio destructiua visus,solùm dicitur causare cæcitatem in oculo,& non alibi, quia ibi, solum erat debitum habendi visum,at vero,quando in voluntate est debitũ audiendi missam ortum ex præcepto, tunc actus ludendi, aut quicumq; alius incõpossibilis erit causa,vel occasio ipsius omissionis.

Sed

Sed vltimò objicies, in casu argumenti omissio audiendi missam, non causatur ab actu ludendi in ratione priuationis, sed in ratione negationis, ergo non est opus, vt præsupponatur debitū vel obligatio audiendi missam, patet consequentia, quia in hoc distinguitur, negatio à priuatione.

Respondetur etiam admisso antecedēti, non sequi intentum, quia adhuc negatio, vt distincta à priuatione, non potest causari à forma positiua, nisi quatenus huiusmodi forma expellit à subiecto formam contrariam, cui talis negatio opponitur, vt patet in eisdem exemplis adductis, cum igitur actus audiendi missam, non præsupponatur vt existens in volūtate, nec ab illa expulsus per actum illum ludendi, aut studendi, constat negationem talis actus, non esse causatam ab actu ludendi.

32 Arguitur tertiò, omissio, supposito præcepto prohibente illam, est voluntaria, ergo etiam secluso præcepto, patet consequentia, quia præceptum non facit volūtariū, & liberū, sed supponit illud.

Respondetur, nego consequentiā, & ad probationem, quod licet præceptum non faciat, sed supponat omissionē esse voluntariam, & liberam in potentia, facit tamen quod sit voluntaria, & libera in actu, quia vt supra dictum est, hoc discrimen est inter actum, & omissionem, quod ad hoc vt actus sit voluntariè, & liberè causatus à voluntate, non opus est præcepto obligante ad agendum, vel nō agendum, at vero vt omissio intelligatur actu causata à voluntate, necessarium est præceptum, non quidem vt principium elicitiuum ipsius omissionis, sed vt conditio necessaria.

Sed objicies, potest de nouo prohiberi omissio, quæ antea non esset prohibita, verbi gratia, omissio audiendi missam in die feriali, ergo ante prohibitionem, erat illa omissio voluntaria, & libera in actu, probatur cōsequentia, quia aut ista omissio erat actu voluntaria, prius natura quā præceptum obligaret, aut posterius natura si primùm, ergo habet à præcepto, quod sit actu voluntaria, quia effectus nō potest esse prior natura quàm sua causa, si secundùm, implicat omnino, quia nemo potest obligari ad id quod non est sibi actu voluntarium.

Respondetur, nego consequentiā, sed satis est, quod antecedenter ad præceptū esset illa omissio voluntaria, & libera in potentia, & ad probationē dico, non esse necessarium ad hoc, vt imponatur præceptum de aliqua re, quod illa res præsupponatur actu volūtaria, sed sufficit quod præsupponatur voluntaria in potentia, quod nihil aliud est, quàm præsupponi voluntatem cum libertate, & indifferentia ad illam.

Sed objicies vltimò, ista omissio est regulabilis ab ipso præcepto, ergo antecedit præceptum, ergo præceptum non potest presupponi ad illam vt conditio, prima consequentia patet, quia omne regulabile præsupponitur regulæ, sicut subiectum, & materia illius: secūda etiam consequētiā patet, quia aliàs præceptum esset prius, & posterius respectu eiusdem, & antecedens probatur, quia ideò omissio est mala, quia est contra præceptum, ergo regulatur ab illo.

Respondetur, præceptum esse prius, & posterius omissione secundum diuersas rationes, quia quatenus obligat volūtatem ad actum oppositum ipsi omissioni, est prius omissione, quia obligat ad non omittēdum, & præcipit exercitium actus oppositi: at vero quatenus exercet rationem regulæ, & mensuræ respectu ipsius omissionis, est posterius ipsa omissione, quia præsupponit illam, vt subiectum regulabile.

Arguitur vltimò, ex Arist. c. 3. & libr. 3. cap. 5. & D. Thom. 1. 2. quæst. 6. art. 7. ad 3. & quæst. 71. ar. 5. ad 2. vbi videntur docere etiam omissiones eorum actuū, qui non cadunt sub præcepto esse voluntarias, & liberas quæ sunt in nostra potestate. *D. Tho. Arist.*

Respondetur Arist. & D. Thom. solum velle omissiones esse voluntarias, & liberas in potentia non vero in actu.

DVBIVM XI.

Vtrùm ad hoc vt omissio sit etiam indirectè volūtaria, sufficiat obligatio omittendi?

31 PRO decisione nota, quod obligatio prouenient ab aliquo præcepto, potest esse duplex, alia obligatio ad agendum qualis est illa quæ prouenit à præceptis affirmatiuis, verbi gratia, obligatio diligendi Deum, audiendi missam, &c. alia est obligatio ad non agendum seu omittendum, qualis est, quæ prouenit à præceptis negatiuis, verbi gratia, obligatio ad non furandum, non occidendum, &c.

Prima conclusio, quando obligatio est ad exercendum aliquem actum, tunc vt omissio sit indirectè voluntaria sufficit, quod volũtas possit facere illum actum, & teneatur facere, & non faciat. Et probatur ex dictis supra dubio procedenti. Et confirmatur, quia ista sufficiunt, vt huiusmodi omissio sit peccatum, ergo etiam vt sit voluntaria & libera; probatur, quia nullum est peccatum nisi sit voluntarium & liberum.

Secunda conclusio, quando obligatio est ad ipsam omissionem, ad hoc vt omissio sit indirectè volũtaria, non sufficit, quod voluntas possit omittere & teneatur omittere, & de facto omittat. Hęc est D. Thom. 1.2. quæst. 71. art. 5. ad primũ, probatur primò à priori, pura omissio furandi, verbi gratia, nõ est mihi modo voluntaria ergo, probatur antecedẽs, quia nihil est in voluntate mea, ratione cuius possit interpretari quòd voluerim omissionem illam. *D. Tho.*

Dices primò, sufficit quod ex parte intellectus sit aduertentia, & ex parte voluntatis sit potentia ad furandum, vt ipsum non furari tribuatur voluntati, tanquam interpretatiuè volitũ ab ipsa. Sed contra, quia vt ostensum est dubio pręcedenti, non sufficit, quod voluntas possit operari, & non operetur, ad hoc vt ipsa omissio operãdi dicatur actu volũtaria.

Dices secũdò, etiam vltra hoc est obligatio ad non furandum, ratione cuius poterit dici, ipsa omissio voluntaria.

Sed contra, quia præceptũ non est cõditio necessaria, vt colligatur actus interpretatiuus in voluntate, nisi quatenus obligat ad aliquem actum, quẽ voluntas poterat facere, & non facit, sed huiusmodi præceptũ omittendi furtum, verbi gratia, non obligat ad exercendũ actum furti, sed potius ad oppositum, nec etiã obligat ad exercendũ actum volendi nõ furari, quia huiusmodi præceptum sufficienter adimpletur sola negatione actus furandi, ergo ratione huius præcepti, nõ potest interpratari voluntas, quòd velit non furari.

Secundò probatur à posteriori, quia pura omissio furandi non est meritoria, ergo nec volũtas, patet cõsequentia, quia aliàs nulla esset ratio propter quã iustus qui paulò antè retulit se, & omnia sua in Deum nõ mereretur puris omissionibus furandi, mœchandi, occidendi, &c. si istæ omissiones essent volũtariæ, & liberę & antecedens patet, ex D. Tho. loco citato dicente, meritũ non posse reperiri, in pura omissione, benè tamen demeritum.

Arguitur cõtrà conclusionẽ, obligatio ad actũ sufficit, vt omissio sit voluntaria, ergo etiam obligatio ad ipsam omissionem sufficit vt missio sit voluntaria, antecedens patet ex cõclusione, consequentia vero ex paritate rationis.

Respondetur, nego consequentiã, & ratio discriminis est, quia quãdo est obligatio ad actum, optimè interpretatur voluntas omittẽdi, quod voluerit non facere actum cũ possit, & teneatur facere illud, at vero quando obligatio est ad ipsam omissionem, non ita potest interpretari voluntas, quod velit illam, propter rationem conclusionis.

Sed objicies, si aliquis vehemẽtissimis tentationibus, aut maximis tormentis à tyrãno illatis cogatur cõmitere aliquod peccatũ, & ille non cõmitat illud, suspendendo omnẽ actum formalem volũtatis, tunc re vera talis omissio, consentiendi, & commitendi peccatum, est illi volũtaria, ergo sufficit obligatio omittendi.

Respondetur primò, impossibile esse quod in casu argumenti detur pura omissio, cum obiectũ ita fortiter moueat, sed necessariò dabitur aliquis actus volũtatis, quo talis omissio sit formaliter volita.

Vel secundò, admittendo casum dico, talem omissionem esse tunc re vera voluntariam indirectè, quia qui talia suffert ad vitandum peccatum interpretatiuè vult non committere illud, nec hoc est contra nostram conclusionem, quia in isto casu omissio est voluntaria, non solum ratione præcepti obligantis ad ipsam, quia hoc præcisè non sufficeret, sed etiam ratione illius vehementissimi

mi motiui, scilicet, ratione tentationis, & tormentorum, quæ impellunt ad exercendum actum peccati, ratione quorum determinatur voluntas interpretatiuè ad omissionem, sicut in primo casu conclusionis intelligitur determinari ratione præcepti.

DVBIVM VLTIMVM.

Quæ obligatio requiratur ad voluntarium indirectum, an scilicet, requiratur obligatio ex iustitia?

54 PRIMA conclusio, vt aliquid sit voluntarium indirectè, & etiam imputabile ad culpam, non sufficit remota quędam obligatio, nec teneri ad aliud, vt siquis, verbi gratia, teneatur ad exercitium alicuius actus ex quo illud sequeretur. Explicatur conclusio, exemplo infidelis qui nihil audiuit de Christo, cui non est voluntaria infidelitas negatiua quam habet, ex eo quod tenetur seruare totam legem naturæ, & facere quod in se est ad illius obseruantiam, ex quo sequeretur, quod Deus misericorditer illuminaret illum, cuius ratio est, quia obligatio ad seruandam legem naturæ, non est obligatio proximi ad tollendam ipsam infidelitatem, & ita infidelitas illa negatiua non potest dici voluntaria indirectè huic homini, ratione illius obligationis.

Secunda conclusio, quæcumque obligatio orta ex lege, aut præcepto ad exercendum aliquem actum, siue sit obligatio ex iustitia, siue quæuis alia, sufficit vt omissio illius actus, & effectus ex illa sequutus sit voluntarius, & imputabilis ad culpam, probatur, quia ratione cuiusque præcepti, aut legis obligantis ad actum, potest interpretari voluntas omittentis quod voluit omittere, & etiam quod voluit effectum sequutum ex sua omissione, quem similiter ratione eiusdem præcepti tenebatur vitare, quia ex sola charitate tenemur pascere morientem, & tamen si non facimus imputatur nobis mors illius vt volũtaria, iuxta illud D. Ambros. *si non pauisti occidisti.* D. Amb.

Tertia conclusio, ad hoc vt effectus sequutus ex aliqua omissione imputetur alicui ad restitutionem, non sufficit quęcumque obligatio, sed necessarium est, vt ille qui omittit teneatur vitare illum effectum ex iustitia, aut ex virtute inducente vinculum restitutionis. Hanc conclusionem pono contra Gaieta, qui in summa verbo, *restitutio*, dicit teneri ad restitutionem eum, qui potuit facile impedire furtum, & homicidium, & non impediuit. Probatur conclusio, quia sola obligatio iustitiæ, inducit obligationem restitutionis, ergo qui non tenetur ex iustitia vitare mortem, aut damnum, sed ex charitate, non violauit iustitiam omittendo, & consequenter non tenetur ad restitutionem. Caiet.

DISPVTATIO II.

De voluntario per violentiam?

NOTANDA est prima differentia inter has quatuor voces, scilicet *necessitare, impedire, cogere, & violentare,* quia *necessitare* est determinare ad vnum, non relinquendo potentiam ad oppositum, sicut quando lapis proijcitur sursum, necessitatur ad ascensum; *impedire*, est totaliter auferre exercitium propriæ actionis, sicut quando lapis proijcitur sursum impeditur, & detinetur à tecto, ne vltra ascendat; *cogere* est propriè cõpellere, & inferre violentiã alicui animali contra inclinationem elicitam illius; *violentare* denique est inferre violentiam alicui rei, siue animatæ, siue inanimatæ, contra inclinationẽ naturalẽ illius. Cæterũ in tota hac materia indiscriminatim vsurpabimus ista duo scilicet *cogi, & violentari*, pro eo quod patitur aliquid contra propriam inclinationem; 1

re vera enim pro eodem vsurpatur ab Aristot.lib.3.Ethic.licet in rigore *violentare*, sit superius ad *cogere*, & *violentum* ad *coactum*, cum *coactio* reperiatur in solis animalibus, in quibus est inclinatio elicita, *violentia* verò, etiam in rebus inanimatis reperiatur.

Secundò nota duobus solũ modis, posse aliquid cogi, seu violẽtari, vno modo si necessitetur aliquid ad recipiendũ contra propriam inclinationem, siue illud sit qualitas aut forma per modum actus primi, siue sit operatio & actus secũdus, alio modo si impediatur à propria operatione, contra propriam inclinationem.

Tertiò nota, quod quãdo *cogi*, seu *violentari* sumitur primo modo, tũc est inferius ad *necessitari*, cuius ratio est, quia *necessitari* in tota sua latitudine, est determinari ad agendum, seu recipiendum aliquid, siue sit consentaneum propriæ inclinationi, siue repugnans, nam etiam necessitatur ad descensum, quando proijcitur deorsum, id autem quod cogitur & violentatur primo modo, determinatur ad agendum, vel accipiendum aliquid contra propriam inclinationem: & ita est quid inferius ad *necessitari* latè sumptum; verum tamen est, quod *necessitari* sumi solet minus latè, vt est idem cum *cogi*, & *violẽtari*, in quo sensu loquitur D. August. & Bernardus, & alij qui dicũt, non posse aliquid esse voluntarium, & necessarium simul, hoc est, voluntarium, & coactum, nam si necessarium sumatur latè, hoc est, pro determinato ad vnum, siue conformiter ad propriam rationem, siue non, iam diximus esse plures actus voluntarios necessarios.

D.Aug. D.Bern.

Quartò nota, quod quando *cogi*, aut *violentari* sumitur secundo modo, per hoc quod est impediri ab exercitio operationis, contra propriam inclinationem, est quid inferius ad *impedire*, quia impedire aliquid à propria operatione, potest fieri cum repugnantia, ex parte rei quæ impeditur, & ita est violentia, & coactio, & potest fieri sine tali repugnantia, & ita nec fit violentia, nec coactio.

Quintò nota, esse aliam quintam vocem, scilicet *inuoluntarium*, quod tripliciter dicitur, primò negatiuè, & est illud quod nec est voluntarium, nec est capax volũtarij, quales sunt motus, & actiones omniũ rerum inanimatarũ, qui dici possunt inuoluntarij, cæterũ nimis impropriè. Secundo modo quasi priuatiuè & est illud quod licet poterat esse voluntariũ, tamen ratione ignorantiæ concomitantis, non fuit voluntariũ, vt si quis pro plumbo sibi debito accipiat aurũ, illa acceptio auri, nec dicitur volũtaria, quia ille ignorabat se aurũ recipere, nec similiter dicitur inuoluntaria, quia postquam cognouit aurum, nõ tristatur, sed dicitur non voluntaria, nec in præsenti loquimur de hoc modo voluntarij. Tertio modo dicitur inuoluntarium positiuè & est illud, quod fit à voluntate per violentiam, aut per ignorantiam.

Sextò nota, quod omisso inuoluntario per ignorantiam, de quo alibi, inuoluntarium per violentiam est id quod fit contra inclinationem elicitam voluntatis, verum hoc stat dupliciter, quia, aut fit contra inclinationem efficacẽ, & hoc est inuoluntariũ simpliciter per violentiam: de quo agendum est in tota hac dubitatione, vt quando quis vult efficaciter mouere manum, & conatur vt moueat, impeditur tamen ab extrinseco agente fortiori, aut fit contra inclinationem inefficacem, siue illa sit simplex affectus, siue velleitas, & hoc non est simpliciter inuoluntarium, sed mixtum, ex voluntario, & inuoluntario quale est illud quod fit ex metu, de quo alibi.

Et si obijcies, voluntas efficax semper habet effectum, ergo illa voluntas quæ impeditur non est efficax ac perconsequens inuoluntarium simpliciter nõ potest esse contra voluntatem efficacem.

Respondetur, quod licet voluntas efficax diuina, semper & necessariò habeat effectum, voluntas tamen efficax nostra, potest impediri à fortiori agente, dicitur tamẽ etiam sic impedita efficax, non quidem extrinseca denominatione ab effectu secuto, sed intrinseca, seu per modum actus primi, quia scilicet, quantum est ex se haberet effectum, nisi alias impediretur.

Vltimò nota, quod hæc tria, scilicet, *Inuoluntarium, violentum & necessariũ*, habent se sicut superius, & inferius, quid quid enim est inuoluntarium simpliciter est violentum, non tamen è conuerso, quia *inuoluntarium* est contra inclinationem elicitã, & ita conuenit solis animalibus,

bus, *violentum* vero est cōtra inclinationem elicitam, & innatam, & ita conuenit viuentibus, & non viuentibus, vnde *inuoluntarium* & *coactum* idem in rigore omnino sunt, tamen vt iam diximus pro eodem vsurpabimus ista tria, *inuoluntarium, coactum, & violentum*, similiter *violētum* est, inferius ad *necessarium* tum propter rationem supradictam, tum etiā quia necessitas potest inferri ab extrinseco, videatur Vazquez 1.2.disp.25.cap.1. in fine, vbi explicat quoddam dictum Arist.lib.2.moralium ad Ludemum, c.8 vbi videtur docere omne violentum esse inuoluntarium, & consequenter inuolūtarium non esse inferius ad violentum.

Vazquez
Arist.

DVBIVM I.
Quid sit violentum?

2 PRO decisione nota, quod violentum tribus modis describitur ab Aristot.lib.3.Ethicorū 1. *Violentum est in quo agens, vel patiens nihil confert*, secundò *violentum est in quo nec agens quidquam confert*, & hoc loco omisit patiens, tertiò, *violentum fit nihil cōferente eo cui vis affertur*, & hoc loco omisit agens, omnes tamen istæ descriptiones idem significant, quod quandoque dicitur agens, quandoque patiens, quandoque vtrumque, ex his tamen colligitur definitio violenti communiter recepta.

Arist.

Conclusio, violentum est, quod fit à principio extrinseco passo non conferente vim, ita Aristot. supra quam etiam docent D.Gregor.Nissenus lib. 5. Philos. c.1.& D.Damascenus lib.2.de fide.cap. 24.& omnes communiter.

Arist.
D.Greg. Nissenus
D.Dam.

Ex hac conclusione colligitur tres cōditiones esse requisitas, ad hoc vt alicui inferatur violētia. Prima, quod sit à principio effectiuo extrinseco. Secunda, quod id quod patitur non concurrat effectiuè adiuuando ad ipsam. Tertia, quod repugnet inclinationi subiecti recipientis, ex quibus duæ priores conditiones, satis clarè exprimuntur in ipsa diffinitione, tertia vero licet non ita clarè, continetur tamen in illa particula *passo non conferente vim*, quæ non est intelligenda negatiuè, vt sonat, sed cōtrariè vt docuit Scotus in 4.dist.inctio. 29. quæstione vnica, & Almainus, tract. 1. moralium, capit. 2. itaque vt motus alicuis sit violentus non sufficit, quod passum non solum habeat inclinationem ad illam, sed etiam requiritur, quod habeat inclinationem contrariam, nam aliàs infusio habituum supernaturalium esset violenta, quia est à principio extrinseco passo non conferente vim, hoc est non adiuuante effectiuè nec habente naturalem inclinationem ad receptionem illorum habituum, quia tamen anima nostra non habet inclinationem contrariam, ideò talis infusio non est violentā.

Scotus.
Almain.

Et si objicies contra hanc tertiam conditionem, Aristot.3.Ethicorum, cap.9. vbi ita definit. *Violentum, scilicet esse, quod fit à principio extrinseco præter impetum intrinsecum ipsius passi*, ergo ad rationem violēti, non requiritur, quod sit contra impetum & inclinationem passi, sed sufficit quod non sit iuxta inclinationem ipsius.

Arist.

Respondetur, nego consequentiam, quia ly *præter impetum passi*, idem est, quod contra *impetum & inclinationem passi*, vt satis constat; ex eodem Aristot. lib. 3. sæpè dicente, *eaque violenter, & inuoluntariè fiunt, dolorem & molestiam afferre*, quod non est verum nisi violentum esset contra internum impetum, & inclinationem volūtatis nam benè stat, quod aliquid recipiatur ab extrinseco passo merè passiuè se habente & sine naturali inclinatione ad illud, & quod talis receptio non causet dolorem, & tristitiā, imò potiùs sit maximè iucūda, nam quis non gaudet, quod adeò multa bona supernaturalia recipiat ipso nihil cooperante? conuincitur ergo, nihil esse violētum, nisi quia est contra internum impetum voluntatis, aut contra inclinationem naturalem subiecti.

Quæres primò, circa diffinitionē violenti, vtrum agens in quantum tale, possit cogi, aut violentari? 3

Dico primò, agens in agendo non potest cogi, aut violentari. Probatur, quia si agēs agit, ergo effectiuè agit ad actionē, ergo non patitur violentiam in agendo, patet ista vltima consequentia, quia violentum est quando agens vel patiens nō confert vim, sed merè passiuè se habet.

Sed objicies, si aliquid sumatur vt instrumentum ad effectum cōtrarium suæ naturæ, vt si verbi gratia, frigiditas assumatur vt instrumentum ad calefaciendum, re vera violentaretur calefaciendo, ergo saltem agens instrumentale, vt agens est, potest pati violentiam.

Respondetur primò, quod licèt res illa patiatur violentiam, quantum ad hoc quod est assumi, & eleuari ad actum contrarium suæ naturæ, tamen postquam assumpta & eleuata est non ageret violenter, sed connaturaliter ad eleuationem, & ratio discriminis est, quia respectu eleuationis solum se habet merè passiuè: nam tota eleuatio esset à principio extrinseco contra inclinationem ipsius rei, quæ eleuatur, at verò ad actionem, & effectum ad quē assumitur, & eleuatur cōcurreret actiuè conferendo vim, vt patet exemplo serræ, quæ licet in receptione motus artificiosi patiatur violentiam, tamen ipsa scisio artificiosa non est violenta serræ aliter motæ, sed maximè connaturalis, & effectiuè causata ab illa, ita non esset contra naturam frigiditatis eleuatæ à Deo, producere calorem; & quemcumque alium effectum, sicut de facto aqua Baptismi producit gratiam in anima.

Vel secundò respondetur, quod si frigiditas à Deo assumatur, vt instrumentum ad calefactionem, nullam pateretur violentiam, vt dicemus infrà.

Objicies secundò, ex Aristot. violentum est illud, circa quod, is qui agit aut patitur nihil confert, ergo agens etiam vt tale est, potest pati violentiam, & coactionem in sententia Aristot.

Propter hoc argumentum dico secundò, agens potest pati violentiam, non quidem in agendo, sed in hoc quod positis omnibus requisitis ad agendum, eius actio impediatur ab extrinseco, hoc patet, quando quis vult mouere manum, aut baculum & impeditur à potentiori.

Dico tertiò, agens etiam in agendo, potest pati violentiam, si consideretur actio in ordine ad principium immediatè elicitiuum; quia hac ratione non est violenta, sed in ordine ad aliud principium superius, cui principium proximum & immediatum subjicitur, qua ratione si manus mea, verbi gratia, moueat baculum contra propriam voluntatem, tunc talis motio actiua baculi, non est violenta respectu brachij, & manus, quia conferunt ad ipsam, sed est violenta respectu voluntatis, quæ nihil confert ad talem motionem, sed potius resistit, & hac ratione intelligi potest Aristoteles, quando docet agens pati posse violentiam. Verum est tamen, tunc tale agens respectu violentiæ illatæ, habere rationem passi, & non agentis.

Quæres secūdò, an passum, vt tale est, patiatur violentiam in ipsa receptione 4
formæ, seu motus prouenientis ab extrinseco? Respondetur affirmatiuè, & probatur, quia de illa verificatur definitio violenti.

Quidam existimant, violētiam quam patitur passum non consistere in ipsa receptione formæ disconuenientis, quam de nouo recipit ab extrinseco, sed in amissione formæ connaturalis quam habebat, & ita dicunt aquam non violentari quando calefacit, ex eo præcisè quod recipit calorem, sed quia amittit frigiditatem. Verum isti falluntur primò, quia etiam si per impossibile, introduceretur calor in aqua sine expulsione frigiditatis, adhuc ipsa calefactio esset violenta aquæ, cum esset à principio extrinseco, contra naturalem inclinationem ipsius aquæ.

Secundò, quia dato, quod aer natura sua postulet calorem solum, vt sex, si vlterius calefiat illa calefactio erit violenta illi, & tamen non est expulsiua frigiditatis, cum aer purus careat omni frigiditate; ergo violentia potest optimè consistere in sola receptione formæ dissentaneæ, sine amissione formæ conuenientis.

Sed objicies primò, in fauorem oppositæ sententiæ, violentum est quoddam malum, nam malum est aquæ quod sit calida, seu malum consistit in priuatione alicuius conuenientis, ergo aqua, verbi gratia, non est in statu violento, ex eo quod sit calida, quia est aliquod positiuum, sed ex eo quod est non frigida.

Respondetur negando consequentiam, quia violentia non est formaliter ipsa malitia, nec ratio violenti est formaliter ipsa ratio mali, sed violentia consistit in resistentia illa, qua passum resistit introductioni formæ cōtrariæ, ad quam con-

consequitur malitia, & priuatio, vnde malum consequiturad violentum, & ita expulsio frigiditatis consequitur in aqua introductionem caloris.

Secundò respondetur, quod adhuc in ipsa introductione caloris, verbi gratia, in aqua, aut in aere, vltra debitum gradum considerata, præcisè sine expulsione frigiditatis intelligitur ratio mali, & priuationis nam hoc ipso, quod calor est disconueniens subiecto, est malus illi, cum disconuenientia sit malitia & priuatio; quare in sola introductione formæ repugnantis præcisa ab expulsione formæ connaturalis, potest sufficienter intelligi ratio violenti.

Obijcies secundò, paries recipiendo formam, recipit aliquam perfectionem, ergo patiendo non violentatur, patet cõsequentia; quia omnis forma, est aliqua perfectio, recipere autem perfectionem, est connaturale cuicumque subiecto.

Respondetur negando antecedens, quia licet quælibet forma sit bona, & perfecta in se ipsa bonitate, & perfectione entitatiua, tamẽ respectu subiecti, cui est dissentanea, non est bona, nec perfecta perfectione formali, vnde licet calor sit in se aliqua perfectio entitatiua, tamen respectu aquæ, non est perfectio, quia nõ est illi bonus sed malus.

5 Quæres tertiò, an ratio violenti postulet esse contra inclinationem actiuam passi, an vero sufficiat esse contra inclinationem naturalem passiuam?

Respondetur, quod ad rationem violenti, sufficit esse contra inclinationem naturalem subiecti, siue talis inclinatio sit passiua, siue actiua, de actiua conceditur ab omnibus: de passiua vero probatur primò, quia vt motus sit naturalis, sufficit, quod sit conformis inclinationi naturali passiuæ, ergo vt sit violentus sufficit, quod sit contra inclinationem naturalem passiuam; antecedens patet, quia ideò generatio, & alteratio sunt motus naturales, quia sunt conformes inclinationi, vt docet D. Thom. 1.2. quæst. 6. art. 4. ad 2. & similiter motus cœli, dicitur naturalis, quia est conformis inclinationi materiæ cęli, ex Arist. 1. de cœlo. c. 2. & consequentia probatur, nã quot modis dicitur naturale, totidem dicitur violentum; vnde si generatio, & alteratio sunt naturales ex parte materiæ, ita esset violentum, si materia impediretur ab alteratione disponente ad generationem, aut si postquam disposita est, impediatur à receptione formæ substantialis.

D. Tho. *Arist.*

Secundò probatur, quia non videtur minus violentum, quod oculus non recipiat speciem visibilem diaphano existente illuminato, & debitè approximato obiecto, & pupilla oculi rectè dispostita, quam quod oculus recepta specie, & positis omnibus alijs requisitis ad videndum non videat, sed primum est contra inclinationem passiuam oculi, sicut secundum est contra inclinationem actiuam, ergo.

Vazquez Oppositam sententiam tenet Vazquez 1.2. disp. 1tat. 25 artic. 5. c. 3. vbi docet solum esse violentum id quod est cõtra inclinationem formalem quam reducit ad actiuam.

6 *Arist.* Arguitur primò pro hac sententia cõtra nostrã doctrinam, ex Arist. 2. Ethicorum ad Eudemum, cap. 9. violentum est contra impetum intrinsecum passi, sed impetus non verificatur de inclinatione passiua, sed de actiua, vnde lapis ideò fertur sursum violenter, quia eius grauitas actiuè grauat, & inclinat deorsum, ergo.

Respondetur, nego minorem, sed nomine *impetus*, intelligitur pondus, propensio, seu inclinatio naturalis, siue illa sit actiua, siue formalis, siue materialis, vnde quidquid est contra inclinationem principij actiui formalis, aut materialis, erit violentum, & ita motus lapidis sursum, est violentus ratione formę, & si forma leonis esset separata materia, esset in statu violento, ratione secundi, & si materia prima careret omni forma, aut impediretur ab alteratione, & generatione esset violenta ratione tertij.

Arguitur secundò, quia alias tenebræ essent violẽtæ aeri, & forma substantialis quam modo habet materia, esset similiter illi violẽta, quorũ vtrumque est falsum, & probatur sequela, quia tenebræ sunt contra potentiam naturalem passiuam, quam habet aer ad lumen, & vna forma substantialis est contra potẽtiam naturalem, quam habet materia ad illam.

Respondetur, nego vtramque sequelam, & ratio est, quia potentia quam habet ad lumen, & materia ad formam, est potentia contradictionis, aer enim habet

potentiam naturalem ad lumen, & ad priuationem eius,& ita vtrumque est illi naturale, & etiam materia habet potentiam ad hanc formam, & ad eius priuationem, cum sit potentia ad omnes formas, & ita sub quacumq; est naturaliter, & non violenter, secus vero esset de materia cœli, quæ non est potentia nisi ad formam quam habet, vnde eius priuatio esset illi violenta, sicut materiæ nostræ esset violenta priuatio omnis formæ.

Objicies tertiò, quia etiam sequeretur humanitatē Christi Domini, esse in statu violento sub personalitate Verbi diuini, sed hoc non est dicendum, ergo, probatur sequela, quia humanitas habet naturalem inclinationem passiuam, ad propriam personalitatem creatam, ergo carere propria personalitate, est contra huiusmodi inclinationem passiuam, & consequenter erit violentum.

Respondetur, nego sequelam, quia natura creata nullam pati post violentiam à Deo excepta voluntate, quantum ad actus imperatos, vt ibi explicauimus.

Secundò respondetur, negando etiam sequelam, quia vt aliquid sit violentum, non sufficit esse vtcumque contra inclinationem subiecti, sed vltra hoc requiritur, vt illud naturale, quod deest subiecto, non suppleatur per aliquid superioris ordinis, quod est multo melius, & perfectius subiecto, & quia personalitas Verbi diuini, supplet in humanitate Christi Domini, quidquid præstaret personalitas humana; & longè perfectiori modo, ideò humanitas Christi, nullam patitur violentiam carendo propria personalitate, sicut nec accidentia Eucharistiæ patiūtur violentiam carendo inhæsione ad subiectum, quia licet hoc sit contra inclinationem naturalem illorum; & contra impetum in genere causæ formalis, tamen suppletur hoc à corpore Christi lōge perfectiori modo; & si ista solutio videatur insufficiens oppositum asserentibus, soluant ipsi argumentū de accidentibus Eucharistiæ, quibus esset violentum carere inhæsione ad subiectum, cum hoc sit contra impetum & inclinationem in genere causæ formalis, imò & argumentum ab ipsis propositum de humanitate Christi, militat etiam contra eorum sententiam, quia subsistentia, & personalitas creata, non solum dimanat ab essentia in genere causæ materialis, sed etiam in genere causæ efficientis, sicut cæteræ propriæ passiones, atque adeò carere propria subsistentia, etiam erit contra inclinationem naturalem actiuam.

Objicies quartò, etiam sequeretur nullum esse simpliciter violentum, sed omne esse mixtum ex naturali & violento, patet consequentia, quia nullus motus & nulla forma esset contra inclinationem passiuam materiæ, cum materia omnia appetat, nam si aliquis motus esset violētus maximè calefactio aquæ, sed iste est conformis inclinationi materiæ, ergo nō est simpliciter violentus, sed naturalis.

Quidam existimantes necessarium esse, ad hoc vt motus sit simpliciter violentus, non solum quod sit contra inclinationem formæ, sed etiam contra inclinationem materiæ, admittunt nullum motum esse violentum, nisi motum localē, & si petatur ab eis ratio quare calefactio non sit simpliciter violenta, motus autem lapidis sit violentus simpliciter.

Respondent rationem esse, quia calefactio est dispositio ad formam ignis, qua materia appetitur, & licet sit contraria formæ aquæ, est tamen conformis inclinationi materiæ, & ita non est simpliciter violenta, at vero motus lapidis sursum, non est dispositio ad aliquam formam substantialem, & ita non appetitur à materia.

Sed certè ista solutio displicet, quia licet motus localis, & locus non sit dispositio proxima ad aliquam formam substantialem, saltem est dispositio remota, & cōsentanea alicui formæ, ad quam materia dicit naturalem aptitudinem, qua ratione ascensus conuenit formæ ignis, & descensus formæ terræ, motus rectus & transuersalis formæ viuentis ad quas omnes materia habet appetitum & inclinationem præterquam quod, locus violentus disconueniens locato, est dispositio saltem remota ad corruptionem ipsius locati, & ita saltem remotè disponit ad introductionem formæ substantialis.

Ideò respondetur, concedendo motus omnes violentos etiam locales, esse naturales ex parte materiæ, atque adeò, nullum esse motum, omni ex parte violentum, quia saltem est naturalis ratione materiæ, licet illi qui sunt cōtra inclinatio-

clinationem formæ substantialis, aut cõtra inclinationem elicitam voluntatis, merito dicantur violenti simpliciter, quia sunt contra naturalem inclinationem subiecti.

DVBIVM II.

Utrùm creaturæ possint pati violentiam à Deo?

7 NOTA inquacũque re creata excepta voluntate (de qua dicam statim) esse duplicem inclinationem, aliã ad bonum proprium, & alteram ad obediendum suo Creatori, in omnibus quę ipse voluerit, ex quibus hęc posterior est maior, & facilior quam prior vt constat, siquidẽ creatura contra propriam inclinationem mouetur ad exequendum mandatum Creatoris, vt patet in operibus miraculosis, quæ Deus fecit in corporibus creatis, contra eorum inclinationem.

Prima conclusio, nulla creatura excepta voluntate, de qua statim, potest pati violentiam à Deo, ita Conrad. 1.2.q.6. artic.4.& Caietan. 1. parte, quæstio.82. Probatur primò, auctoritate D. Augustini, lib.26.contra Faustum, cap.3. vbi ait: *Deus autem Creator, & Conditor omniũ creaturarum, nihil contra naturam facit, id enim erit cuique naturale, quod ille fecerit à quo est omnis numerus motus, & ordo naturæ* Præterea auctoritate D. Tho. 3.part.quæst.43.artic.2.vbi dicit: *Deum nihil operari contra naturam, quia hoc est natura vniuscuiusque, quod in eo Deus operatur*, & idem dicit quæst.1.de potentia, artic.3.ad 1.& quæst.4.artic.1.& quæst. 6.artic. 1. per totam; & præcipuè ad 1. argumentum, & 1.par.quæst.103.art. 8. ad 3. vbi dicit: *Quod quando mouetur aliquid contra inclinationem inditam ab eo qui non dedit naturam, hoc est, ab alia causa secunda particulari est violentum, minimè verò si moueatur à Deo auctore naturæ inditæ.*

Conrad. Caietan. D. Aug. D. Tho.

Secundò probatur ratione, quia in qualibet creatura, præter particularem inclinationem ad bonum proprium, est inclinatio naturalis ad obediendum Deo, in omnibus quæ voluerit, etiam contra particularem inclinationem, ergo nulla creatura potest pati violentiam a Deo: probatur antecedens, & confirmatur argumentum, quia in operationibus miraculosis, multa operatus est Deus, contra particulares inclinationes creaturarum, sed illa non sunt dicenda violẽta cum sint cõformia alteri fortiori, vt maiori inclinationi naturali; maior probatur, quia quis poterit negare aquas maris Rubri stetisse Israelitis pro muro, quando diuisæ sunt vt transirent per siccum esse contra naturalem inclinationem ipsarum, & quod Sol obscuratus fuerit in morte Christi, & quod ignis fornacis Babylonis non combuserit tres pueros, nam re vera ista sunt cõtra naturalem inclinationem istarum rerum, minor vero probatur, sicut enim Aristot. distinxit artificiale à naturali, & violento ita Theologi distinguunt miraculosum à violento, & naturali, maximè cum miraculosum sit alterius ordinis ab vtroque.

Secundò probatur conclusio, quia motus quo graue ascendit sursum ad vitandum vacuum non est violentus, sed maximè naturalis, propter inclinationem quam habet ad bonum vniuersi, cuius est pars, quo maior, & fortior est, quam inclinatio particularis ad proprium locũ, vt nunc suppono ex 4. Physicorum, ergo multo minus violentum erit, id quod creaturæ agunt, aut patiuntur ex particulari ordinatione Dei, patet consequentia, quia inclinatio ad obediendum Deo in creaturis maior & fortior est.

Oppositum tenet Vazquez 1.2.quest. 8
25.cap.4.& idem videtur docere D.Bonauentura in 2.distinctio.25.& in 2.par. distin.45. Prò quo arguitur primò, Deus potest mouere violenter aliquod corpus medijs causis secũdis, ergo se solo, patet consequentia, quia Deus se solo potest causare illum eũdem motum lapidis sursum, quem causat media causa secunda.

Vazquez. D.Bonau.

Respondetur, nego cõsequentiam; & ad probationem, quod licet Deus se solo possit causare illum eumdem actum motus lapidis, quem causat media causã secunda, tamen tunc non causabit illum inferendo violentiam lapidi, quia licet, ille ascensus sit contra naturalem inclinationem

tionem;erit tamen conformis alteri inclinationi fortiori,scilicet,obediēdi suo Creatori.

Sed objicies,potest se solo causare illū ascensum supplendo præcisè id, quod fit à causa projiciente,cum totum hoc pertineat ad genus causæ efficiētis, quod potest optimè supplere,sed si iste ascensus esset causatus à causa secunda esset violentus,ergo etiam erit violentus, si fiat à Deo supplendo præcisè id, quod faceret causa secunda.

Respondetur,nego consequentiam,& ratio est, quia argumentum procedit ab effectu,quantum ad suam entitatem,admodum quo effectus recipitur in passo, nam licet Deus se solo possit causare ascensum lapidis,quantum ad suam entitatem,præbendo solum illam efficiētiam, quæ sufficeret,vt ascenderet ea velocitate,ac si à causa secunda projiceretur, tamen ille motus non reciperetur in lapide violenter, sicut si esset reiectus à causa secunda, propter rationem primam dictam.

Sed adhuc objicies, etiam lapis à solo Deo sursum proiectus in casu argumenti ascenderet grauitando,& resistendo ratione sui ponderis, sicut quando projicitur sursum à creatura, ergo in vtroque casu violenter ascendit.

Respondetur admisso antecedenti, negando consequentiam, quia licet ascensus causatus à solo Deo, esset contra inclinationem particularem;ortam ex grauitate sui ponderis,esset tamen iuxta inclinationem fortiorem, scilicet obediendi Deo.

Sed dices ille motus à solo Deo causatus,est à principio extrinseco passo non conferente vim,sed potius actiue resistente,ergo est violentus.

Respondetur,quod licet passum,verbi gratia,lapis,non conferat vim ratione particularis inclinationis, confert tamen vim ratione inclinationis,quam habet ad obediendum Deo.

Tandem objicies, ergo adhuc de potentia absoluta Deus non potest violentare creaturam.

Respondetur, concedo consequentiam,nec hoc est imperfectio in Deo, sicut est imperfectio,quod Deus non posset producere aliquid tanquam causa secunda, huiusmodi autem impossibilitas non oritur ex defectu aliquo, aut impotentia Dei, sed oritur ex ipsa creatura, quæ cum naturaliter recipiat,quid à Deo causatum fuerit,in illa fit, vt non sit possibile, quod patiatur violentiam à Deo, & hoc cedit in maiorem perfectionem Dei.

Arguitur secundo ascensus lapidis,aut aquæ ad vitandum vacuum,est violentus 9 simpliciter,licet aliàs sit conformis inclinationi ad bonum vniuersi, ergo etiam ascensus lapidis causatus à solo Deo, erit violentus,licet sit conformis inclinationi ad obediendum Deo, consequentia patet,ex paritate rationis, & antecedens probatur,quia lapis tunc ascendit resistēdo motui quantum est ex se, non secus ac si aliter proiectus ascenderet, & nō ad vitandum vacuum.

Respondetur,nego antecedens, & ad probationem; quod licet ascendat resistendo motui, quantum est ex se,& ex parte inclinationis particularis, quam habet ad proprium locum, tamen quia ille ascensus,est conformis alteri inclinationi maiori,& fortiori, ideò talis ascensus non est dicendus violentus, sed naturalis, sicut quando animal mouetur motu progressiuo, etiam pes ascendit grauitando, & tamen ille ascensus non est violentus pedi, quia licet sit contra inclinationem naturalem quam habet pes, in quantum est corpus mixtum & graue,est tamen conformis alteri inclinationi fortiori,quam habet ad omnes differentias motus, in quantum est animatus & pars animalis, qua ratione etiam ascensus plantæ,quādo crescit est naturalis licet fiat grauitando.

Sed objicies, non est in lapide, verbi gratia, instrumentum aliquod naturale ad talem ascensum, ergo non potest esse illi naturalis talis motus, antecedens patet,quia non est in lapide aliqua leuitas & consequentia videtur certa, quia sicut in lapide est grauitas ad motum deorsum, quia talis motus est illi naturalis, & conformis inclinationi ad proprium bonum, ita oporteret vt esset in lapide aliqua leuitas,aut aliud quodcumque instrumentum ad exequendum motum sursum,quod fit ad vitandum vacuum,si talis motus esset naturalis.

Respondetur, nego consequentiam, & ad probationem dico,non esse necessa-

rium

rium tale instrumentum ad talem ascensum, quia respectu illius, solum se habet lapis passiuè, actiuè vero causatur aut ab instrumentis cœli, vt docuit D. Thom. quæst. 1. de potentia, art. 3. ad 3. de motu fluxus & refluxus maris, aut ab alio corpore coniuncto impellente, aut ab alia causa, vt dicitur 4. Physicorum.

D.Tho.

10 Secunda conclusio, voluntas non potest pati violentiam à Deo, vt natura est, benè tamen vt libera. Hanc statuo contra auctores citatos in prima cõclusione, qui vniuersaliter, & sine vlla distinctione defendunt nullam creaturam, nec etiam voluntatem creatam, posse pati violentiam à Deo. Prima pars probatur, quia voluntas vt natura creata est, habet etiam illam inclinationem, quam habent reliquæ creaturæ, qua magis appetit bonum Dei, quàm bonum proprium, & ita non potest cogi, aut violentari à Deo.

Secunda pars probatur, quia Deus potest optimè mouere hominem, verbi gratia localiter, ipsius propria voluntate renitente, sicut Loth resistebat Angelo extrahenti à Sodomis, ergo potest inferre violentiam voluntati, quatenus voluntas est principium actus voluntarij, & liberi, antecedens patet, & consequentia probatur, quia ille motus esset contra inclinationem voluntatis, non quidem vt natura, sed vt libera est, quia nõ est contra inclinationen insitam, & innatam voluntatis, sed contra inclinationem elicitam.

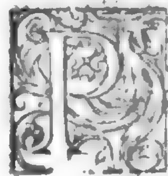
Et cõfirmatur, quia Deus similiter potest detinere hominem, vel Angelum in aliquo loco propria ipsius voluntate repugnante, sicut dęmones, & damnati detinentur à Deo in inferno, ergo voluntas potest cogi à Deo, vt libera est.

Sed dices, volũtas vt natura est, habet duas inclinationes, alteram ad bonũ proprium; & alteram ad obediendum Deo, ergo vt libera est, habet has duas inclinationes, ergo sicut nõ potest cogi, aut violentari à Deo vt natura est, ita nec vt libera est, secunda consequentia patet, & prima probatur, quia voluntas etiam libera, est creatura, ergo præter inclinationem ad bonum proprium, debet esse inclinata ad obediendum suo Creatori.

Respondetur, nego primam consequentiam, & ratio discriminis est, quia voluntas vt natura est, habet suam inclinationem à solo Deo auctore naturæ, & ita opus est, vt talis inclinatio sit recta, non autem esset recta, si solum tenderet ad proprium bonum, & non ad bonum Dei auctoris sui; aut si magis inclinaret ad bonum proprium, quàm ad obediendum Deo, at voluntas vt libera est, non habet à solo Deo suam inclinationem elicitam, sed ipsa voluntas causat in se ipsa suam inclinationem, ex quo fit quod talis inclinatio elicita, possit optimè esse inordinata, & repugnans diuinæ ordinationi, atque adeò, quod ratione illius, possit voluntas pati violentiam à Deo, non autem ratione inclinationis innatæ, aut insitæ voluntati à solo Deo, vt natura est.

DVBIVM III.

Utrùm voluntas possit pati violentiam quantum ad actus elicitos?



11 RO decisione suppono primò, certum esse voluntatem humanam (& idem est de Angelica) non posse transmutari ab aliqua creatura, nisi à solo Deo, vt alibi dicemus, vnde quæstio ista solum habet locum, an scilicet, possit Deus cogere voluntatem creatam, & violentare illam in actibus elicitis.

Conclusio, voluntas creata non potest pati violentiam, quantum ad actus elicitos. Ita omnes expositores Arist. 3. Ethicor. & D. Thom. 1.2. q.6. artic.4. & 1. part. q.82. art.1. & q.22. de potentia, artic.5. & 8. quem sequuntur omnes eius expositores Gregorius de Valentia, 1.2. disput.2. q.1. punto 3. Açor, 1. lib. summæ, c.9. & alij, quos refert Vazquez 1.2. disp.26. cap.1.

Arist. D. Tho. Valentia Açor. Vazquez

Probatur conclusio, omnis actus elicitus à volũtate est essentialiter volũtariũ, ergo nõ potest esse violẽtus, aut coactus, patet cõsequentia, quia vnũ contrarium, non potest esse aliud, antecedens patet, quia omnis actus elicitus voluntatis, est à prin-

à principio intrinseco, scilicet, à voluntate cum cognitione, ergo est essentialiter voluntarius.

Cõfirmatur, quia actus elicitus volũtatis, & actus violentus, seu coactus, habent secundũ rationes suas formales, proprietates contradictorias, ergo implicat actũ elicitũ voluntatis esse violentũ, probatur antecedens, quia actus elicitus voluntatis natura sua, postulat esse à principio intrinseco ipsa voluntate efficienter conferente vim, actus vero violẽtus, aut coactus natura sua, postulat esse ab extrinseco voluntate nullam vim conferente.

Agestus Oppositũ docuit Angestus in suis Moralibus, cap. 3. vbi existimat voluntatem creatam, posse cogi à Deo quantum ad actus elicitos pro quo.

Arguitur primò cõtra conclusionem, Deus potest necessitare voluntatẽ, vt eliciat aliquem actũ, ad quem ipsa erat natura sua libera, ergo potest cogere, & violentare voluntatẽ quantũ ad actum elicitũ, consequentia videtur certa, quia huiusmodi necessitas, non potest fieri sine coactione, & violentia, antecedens probatur primò, quia non minus subditur diuino imperio voluntas creata, quàm aliæ omnes potentiæ creatæ, ergo sicut potest
11 Deus necessitare aliquas potẽtias ad exequutionem sui imperij, vt si Deus imperet aquæ vt calefaciat, necessitatur ad calefaciendum, ita si imperet, vt eliciat aliquem actũ voluntati, necessitatur ad eliciendũ illum actũ. Secundò, quia si Deus imperet voluntati, vt concurrat ad productionem alicuius effectus, verbi gratia, *gratiæ*, re vera necessitabitur voluntas ad concurrẽdum, ergo etiam si absolutè imperet illi, vt eliceat actum, necessitabitur ad eliciendum.

Respõdetur, nego consequentiã, tunc enim ille actus necessariò elicitus à volũtate non erit violentus, aut coactus cum sit à principio intrinseco cum cognitione, sed erit voluntarius necessarius, cuius ratio est, quia tunc Deus solum facit, vt voluntas necessario velit: si autem volũtas vult, iam talis actus est ab intrinseco, & voluntarius.

Sed objicies, illa necessitas eliciendi a-
12 ctum est omnino à principio extrinseco, scilicet à Deo, & contra naturalem inclinationem voluntatis, quæ natura sua libera est, ergo licet actus ille, quantum ad substantiam, & entitatem sit volũtarius, quia est à voluntate, tamen quantum ad modum necessitatis erit coactus, & violentus, quia est à principio extrinseco, & contra voluntatis inclinationem.

Respõdetur, negando cõsequentiam, pro cuius difficultatis explicatione nota dupliciter posse intelligi voluntatẽ necessitari à Deo ad operandũ, vno modo, ita vt necessitetur ad eliciendũ aliquem actum in indiuiduo (de quo dicemus statim) alio modo, ita vt non necessitetur ad aliquem determinatum actum in indiuiduo, sed ad aliquod genus actus, verbi gratia, ad actus virtutis, sicut de facto fuit necessitata voluntas Christi Dñi, ratione vnionis ad Verbum diuinum, & necessitantur quodãmodò voluntates confirmatorum in gratia, & quidem si volũtas necessitetur hoc modo, re vera nullã patitur violentiam, aut coactionem in tali necessitate, etiam quãtum ad modũ operandi, quia licet sit necessitata ad exercendum opera virtutis, ita vt non possit elicere actum vitiosum, tamen manet libera respectu cuiuslibet actus virtutis in particulari, quia potest hunc, aut illum actum in particulari virtutis pro suo arbitrio exercere, quod sufficit vt non dicatur coacta, vnde voluntas humana Christi Domini nullam fuit passa violẽtiam, aut coactionem ex necessitate ad opera virtutis.

Sed objicies, in hoc casu tempore quo obligat præceptum ad exercendum aliquem actum in particulari, erit tunc necessitata voluntas Christi, ad exercendum illum in particulari, ergo saltem tunc patitur violentiam in modo operandi.

Respondetur, nego antecedens, quia licet tunc non maneat libertas ad non adimplendum præceptum, manet tamen quantum ad circumstantias actus quo præceptum adimpletur, scilicet, quantum ad intẽsionem, aut remissionem, & alias circunstantias, quare licet Christus non poterit non adimplere præceptum moriendi pro nobis, tamen voluntas, aut volitio moriendi pro nobis, fuit libera absolutè & simpliciter ratione circunstantiarum actus, quo Christus voluit mori, quarum circunstantiarum libertas, sufficit, vt ipse actus dicatur liber.

Et si dicas, saltèm in hoc casu tollitur ad ope-

libertas,ad operandum, ergo saltem quã tum ad hoc passa fuit violentiam voluntas Christi.

Respondetur, nego consequentiam, cuius ratio est, quia non posse peccare, non est contra aliquam inclinationem voluntatis innatam, aut elicitam, non quidem contra innatam, quia in voluntate creata, non est aliqua naturalis inclinatio, aut propensio ad malũ insita à natura atq; ideò, ex eo quod voluntas necessitetur ad nõ peccandũ non patitur aliquã violentiam, præter quam quod licet voluntas haberet huiusmodi inclinationem insitam, quod tamen absolute negamus, adhuc non pateretur violentiam à Deo in huiusmodi necessitate, vt dixi, articulo præcedẽti; nec etiam in voluntate Christi fuit inclinatio aliqua elicita, seu actus inclinans ad peccandum, & ita illa determinatio non fuit contra inclinatiõ nẽ ad peccandũ;& consequenter nõ potuit esse violenta, quod adeò verum est, vt non solũ in voluntate Christi Domini, non fuerit talis actus secũdus inclinationis ad peccandũ, verum neque in voluntate illius, fuit vnquam aliqua inclinatio ad malum, per modum actus primi, ratione alicuius malæ cogitationis, cùm nulla talis cogitatio ad malum ponatur in intellectu Christi, sed eius voluntas semper excitata fuit sanctis cogitationibus, de quo D. Thom. 3. p. q. 41. art. 1. ad 3. vbi docet Christum Dñm, numquam fuisse tentatũ interiùs, sed solũ exteriùs. *D. Tho.*

Et si objicias, saltem voluntas hominum confirmatorum in gratia, potuit interius cogi, & excitari ad peccandum malis cogitationibus, ergo eorum voluntas erat coacta, patet consequentia, quia necessitas ad non peccandũ mortaliter, erat cõtra huiusmodi inclinationẽ, per modum actus primi, ratione malæ cogitatiõ nis intellectus.

Respondetur, nego cõsequentiã, tum, quia vt illa necessitas esset etiã coactio, & violentia deberet esse cõtra appetitũ, & inclinationẽ elicitam voluntatis, quæ cõsistit in actu secundo, & in hoc casu esset volitio actualis peccandi, quæ non est in confirmatis in gratia: tum quia voluntas cõfirmati in gratia, sicut & cuiusq; alterius viatoris, sicut excitatur ad malum per malam cogitationem, ità etiam tunc excitatur simul ad bonum per bonam cogitationem, quare non est contra inclinationem volũtatis, etiam per modũ actus primi, quod necessitetur ad bonum, maximè si relinquatur libera respectu boni in particulari.

13 Sed objicies, saltem si Deus necessitat voluntatẽ ad aliquem actum in particulari, infert illi vim & coactionẽ, cum ista necessitas sit omnino ab extrinseco, & contra inclinationem voluntatis, ergo.

Respondetur, nego antecedens, pro quo suppono, Deũ posse necessitare voluntatẽ nostram, ad aliquem actũ in particulari, vno ex duobus modis, scilicet, aut per motũ subitum, aut etiã præcedẽte cognitione obiecti, & hoc modo dupliciter, primò faciẽdo vt intellectus proponat volũtati, vnicũ duntaxat obiectũ, illudquè sub vnica ratione, aut sub ratiõ ne boni, aut sub ratione mali, ita vt ex parte intellectus nulla sit indifferentia, in quo casu non manet voluntas libera, sed necessitata ad prosequẽdum illud obiectum si fuerit propositum sub ratione boni, aut ad fugiẽdum illud si fuerit propositum sub ratione mali.

Secundò modo, vt si adhuc posita indifferentia ex parte intellectus, prædeterminet Deus voluntatẽ ad vnam partem efficaciter ponendo in illa, aliquã qualitatẽ necessariò & naturaliter inclinantẽ ad aliũ actum, aut si tribuat Deus voluntati concursum determinatũ, solũ ad vnam partem, ita vt non sit paratus concurrere cum illa ad alteram partem.

Quo posito dico primò, in casu quo Deus necessitaret voluntatẽ ad aliquem actũ in indiuiduo, siue ille actus esset subitus motus, & primo primus, siue esset præcedente perfecta cognitione primo modo desumpta, hoc est, sine indifferentia, tunc volũtas nullã pateretur coactionẽ. Probatur primò, quia voluntas nõ habet inclinationem liberã ad actum subitum, nec ad obiectum propositũ sine indifferentia, ergo per hoc quod necessitetur ad actum illo modo, nullã patitur violẽtiam, patet consequentia, quia nihil fit contra inclinationem voluntatis, voluntas enim non est nata ferri liberè, nisi per actum deliberatum, & circa obiectũ propositum cum indifferentia cum libertas voluntatis originetur ab indifferentia iudicij. Probatur secundò, quia in casu, quo Deus necessitaret, voluntatem

luntatem, auferendo indifferentiam ex parte intellectus, voluntas tunc non conaretur ad oppositum actum seu ad cessationem, & suspensionem actus, nec in actu secundo, quia non haberet appetitũ elicitum contrarium, imò nec etiam in actu primò, vt patet ex prima probatione.

Dico secundò, in casu quo Deus necessitaret voluntatem ad istum actum in particulari, aut efficaciter prædeterminãdo ipsam aliqua qualitate naturaliter, & necessariò inclinãte ad talem actum, aut præbendo concursum determinate ad illum actum, & nõ ad alium, adhuc in hoc casu voluntas nullam patitur violentiam, & coactionem; cuius ratio est, quia tunc in voluntate nullus est conatus, aut inclinatio elicita ad actum contrarium, aut ad suspensionem illius actus; quia vt supponitur est omnino illi denegatus cõcursus Dei ad alium actum, præter illum ad quem necessitatur, talis autem conatus contrarius, aut inclinatio, elicita debet esse aliquis actus.

Sed objicies, saltem in hoc casu habet voluntas inclinationem contrariam, ad alteram partem per modum actus primi, ortam ex propositione intellectus, ergo patitur vim contra istam inclinationem.

Respõdetur, quod licet haberet illam inclinationem, quasi radicaliter, siue inchoatiue, scilicet, ex parte solius intellectus, non tamen haberet illam formaliter, & in se ipsa cum sit necessariò determinata ad vnam partem, & sit illi negatus concursus ad alteram partem, quod erat necessarium, vt diceretur potens in actu primo ad illam, nam illa causa est potens agere, quæ habet omnia requisita ad agendum per modum actus primi, quorum vnum est concursus primæ causæ præparatus.

Dices, Deus potest necessitare voluntatem, vt eligat minus bonum, relicto maiori, ex duobus propositis inæqualiter ab intellectu, ergo tunc patitur volũtas violentiam.

Respondetur, nego consequentiam, quia non est violentia nisi contra appetitum elicitum voluntatis, illa autem necessitas ad eligendum minus bonum, nõ est cõtra aliquem actum voluntatis, circa maius bonum, quia non est talis actus.

Sed objicies, Deus scit scientia conditionata, quòd volũtas eligeret maius bonum spreto minori, si non necessitaretur à Deo ad eligendũ minus bonum, ergo patitur aliquam violentiam, in tali necessitate, contra inclinationem elicitam.

Respondetur, nego consequentiam, quia coactio, & violentia illata voluntati, non consistit in actu contrario illi, quem voluntas possit habere aut de facto habitura esset, sed in actu contrario ei quem habet.

Sed objicies licet non patiatur voluntas violentiam, in exercitio actus circa minus bonum, tamen patitur illam in suspensione actus circa maius bonum, cũ natura sua sit determinata ad assequendum maius bonum propositum ab intellectu.

Respondetur nego etiam, quod patiatur violentiam in suspensione actus circa maius bonum: tum primò, quia voluntas pro sua libertate, potest ex duobus objectis æque propositis, eligere quod voluerit, & ex duobus inæqualiter propositis etiam minus, vt dicemus infrà, cũ nulla excitatio ex parte intellectus necessitet voluntatem, ergo si hoc proueniat, ex determinatione Dei, non erit cũ coactione voluntatis: tum secundo, quia quãdo voluntas operatur non potest pati vim in cessatione ab actu aliquo, cuius ratio est, quia aut cessatio a tali actu, sequitur necessario ex sua operatione, aut liberè, si necessario vt contingit in casu argumenti, tunc cessatio à tali actu, est voluntaria in actu ad quem necessario sequitur, vt dicemus, si autem est voluntaria non potest esse violenta, si vero non sequitur necessario, sed liberè ex positione alterius operationis, vt contingit quãdo tales operationes non sunt incompossibiles, tunc etiam non patitur violentiam ex tali cessatione, cum talis cessatio sit à principio intrinseco libero cũ cognitione.

Arguitur secundò contra conclusio- 14
nem, Deus se solo potest causare in voluntate nostra actum contrarium ei, quẽ voluntas habet, voluntate meré passiuè se habente, ergo potest cogere voluntatem, consequentia patet, quia talis actus esset à principio extrinseco contra inclinationẽ elicitam voluntatis, & antecedens

cedens probatur, quia in voluntate odium habente proximo potest ponere Deus actum amoris illius.

Respondetur, nego antecedens, quia de ratione actus vitalis, est fieri ab ipso principio intrinseco vitali.

Secundò admisso antecedenti, nego consequentiam, quia tunc cessaret actus odij, posito à Deo actu amoris, voluntas autem non patitur violentiam per hoc quòd modo habeat actum contrarium illi, quem habuit anteà.

Sed objicies, potest Deus conseruare actũ odij, cum illo actu amoris, ergo potest cogere voluntatem, patet antecedẽs, quia potest conseruare duo contraria in eodem subiecto, etiam in gradibus intensis, scilicet calorem, & frigiditatẽ, & facere quod idem subiectum sit calidum, & frigidum, ergo potest cõseruare odium, & amorem eiusdem obiecti similiter.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationẽ admisso antecedenti, nego consequentiam, & ratio discriminis est, quia amor & odiũ eiusdem obiecti, secundũ eandẽ proprietatẽ, verbi gratiâ, amare Petrum, quia studiosus est, & odio habere illũ, quia studiosus est, ita se habent, vt vnum includat priuationem alterius ex parte obiecti, nam amor est circa bonũ, & odiũ circa malum, malum autem dicit priuationem boni, & ita sicut non potest intellectus circa idem obiectum, & per idem medium habere simul assensum verum, & falsum, quia falsum dicit priuationem veri, ex parte obiecti, sic nec in voluntate potest esse simul actus amoris, & odij eiusdem obiecti, maximè quando habent se amor & odiũ, sicut accessus & recessus, aut sicut prosecutio & fuga, sicut enim repugnat quod idẽ mobile accedat ad aliquem terminum, & similiter recedat ab eo, aut quod aliquis simul fugiat rem aliquã, & prosequatur eam, ita similiter quod voluntas simul amet, & odio habeat aliquod obiectum, calor autem etiam in summo non dicit priuationem frigiditatis, nec frigiditas caloris, cuius discriminis signum euidens est à posteriori, quod amor & odium eiusdem obiecti, secundum eandem proprietatem, non possunt esse simul in voluntate, etiam in gradibus remissis sicut calor & frigiditas.

Et si objicias, naturaliter contingit, vt existente in voluntate volitione non eliciendi aliquem actum, circa aliquod obiectum determinatum, verbi gratia, circa obiectum libidinosum, surgat in appetitu sensitiuo vehemens passio inclinans ad idem obiectum, & tunc voluntas elicit aliquem actum circa illud obiectum, saltem primò primũ, ergo adhuc de potentia naturali possunt esse in voluntate simul odium, & amor eiusdem obiecti, odium, scilicet liberum, & amor necessarius, qui non sit actus deliberatus, probatur antecedens, quia sicut impossibile est quin visis tangamur, vt docuit D. Aug. ita videtur impossibile, quod existente in appetitu sensitiuo vehemente passione non tangatur voluntas, & aliquem actum habeat, saltem indeliberatum circa obiectum passionis.

Respondetur, nego antecedens, quia existente in voluntate, actu absoluto & efficaci, quo vult non elicere aliquem actum, nõ potest necessitari etiam à Deo ad eliciendum illum, manente in voluntate altero actu, propter rationem supra positam, quomodo autem voluntas moueatur ab appetitu sensitiuo, dicemus infrà, dixi existente in voluntate absoluta, & efficaci volitione, quia si sit conditionata volitio, & inefficax, bene poterit necessitari ad eliciendum actum contrarium, nec in isto casu esset iste actus simpliciter coactus, & violentus, quia iste actus inefficax, & conditionatus, non habet eam oppositionem cum actu contrario, quam habet actus absolutus, & efficax sicut proiectio mercium in mari, non est simpliciter violenta quando vrget tempestas, etiam si sit cõtra actum inefficacẽ volũtatis, quo vult nõ proijcere.

Arguitur tertiò, Deus potest necessita 15
re volũtatem ad actum tristitiæ, ergo potest cogere voluntatem ad actum elicitum, patet consequentia, quia tristitia est violenta voluntati.

Respõdetur, negãdo cõsequẽtiã, & ad probationẽ dico, actum tristitiæ non esse violentum sed voluntariũ, cum sit actus elicitus ab ipsamet volũtate, & nõ sit ab extrinseco passo non conferente vim.

Sed objicies, dolor est violentus appetitui sensitiuo, ergo etiam tristitia voluntati.

Respondetur, nego antecedens, quia dolor est actus elicitus ab appetitu, &

sic est voluntarius essentialiter.

Sed dices, dolor & tristitia adueniunt nobis nolentibus, ergo. Respõdetur, antecedens esse intelligẽdum de obiecto, ex cuius appræhensione, & displicentia sequitur dolor, aut tristitia non vero de ipsa tristitia, aut dolore, quia isti sunt actus volũtarij appetitus sensitiui, & rationalis.

Sed obijcies, si obiectum tristitiæ, & doloris est nolitum, ergo etiam ipsa tristitia, & dolor sunt nolita, & inuoluntaria. Respõdetur nego consequentiam, nam sicut ipsa nolitio mali est voluntaria, licet obiectum sit nolitum, ita actus doloris, & tristitiæ sunt voluntarij, licet ipsum obiectum sit inuoluntarium, cuius ratio est, quia actus doloris, & tristitiæ sunt actus fugæ & recessus, sicut actus nolitionis, vt docuit D. Tho. 1.2. quæst. 36. art. 1.

D. Tho.

Arguitur quartò, potest Deus voluntatem Petri cogere vt eliciat actũ, quo velit non viuere, aut nõ esse, ergo potest cogere voluntatem, quantum ad actum elicitum; antecedens patet, quia voluntas Petri potest pro sua libertate habere hũc actum, quo odio habeat propriam vitã & esse, atque adeò Deus potest necessitare voluntatem Petri ad illum: consequẽtia probatur, quia ex D. Thoma, 1. 2. q. 10. art. 2. ad vltimum, voluntas est naturaliter inclinata ad habendum actum, quo velit viuere & esse.

D. Tho.

Respondetur, nego consequẽtiam, & ad probationem dico, D. Tho, ibi intelligi de esse & viuere, quatenus dicunt cõnexionem cum beatitudine, non autem de esse & viuere absolutè.

Pro quo nota, quòd esse & viuere possunt dupliciter considerari, vno modo secundum se & præcisè, alio modo quatenus habent connexionem cum beatitudine; si primo modo considerentur, potest optimè voluntas, pro sua libertate, elicere actum, quo velit non viuere, aut non esse, nec talis actus esset violentus, quia voluntas non est inclinata naturaliter ad appetitum vitæ, aut existẽtiæ hoc primo modo consideratis, si vero secundo modo considerentur, non potest voluntas pro sua libertate elicere actum nolendi vitam, & proprium esse, quia est natura sua determinata ad actum volendi viuere & esse, quatenus connexa sunt cũ beatitudine specificatiuè.

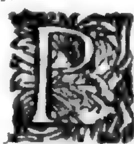
Et si objicias, esse & viuere, de facto connexa sunt cũ beatitudine, ergo etiam ad illa secundum se est voluntas naturaliter inclinata. Respondetur, nego consequentiam, quia huiusmodi connexio potest esse incognita, aut inconsiderata, & ita viuere & esse secundum se, & præcisè sine tali connexione esse obiectum voluntatis.

Quæres, quarè voluntas sit naturaliter inclinata ad esse, & viuere quatenus sunt connexa cum beatitudine, minimè verò ad illa secundũ se, & sine tali cõnexione?

Respondetur, rationẽ esse, quia quatenus sunt connexa cum beatitudine, taliter sunt bona, vt non possint appræhendi vt mala, & eis opposita vt bona, at vero secundum se, & sine connexione sumpta, possunt appræhendi vt mala, & eis opposita possunt appræhendi vt bona.

DVBIVM IIII.

Vtrùm voluntas possit pati violentiam quantum ad cessationem à proprio actu?



PRO decisione nota, actus elicitos à volũtate esse in duplici differentia, nam quidam sunt tãtum eliciti, quales sunt illi quos voluntas exercet, non præcedẽte alio actu elicito ab ipsa voluntate, quo volũtas moueatur ad exercendũ actũ illũ posteriorem, v.g. amor alicuius obiecti, alij vero sunt eliciti, & imperati simul ab ipsa voluntate, quales sunt illi quos volũtas exercet vt mota, & applicata per aliũ actum antecedenter elicitum, vt quando voluntas vult habere actum amoris alicuius obiecti, & de facto habet illum, tũc ille actus amoris, est simul elicitus immediatè à voluntate, & imperatus, elicitus quidem, quia est exercitus immediatè ab ipsa voluntate, & non media alia potentia, est autem similiter imperatus, quia exercetur à voluntate, vt mota & applicata ad agendum alio actu antecedenti, scilicet volitione amandi. 16

Prima conclusio, voluntas nõ patitur violen-

violentiam, quando impeditur ne exerceat actum mere elicitum, ita Conrad. 1. 2. q. 6. art. 4. Caiet. 1. par. q. 81. art. 1. Almainus tracta. 1. Moraliũ, c. 1. Duran. in 4. dist. 29. q. 1. vbi corrigit sententiã quã habuerat in 2. dist. 7. q. 9. probatur, quia voluntatẽ impediri ab exercitio sui actus mere eliciti, nõ est contra aliquam inclinationem mere elicitã ipsius voluntatis, ergo tali impedimento nõ fit aliqua coactio, aut violentia voluntati, cõsequẽtia patet ex definitione violenti, & antecedens probatur, quia actus mere elicitus, non supponit aliũ actũ antecedentẽ qui sit inclinatio ad illũ, (vt supponimus in notabili pro decisione) ergo hoc quod est voluntatem impediri ab eliciendo actu, non est contra inclinationem elicitam voluntatis.

Conrad. Caiet. Almain. Durand.

Dices, sat est, quod talis cessatio proueniens ab impedimento, sit cõtra inclinationẽ naturalem insitam voluntati vt natura est, ad hoc vt sit violenta, licet non sit contra inclinationem elicitam, cõstat autem voluntatem esse naturaliter inclinatam ad exercendum suum actum.

Sed contra primò, quia adhuc talis cessatio ab actu non est contra inclinationẽ istam, ergo; probatur antecedẽs, quia voluntas non est natura sua determinata ad exercitium alicuius actus in particulari, nec magis inclinata ad exercitium actũ, quam ad illius suspensionem, cum ad vtrumque sit parata.

Contra secundò, quia adhuc si talis cessatio esset contra istã inclinationem, non pateretur voluntas violẽtiam (quia vt suprà diximus) volũtas vt natura est, nõ potest cogi, aut violentari à Deo: certũ autem est, nullam aliam causam creatam, nisi solum Deum posse impedire voluntatem, ab exercitio suæ operationis.

Secunda conclusio, voluntas potest pati violentiam, si impediatur ab exercitio actus, qui esset simul elicitus, & imperatus. Hæc conclusio est contra auctores citatos in prima cõclusione, qui vniuersaliter docent, non posse violentari voluntatem in cessatione ab aliquo actu suo, excepto Almaino loco citato, qui sentit nobiscum.

Probatur cõclusio, quia si voluntas haberat modo actum, quo velit elicere in sequenti hora, actum verbi gratia, contritionis, & adueniente hora impediatur à Deo, ne eliciat illum, aut denegatione sui concursus, aut alio modo, re vera voluntas cogeretur; probatur antecedens, quia si impediatur ab actu contritionis, tale impedimentum ab illo actu, erit contra inclinationem elicitam voluntatis.

Confirmatur primò, quia si voluntas vellet, quod oculus videret, aut manus moueretur, & impediretur visio, aut motio manus, tunc cessatio à visione, & motione manus esset contra inclinationem elicitam à voluntate, & esset violenta (vt dicemus infrà) ergo etiam, si impediatur actus contritionis in casu argumenti.

Et confirmatur secundò, quia talis cessatio à contritione esset omnino ab extrinseco principio, scilicet, voluntate renitente & conante in contrarium, ratione inclinationis elicitæ; seu volitionis, habendi actum contritionis.

Dices, ex denegatione diuini concursus ad illum actum contritionis, nullam sequi violentiã in voluntate, ex eo quod non eliciat actum illum, quia sine concursu Dei, impossibile est voluntatem elicere actum contritionis, cessari autem à re impossibili, non potest esse violentum, vt si aliquis velit volare, ipsum non volare non diceretur illi violẽtum, cum esset illi impossibile.

Sed contra, quia licet supposita denegatione concursus Dei sit impossibile voluntati cõteri, tamen absolutè & simpliciter est illi possibile, quod sufficit, vt cessatio à voluntate sit violenta, sicut etiam lapis, quando sursum detinetur quiescit violenter à motu, licet etiam careat de facto concursu Dei ad motum, quia supposita detentione, non potest habere illum concursum, quia tamen absolutè & sine suppositione detentionis, potest deorsum moueri à Deo, quies in loco sursum dicitur violenta.

Dices secundò, in casu quo Deus deneget concursum ad illum actum contritionis, non habere voluntatem omnia requisita ad operandum, & consequenter non impediri violenter, quia voluntas ratione illius inclinationis elicitæ, non est inclinata ad operandum sine requisitis ad operationem, sed positis omnibus requisitis.

Sed contra, quia actualis concursus nõ requiritur ad actum primum, sed ad actũ secundum, & ita antecedenter ad actua-

lem concursum Dei, est voluntas sufficienter inclinata per modum actus primi ad actum contritionis ratione inclinationis elicitæ, sicut etiam lapis sursum detentus habet inclinationem per modum actus primi, ad motum deorsum ratione suæ grauitatis, licet actu careat actuali cõcursu Dei ad descensum, quare optimè potest Deus cogere voluntatem, quantum ad cessationẽ à suo actu, qui se exerceretur, esset simul elicitus, & imperatus tollendo, scilicet, concursum ad illũ, non tamen si tolleret cognitionẽ, quia cognitio obiecti est quodam modo necessaria, vt volũtas constituatur in actu primo ad operandũ; vnde sicut non esset violentũ oculo nõ videre si tolleretur visibile, nec igni non comburere si deficiat combustibile, ita non esset violentum voluntati, non operari, si desit obiectum, aut cognitio obiecti, cuius præsentia est necessaria ad operandum.

17 *Angestus* *Vazquez* Prima cõclusio est contra Angestũ in suis moralibus. c. 3. & contra Vazquez 1. 2. disp. 26. c. 5. docentes voluntatem posse cogi, quantum ad cessationem ab omnibus actibus suis pro quo.

Arguitur primò contra primã conclusionẽ, non est minus inclinata voluntas ad eliciendos suos actus, quam est inclinata materia ad formã, sed si materia prima impediretur à receptione omnis formæ, ad quã est proximè disposita, re vera violentaretur, ergo si voluntas impediatur ab exercitio posita sufficiente cognitione obiecti, similiter violentaretur.

Confirmatur, quia si positis, omnibus requisitis per modum actus primi ad agẽdum, impediatur ignis ab exercicio combustionis, re vera violentaretur, ergo etiã voluntas violentatur, quando impeditur ab exercitio suæ actionis positis omnibus requisitis ad agendũ per modũ actus primi.

Respondetur primò, quod si tale impedimentũ fiat à Deo, nec materia prima, nec ignis, nec voluntas, patientur violentiã (vt dictum est) si autẽ fiat à creatura, quæ est causa proxima, & particularis, patientur quidem materia prima, & ignis violẽtiam, huiusmodi autẽ creatura, etiã si sit causa vniuersalis, nõ potest impedire voluntatem, ab exercitio sui actus.

Secundò respondetur, negando consequentiã, & ratio discriminis est, quia materia prima natura sua est determinata ad formam, ita vt non possit carere illa, at vero voluntas quantũ ex parte suæ naturæ non magis postulat exercere actum, quàm suspendere illum, etiam posita congrua, & sufficiẽte cognitione, & reliquis omnibus requisitis, per modum actus primi ad agendum, & ita neutrum illorum erit cõtra inclinationem innatam & insitam voluntatis.

Et ad confirmationẽ dico, similiter esse disparẽ rationem, quia ignis sicut & reliquæ causæ naturales, est natura sua determinatus ad agendun, quando posita sunt omnia requisita, at voluntas cum sit causa libera, etiam positis omnibus requisitis, est natura sua indifferens ad agẽdum, vel non agendum.

Arguitur secundò, si lapis detineatur ne descendat violentatur, ergo etiam si voluntas detineatur, ne eliciat actum mere elicitum, patet consequentia, quia sicut grauitas lapidis, est inclinatio ad motum deorsum, ita voluntas est inclinata ad operationem.

Respondetur, nego consequentiam, & & ad probationem similiter, & ratio discriminis est, quia grauitas est inclinatio actualis ad motum deorsum, at voluntas nec habet inclinationem ad suam operationem merè elicitã (vt patet ex dictis, pro decisione argumenti) nec etiã habet inclinationẽ innatam (vt diximus in solutione primi argumenti) & adhuc si haberet illam, non pateretur violentiã à Deo, sicut nec lapis si à Deo detineatur.

Sed objicies, si lapis detineatur in medio motus deorsum, violentatur, ergo si voluntas eliciens actum detineatur substractione concursus Dei, ne conseruet illum, etiam violentatur.

Respondetur, nego cõsequentiam, & ratio discriminis est, quia lapis impeditus, in medio motus actu grauitat, & habet inclinationem naturalem ad descensum, & ita talis detentio ab extrinseco, est illi violenta, & contra propriam inclinationem: at vero subtracto concursu Dei, non manet in voluntate inclinatio aliqua, ad conseruationem talis actus eliciti, secus autem esset, si talis conseruatio actus eliciti, esset volita & imperata à voluntate alio actu, nam tunc pateretur voluntas coactionem, non cõseruando illũ (vt diximus in secunda conclusione.)

Argui

Arguitur secundò, si voluntas beati impediatur ab amore Dei, patitur violentiam, sed potest impediri à Deo, subtractione sui concursus ad talem amorem, ergo cogi potest à Deo, probatur maior, quia non est minus naturale voluntati beati, amare Deum clarè visum, quàm lapidi moueri deorsum; sed si lapis impediatur à descensu violentatur, ergo.

Respondetur, negando consequentiam, & ad probationem dico, cessationem ab actu amoris, non esse violentam voluntati beati, cùm non sit contra inclinationem elicitam illius, sed contra innatam (vt suprà dixi) quod si voluntas beati, haberet talem elicitam inclinationem, qua vellet amare, tunc re vera pateretur violentiam, verum si talis amor haberetur, non esset solum elicitus, sed etiam imperatus præter quàm quod iste actus volendi amare Deum, non est concedendus in voluntate beati, in casu argumenti, quia beatus non potest habere actum repugnantem diuinę voluntati.

DVBIVM V.

Utrùm voluntas possit cogi quantum ad actus imperatos?

18 PRO decisione nota, actus imperatos esse in duplici differentia, nam quidam sunt exerciti ab ipsamet voluntate, & imperati alio actu eiusdem voluntatis, & de istis (iam diximus dubio præcedenti posse esse coactos & violentos) alij vero sunt exerciti, ab alijs potẽtijs distinctis à voluntate, siue internis, siue externis, & de his procedit quæstio.

Conclusio, voluntas potest pati violẽtiam, quantum ad actus imperatos aliarũ potentiarum, tàm in exercitio, vt si fiat actus, quem voluntas vellet non fieri, quàm in cessatione, vt si non fiat actus quem vellet fieri. Hæc cõclusio est communis omnium philosophorum moralium, & expositorum D. Tho. 1. 2. q. 6. art. 4. probatur conclusio, quia potest homo necessitari contra propriam voluntatem formalem ad exercẽdum aliquem actum alicuius potentiæ subditę voluntati, & similiter ad non exercendum, ergo potest cogi voluntas, quantum ad actus istos imperatos, probatur antecedens, quia volente voluntate, quod manus moueatur, potest impediri ab alio fortiori, & volente quod non moueatur potest moueri ab alio potentiori, & volente, quod oculis non videat, potest necessitari ad videndum, si ab aliquo palpebræ oculorum aperiantur, & volente videre, potest necessitari ad non videndum, cõsequentia autem est certa, quia ista sunt à principio extrinseco, contra inclinationem elicitam voluntatis.

D. Tho.

Arguitur primò contra conclusionẽ, omnis actus imperatus, procedit à voluntate, vt à principio imperante, ergo omnis actus imperatus est essentialiter voluntarius, & consequenter nullus potest esse violentus, patet consequentia, quia quod est à voluntate, vt à principio imperante est à principio intrinseco cum cognitione.

Respondetur, argumentum procedere de actibus, qui actualiter sunt imperati, isti enim voluntarij sunt, & nullo modo coacti, nec de istis loquitur conclusio, sed de illis actibus qui possent, & deberent esse imperati à voluntatẽ, & non sunt facti ex voluntatis imperio, sed potius contra ipsum, & ex vi & coactione ab agente extrinseco illata, quales sunt actus illarum potentiarum, quæ subdũtur imperio voluntatis, & exercentur contra tale imperium, ex violentia prouenienie ab extrinseco.

Arguitur secundò, motio manus facta renitente volũtate, est à principio intrinseco, scilicet, ab ipsa voluntate, & potentia motiua intrinseca, ergo non est violẽta, patet consequentia, quia violẽtum debet esse à principio intrinseco.

Respondetur, nego antecedens, quia motus violentus membrorum externorum, licet subiectetur in illis, non est effectiuè ab ipsa voluntate, sed effectiuè à causa extrinseca mouente.

Sed obijcies, visio quæ fit renitente voluntate, est à principio intrinseco effectiuo, cum sit vitalis, ergo non potest esse violenta.

Sed pro solutione notandum est ad visionem, duo principia concurrere, alterũ est

est principium elicitiuum, seu efficiẽs ipsam visionem, & hoc est potentia visiua; alterum, est principium applicans ipsam potentiam visiuam ad exercitium suæ actionis, & hoc, aut est ipsa voluntas, aut alia causa extrinseca, proponens obiectum, & aperiens oculos.

Quo posito respondetur, quod licet visio, quæ fit cõtra propriam voluntatem, fit à principio intrinseco elicitiuo, est tamen à principio extrinseco applicante ipsum sensum visus ad videndum, & nõ ab ipsa voluntate, aut ab alio principio intrinseco applicante, quod sufficit vt visio illa sit violenta, cuius ratio est: quia violentia, & coactio non infertur tunc à principio elicitiuo viosionis, verbi gratia, potentiæ visiuæ, sed voluntati repugnanti, & renuenti talem applicationem oculorum ad videndum.

DVBIVM VI.

Vtrùm aliæ potentiæ à voluntate possint pati violentiam quantum ad suos actus elicitos?

19 PRO decisione nota, in potentijs subditis imperio voluntatis, esse duas inclinationes, altera est particularis ad proprium actum, altera vniuersalis ad bonum totius suppositi, & ad obediendum voluntati, quæ est inclinatio totius hominis; & de prima inclinatione nulla est dubitatio, quælibet enim res habet naturalem inclinationem ad proprium bonum, & propriam perfectionem; de secũda vero inclinatione, etiam constat, quia si voluntas naturaliter mouet, & applicat huiusmodi potentias ad operandum, ita ipsæ naturaliter mouentur ab illa; & ex consequenti habent inclinationem naturalem, vt moueantur à voluntate, quia vt motus sit naturalis opus est, vt in mobili sit naturalis inclinatio ad illum.

Prima conclusio, actus aliarum potentiarum à voluntate, possunt esse simpliciter coacti, & violenti respectu ipsarum potentiarum, à quibus eliciũtur. Ita Scotus 4.distinct.29.q.1.art.1. Medina 1.2. quæst.6.art.4. *Scotus. Medina.*

Probatur conclusio; actus eliciti aliarum potentiarum possunt esse contra imperium voluntatis, (vt ostensum est dubio præcedenti) ergo possunt esse violenti, respectu ipsarum potentiarum à quibus eliciuntur; patet consequentia, nam in quacumque potentia subdita volũtati, est naturalis inclinatio ad obediendum illius imperio.

Dices primò, ex hoc solum colligi, illos actus esse violentos respectu voluntatis, & consequenter esse simpliciter & absolutè violentos, cum sint contra inclinationem totius hominis, non tamen esse violentos, respectu ipsarum potentiarum à quibus eliciuntur.

Sed contra, quia in ipsis potentijs, est naturalis inclinatio ad obediendum imperio voluntatis, ergo elicere actum contra tale imperium, erit etiam violentum illis, patet consequentia, quia est contra propriam inclinationem, & non solum contra inclinationem totius suppositi.

Dices secundò, sat est, quod isti actus sint conformes inclinationi particulari istarum potentiarum ad proprios actus, vt dicantur naturales, & non violenti.

Sed contra, quia inclinatio ad bonum totius, & ad obediendum voluntati, est fortior, & magis præcipua in istis potentijs, quam inclinatio ad actus proprios, ergo actus, qui est contra inclinationem ad obediendum voluntati, est simpliciter violentus, licèt sit conformis inclinationi particulari ad propriam perfectionem; antecedens patet, quia quælibet pars fortiùs inclinat ad bonum totius, quam ad bonum proprium, & consequentia probatur, quia hac ratione ascensus grauis ad vitandum vacuum est naturalis, & eleuatio manus ad defensionem capitis, adeò vt si lapis impediatur à tali ascensu, & manus à tali defensione, dicuntur pati violentiam, ergo ratio violenti, aut naturalis, simpliciter pensanda est penes conformitatem vel deformitatem

tatem ad huiusmodi inclinationem præcipuam, quam potentiæ, & partes omnes habent ad bonum totius, & non ex inclinatione ad bona propria.

Dices, saltem hanc rationem non cõuincere in actibus appetitus sensitiui, in quo maior inclinatio est ad proprios actus, quam ad sequendum imperium voluntatis.

Sed contra, quia adhuc in appetitu sensitiuo, sicut in alijs potentijs, est huiusmodi maior inclinatio ad bonum totius suppositi, & ad sequendum imperium voluntatis (vt explicabimus in tractatu de virtutibus) & si exciperemus sensitiuum à natura, & concederemus illum magis, & fortiùs inclinari ad proprios actus, quam ad sequendum imperium voluntatis (vt quidam volunt) tunc dicendum esset, actus appetitus sensitiui, posse esse violentos respectu voluntatis & inclinationis totius hominis, licet non possint esse violenti, respectu ipsius appetitus sensitiui elicientis illos, nec ex hoc potest desumi argumentum, vt idem dicendum sit de alijs potentijs; quia in appetitu sensitiuo, est specialis ratio, vt loco citato dicemus.

20 Oppositum huius conclusionis, docet Durandus in 2. distinctio. 24. q. 3. & dist. 25. quæst. 4. & Paludanus in 4. distin. 29. quæst. 1. art. 1. post secundam conclusionem, quos sequitur Vazquez 1. 2. disputatio. 26. cap. 4. quorum fundamenta sunt, primò, actus eliciti à potentijs vitalibus, contra imperium voluntatis, sunt effectiuè ab ipsis potentijs, ergo non possunt esse violenti, respectu ipsarum potentiarum, patet consequentia, quia de ratione violenti est, quod sit à principio extrinseco, antecedens patet, quia actus vitalis repugnat fieri à principio extrinseco.

Durand. *Paluda.* *Vazquez*

Respondetur, actus istos, respectu inclinationis particularis, quam habent potentiæ vitales ad proprios actus esse à principio effectiuo intrinseco, hoc est ab ipsismet pontentijs, & ita esse aliqualiter naturales, at vero respectu inclinationis vniuersalis, & communis, quam habent ad sequendam applicationem, & motionem voluntatis esse à principio extrinseco, quia tunc non applicantur à voluntate sed ab alio extrinseco principio, vt diximus.

Sed objicies potentiæ, vna sola inclinatione respiciunt illa duo, scilicet, bonum proprium, & bonum totius, ergo falsò distinguũtur illę duę inclinationes.

Respondetur, nego antecedens, cuius ratio est, quia inclinatio ad bonum proprium, sæpè solet impediri ex inclinatione ad bonum totius, cum aliqua resistentia, & difficultate ex parte inclinationis particularis, vt constat, in appetitu sensitiuo, qui sæpè sequitur applicationem voluntatis cum maxima resistentia, quod non posset euenire, nisi illæ essent duæ inclinationes distinctæ, tum etiam, quia elicere proprium actum, & obedire voluntatis imperio distinguitur formaliter, & vnum est ab altero separabile, scilicet, elicere proprium actum, ab hoc quod est sequi applicationem voluntatis, ergo ista duo terminant inclinationes distinctas.

Sed objicies, ergo voluntas etiam cogitur eliciendo actum peccati, (cuius oppositum diximus suprà) patet consequẽtia, quia etiam voluntas, est naturaliter inclinata ad bonum regulatum recta ratione, & ad obtemperandum Deo, vnde peccatum dicitur esse contra naturam à D. Thom. 1. 2. quæst. 71. art. 2. *D. Tho.*

Respondetur, nego consequentiam, & ratio discriminis est, quia voluntas natura sua, vt principium liberum, potest habere inclinationem ad repugnandum præceptis Dei, & rectæ rationi, appetendo bona vtilia, & delectabilia quæ opponuntur bono honesto, & aliæ potentiæ à voluntate tantummodo habent inclinationem ad obediendum voluntati, & non possunt habere inclinationem elicitam, qua appetant illi repugnare, ex quo fit vt quando voluntas elicit actum peccati, repugnantem Deo & rectæ rationi non violentetur, benè tamen aliæ potentiæ, quando eliciunt actum repugnantem imperio, & motioni voluntatis, & ad probationem consequentię dico, voluntatem non esse naturaliter inclinatam ad bonum recta ratione regulatum, aliàs esset impeccabilis, sed ad bonum totius suppositi; peccatum autem potius esse bonum hominis, saltem delectabile, quando autem dicitur peccatum esse contra naturam hominis, intelligendum est non simpliciter & absolutè, sed quod sit, contra naturam rectè insti-

stitutam secundum regulam rationis.

Sed quæres, quare actus eliciti ab alijs potentijs, possunt esse contra inclinationem ipsarum potentiarum, actus autem eliciti à voluntate, non possunt esse contra inclinationẽ ipsius voluntatis?

Respondetur, rationem esse, quia voluntas non habet illas duas inclinationes, quas habent aliæ potentiæ, quarum altera tẽdat in suum obiectum, & in suos actus & alia in bonum totius hominis, sed vnica & eadem inclinatione fertur in vtrumque; cuius ratio est, quia voluntas ex propria ratione habet, quod sit inclinatio totius hominis, ex quo fit idem esse aliquem actum esse cõformem inclinationi particulari voluntatis, & esse absolutè conformé inclinationi totius hominis, at in potentijs, in quibus est illa duplex inclinatio fieri potest, vt licet actus sit conformis inclinationi particulari talis potentiæ, sit nihilominus cõformis inclinationi, quam eademmet potentia habet ad bonum totius, & ad obediendum voluntati.

DVBIVM VLT.

Vtrùm actus coactus & violentus sit simpliciter inuoluntarius?

21 RO decisione nota, coactionem & violentiam esse duplicem alteram, scilicet, *simpliciter*, & alteram, *secundum quid*, coactio, seu violentia, *simpliciter*, est vis illa illata à causa extrinseca, quæ est perse sufficiens causare effectum, etiam resistente omnino voluntate, vt quando aliquis mouet manum alterius, ipsa propria voluntate repugnante, & hæc dicitur à Iurisperitis vis absoluta, & præcisa; violentia vero *secundum quid*, est vis illa illata ab agente extrinseco, quæ per se solá non est sufficiens causare effectum, nisi simul etiam concurrat voluntas, vt siquis metu submersionis projiciat bona in mare, ista autem dicitur violentia, & coactio, quia est contra aliquam inclinationem voluntatis, scilicet desiderium, & voluntatem inefficacem retinendi propria bona, non tamen dicitur violentia simpliciter, sed secundum quid, quia non est contra inclinationem absolutam, & efficacem retinendi huiusmodi bona, cum voluntas ipsa de facto, & absolutè concurrat ad projectionem illorum in mare, huiusmodi autem coactio appellatur à Iurisperitis coactio conditionata, quia non est de se sufficiens nisi sub conditione, quod voluntas etiam simul concurrat, & consentiat; hæc duplex distinctio violentiç adducitur in cap. *Maiores de baptismo*, ex quo, sequitur actum prouenientem à violentia simpliciter, non vero de eo qui prouenit ex violentia & coactione secundum quid.

Conclusio, actus qui est simpliciter violentus, est etiam simpliciter inuoluntarius. Ita communiter omnes Philosophi Morales, 3. Ethic. c. 1. & D. Tho. 1. 2. q. 6. art. 5. probatur, quia actus simpliciter coactus est omnino à principio extrinseco cõtra inclinationem absolutam passi; ergo est omnino inuoluntarius, patet consequentia, quia ratione violentiæ simpliciter, tollitur ab illo actu id quod est de ratione voluntarij, esse scilicet, à principio intrinseco. *D. Tho.*

Ex hac conclusione colligitur primo actus simpliciter violentos, & coactos neque esse meritorios, etiàm si sint boni, neque demeritorios, licet sint mali, quia vbi non est ratio liberi, & voluntarij, non potest reperiri meritum, aut demeritum, quare ille qui per vim simpliciter & absolutè sibi illatam, inclinatur ante idolum non peccat, vt dicitur in cap. *Presbyteros*, dist. 50. & in cap. *Maiores de baptismo*, nec ille à quo per vim absolutam illi illatam extorquetur eleemosyna meretur aliquid. *Cap. presbiteros dist. 50. Cap. maiores de baptismo*

Secundò colligitur, quod adhuc baptismus omnino violenter susceptus ab adulto, nõ causat gratiam in baptizato, nec est sacramentum, adeò vt si in foro exteriori probetur ista vis ab ipso baptizato, non cogetur ad obseruationem legis Christianç, vt definitur in cap. *Maiores de baptismo*, quod si in cap. de *Iudæis* dist. 45. definiatur Iudæos, qui tempore Sisebuti Regis coacti fuerant baptizari, & recipere alia Sacramenta compellendos esse, vt perseuerarent in fide Christi, *Cap. de Iudæis dist. 45.*

quam

quam iam susceperunt, hoc est, quia vt explicatur in dicto cap. *Maiores*, illi Iudęi non fuerűt simpliciter coacti, sed secundum quid.

Tertiò colligitur, quod vt aliquid sit simpliciter violentũ, & coactũ, opus est vt fiat volũtate repugnante nolitione efficaçi, & absoluta (vt supra diximus in principio huius disputationis ante primũ dubiũ) ad hoç autem, quod talis nolitio sit absoluta & efficax opus est, vt homo resistat violentię, vt in se est, nõ solũ actu voluntatis interno, sed suis totis viribus, & actibus externis, aliàs talis nolitio non esset efficax de se, vt loco citato explicuimus, vnde si aliquis cogatur sacrificare idolis, & de facto sacrificet, solũ animo & voluntate renitente, re vera, hæc adoratio non est simpliciter coacta, sed secundũ quid, & ita erit mala & peccatũ, quia illa resistentia non fuit de se efficax, siquidẽ non applicauit externa mẽbra ad resistendum, etiam tali sacrificio, esset tamen simpliciter coacta, si iste totis suis viribus corporis resistens, tyrãno cogẽte antè idolũ genuflecti, & manu eius thura offerat, vt docuit Gratianus 32. q. 5. *Gratian. 32.q.5.*

Sed objicies, ergo vt stuprum non sit voluntarium puellæ virgini violenter oppressæ, opus est, vt faciat omnia sibi possibilia ad vitandum illud.

22 Pro solutione nota, quod in casu argumenti, scilicet, resistente puella oppræssionem propria voluntate, solũ potest talis opprę sio esse illi volũtaria indirectè, & tanquã effectus omissionis resistendi, seu opponẽdi media sibi possibilia ad resistendũ, vt optimè dixit Greg. de Valentia, 1.2. disp. 1. q. 1. punto 3. §. penultimo, cum autem effectus omissionis, non sit voluntarius, nisi in eo qui potest, & tenetur agere, & non agit (vt supra dictũ est) ad hoc vt huiusmodi omissio resistẽdi oppræssioni, aut effectus illius, scilicet stuprum, sint voluntaria illi puellæ, necessarium est vt illa teneatur, ponere illa media ad resistendum, quia si non teneatur, non erunt illi voluntaria. *Valentia*

Quo posito dico primò, si ista puella timet in se periculũ cõsentiendi stupro, tenetur resistere, non solũ actui interno animi, sed etiam actibus externis corporis, ita vt omnino faciat omnia sibi possibilia, vt vitet illud viribus corporis, scilicet, resistere, vociferari, imò & conari ipsum oppræssorẽ interficere, si nõ possit alia via euadere consensum in peccatũ, etiam si ex istis sequatur ipsi puellę infamia, aut aliud graue damnũ, & ratio huius dicti est, quia tunc liberè se exponeret periculo consentiendi peccato, hoc autẽ est contra pręceptũ negatiuũ, quod obligat semper & pro semper, atq; adeò tenetur facere omnia possibilia, vt vitet periculum illud, quia si non fecerit, iam talis omissio, & eius effectus erunt illi voluntaria cum possit & teneatur facere, & non faciat, vt docent Caiet. 2. 2. q. 50. ar. 2. circa solutionẽ 21. & q. 54. art. 4. Gregor. de Valencia, & Açor, & omnes. *Caiet. Valentia Açor.*

Dico secundo, huiusmodi puella si nõ timeat in se periculum consentiendi, satis probabiliter posset dici non teneri, vt resistat facere ea, ex quibus sequeretur illi mors, aut infamia, aut aliquod graue damnum, etiam in bonis temporalibus, sed solum tenetur facere id, quod commodè potuerit ad propulsandam talem oppræssionem habita ratione periculi, & ratio est, quia in hoc casu resistere oppræssori solum præcipitur præcepto affirmatiuo, quod non obligat semper, & pro semper, seu in quocumq; casu, & euentu; sed iuxta mensuram rationis, & modo morali, atque adeò non obligat cũ tanto periculo, & discrimine.

Sed objicies, ergo etiam qui cogitur offerre holocausta idolis, non peccat offerendo illa, vt vitet mortem, dummodo non consentiat actu interno voluntatis, nec timeat in se periculũ cõsentiendi.

Respõdetur, nego cõsequẽtiã, & ratio discriminis est, quia actus exterior idolatriæ, est prohibitus pręcepto negatiuo, & ita tenetur non solũ abstineri ab actu interno, sed etiã externo, at vero resistẽri violẽto opprę ssori, quando non timetur consensus, & voluntaria cooperatio exterior in peccatum; non est prohibitum precepto negatiuo, sed affirmatiuo, vt dictum est.

Ex quo sequitur, quod opprę sio passiua in illo casu non habet rationẽ actionis liberę, & voluntariæ, etiã interpræta tiuè vt oblaçio holocausti, sed solum habet rationẽ puræ passionis ab extrinseco illatæ, at quia difficillimũ est in casu argumenti, fęminam nõ esse in maximo periculo cõsentiendi, semper est fęminis consulendũ, vt toto suo conatu resistant,

etiam cum discrimine vitæ, aliàs oppræssio erit illi voluntaria.

Sed objicies; ista oppositio in casu secũdi dicti, non est simpliciter violẽta, cum non sit contra voluntatem efficacem, quæ postulat omnimodam resistẽtiam, (vt dictum est in tertio corolario) ergo est voluntaria; patet consequentia, quia in actibus humanis, non videtur dari medium inter volũtarium & inuoluntariũ.

Respondetur, nego consequentiam, illa enim oppræsio in illo casu non esset violenta, nec voluntaria: non violenta, propter rationem argumenti, nec etiam voluntaria, tum quia non esset voluntaria directè, cum voluntas resistat, nec etiã indirectè, tamquam omissio, aut effectus omissionis, quia ad hoc opus erat, vt puella illa teneretur vitare illam, etiam cum discrimine vitę, & ita talis oppræssio, non habet rationem actus humani, respectu puellæ, etiam interpretatiuè.

Vltimò colligitur, optimè contingere posse, vt vnũ & idem sit violentum, & voluntarium secũdum diuersam rationem, respectu eiusdemmet voluntatis, verbi gratia, mors Martyrum fuit illis inuoluntaria, & violenta, quatenus iniquè illata ab ipsis tyrannis, Martyres enim nõ consentiebant impietati, & crudelitati tyrannorum etiam interpretatiuè, & indirectè, quia non tenebantur illis resistere, vt ita vitarent mortem illam tyrannicam; at verò eadem mors erat illis maximé voluntaria, quatenus ab illis passiuè recepta, ob Christi Domini amorem, & fidei defensionem.

DISPVTATIO III. *De inuoluntario per metum.*

1 CIRCA rationem metus, nota primo, ex Arist.2.Rethori. cap.5. *Metum esse animi egritudinem, aut perturbationem, ortam ex phantasia, & cogitatione mali imminentis, quod aut interitum, aut molestiã afferre possit*, quẽ pautioribus verbis definiuit Cicer Tusculanis, scilicet, *Metus est opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur*, & Vlpianus lege 2. de eo quod metus causa, *Metus est instãtis vel futuri periculi causa mentis trepidatio*, D. Tho. 1.2.q. 41. art. 1. & 2. ita definiuit, *Timor est passio partis appetitiuæ qua refugimus, aut nolumus obiectum aliquod quatenus repræsentatur nobis, aut malum futurum aut difficile, cui resisti nõ potest.*

Arist. *Cicero.* *Vlpianus* *D. Tho*

Secundo nota, metum diuidi in metũ cadentẽ in virum constantem, & in metũ non cadentem in virũ constãtem, metus cadens in constantẽ virũ, est ille qui est maioris mali quam sit illud, quod ex tali metu eligitur, vt docent Theologi in 4.dist.49. ille enim metus, quo quis patitur minorem iniuriam, vel iacturã minoris boni, vt vitet maiorem iniuriam, aut detrimẽtum, in maiori bono, dicitur metus cadens in virum constantẽ, verbi gratia, si aliquis patiatur detrimentum in bonis temporalibus, aut alicuius membri mutilationem ad vitãdam mortem, aut siquis projiciat merces suas in mare ne passus naufragium pereat, aut si viator offerat pecunias suas latroni, ne percutiatur, dicitur autem iste metus cadens in virum constãtem, quia propter illum viri constantes solent violare leges, nec per talem metum amittunt constantiæ, & fortitudinis laudem; metus autem nõ cadens in virũ cõstantem est ille, qui est minoris mali, quã sit illud quod ex tali metu eligitur, vt si quis metu amissionis bonorũ temporalium, subeat mortem, quæ autem sint ista mala, videatur Açor lib.1.summæ à Dub.4. vsque ad 7.

Tertiò nota, hoc esse discrimen, inter metum ex vna parte, & dolorem, siue tristitiam ex altera, quod metus est de malo futuro vt sic, tristitia vero & dolor sunt de malo præsenti; cæterum, quia eodem modo potest cogi voluntas ad aliquid agendum, aut patiendum, metu mali futuri, aut tristitia, & dolore mali præsentis, ideò ea quę in tota hac disputatione dicentur de metu, quatenus est causa alicuius actionis, aut passionis nostræ, etiam possunt adaptari ad ea, quæ agimus, aut patimur ex tristitia, aut dolore mali præsentis ad vitandum illud.

DVBIVM I. *Vtrùm ea quæ fiunt ex metu sint mixta ex voluntario & inuoluntario?*

PRO

2 RO decisione suppono primò, metum dupliciter se posse habere respectu alicuius rationis, siue passionis, vno modo causaliter, ita vt metus sit causa mouens, & impellens ad talem actionem, seu passionem, qua ratione metus mortis est causa proiectionis merciũ in mare, & ista dicuntur facta ex metu; alio modo solùm concomitanter, ita vt talis metus, non se habeat vt causa mouens, & impellens voluntatem ad talem actionem, vel passionem, qua ratione se habuit timor mortis in passione Martyrum, & mortis Christi Domini: isti enim passi sunt tormenta, & mortem ipsam, cum timore mortis qui omnibus viuentibus est naturalis, non tamen passi sunt ex metu, quia talis metus non fuit causa passionis illorum, sed solum se habuit, concomitanter ad illã, vnde ista dicuntur facta cum metu, non vero ex metu: in præsenti ergo non est quæstio de illis, quæ fiunt cum metu concomitanti, quia hæc certum est non esse mixta ex voluntario, & inuolũtario, passio enim Christi, & martyrum, nihil omnino habuit inuoluntarij, sed fuit omnis voluntaria, vnde dubitatio solum est de his, quæ fiunt ex metu, tãquam ex causa.

Secundò nota, quod adhuc ea, quæ fiunt ex metu tamquam ex causa mouente, sunt in duplici differentia, quia quædam sunt talia, vt secluso metu, nullo modo fierent, aut eligerentur à nobis quia de se mala sunt, & solum fiunt propter metum maioris mali, vt proiectio mercium in mare ad saluandam vitam vrgente tempestate, quæ proiectio nullo modo fieret secluso timore submersionis, & de huiusmodi actionibus ex metu factis, procedit dificultas: alia vero sunt talia, vt etiam secluso metu habeãt rationem amabilis, & eligibilis à voluntate, & hæc si ex metu fiant, non ideò sunt mixta ex volũtario, & inuolũtario: sed possunt omnino esse voluntaria, vt explicabimus in solutione argumentorũ, vnde de istis non procedit dubitatio.

Cõclusio, quæ fiunt ex metu sunt mixta ex voluntario, & inuoluntario. Ita
Arist. Aristo. hic & omnes eius expositores D.
D.Tho. Tho. 1.2.q.6.art.6.& ibi omnes eius in-
Valencia terpraetes Greg. de Valent. 1.2. disput. 2. mẽbro 4. pũto 4. Açor loco citato, dub. 13.& alij, quos refert Vazquez. 1.2. disp. 71.cap.1.

Pro cõclusione nota, quod in actione, aut passione quæ fit per metũ, verbi gratia, in proiectione mercium in mare, aut in oblatione pecuniarũ tyranno ad saluãdam vitã, reperiuntur ad minùs tres actus voluntatis; primus est amor pecuniarũ, aut mercium, qui semper manet etiã post illarum proiectionem; secundus nolitio mortis, seu volitio auferendi periculum illud imminẽs; tertius est volitio projiciendi merces in mare ad fugiẽdum periculũ submersionis, & mortis, ex quibus iste tertius actus, est causatus à secundo, quia habet rationẽ medij respectu illius, volitio autẽ finis, est causa electionis mediorũ, & proiectio mercium in mare, aut oblatio pecuniarũ tyranno eligitur à voluntate, vt medium ad repellendum periculum mortis. 3

Ex quo colligitur in huiusmodis actionibus, quæ metu fiunt, posse asignari vtramq; rationẽ, scilicet voluntarij, & inuoluntarij, tàm ex parte volũtatis, quàm ex parte obiecti, & primò reddi post ratio inuoluntarij ex parte obiecti, quia auferre aliquem à se bona sua, eaque in mare projicere, aut donare tyrãno, de se est quoddã malum, & dignũ vt odio habeatur, ex parte autẽ voluntatis, quia vnusquisq; amat bona sua, vnde auferre illa à se, ex vi illata per metũ, erit contra huiusmodi amorẽ, & cõsequẽter inuolũtariũ.

Secundò, etiã sunt huiusmodi actiones voluntariæ ex parte obiecti, & ex parte voluntatis; ex parte quidem obiecti, quia proiectio illa merciũ, aut donatio pecuniarũ est vtilis ad vitãdũ maius damnũ, scilicet mortem: ex parte autem voluntatis, quia voluntas magis amat propriã vitam quam pecunias.

Secundò nota, præter hos tres actus, ab aliquibus alium quartum poni, scilicet, nolitionem inefficacem projjciendi merces in mare ortam ex primo actu, scilicet ex illarum amore, cæterum quidquid sit de hoc quarto actu, (de quo alibi agemus) certè ad hoc, quod actus metu factus, scilicet, proiectio mercium sit inuolũtaria aliquo modo, satis est, quod sit contra amorem ipsarum mercium, qui inclinat ad illarum conseruationem, licet non ponamus nolitionem illam inefficacem projicientis.

Qui-

Quibus positis probatur conclusio, operationes metu factæ, sunt inuoluntariç, quatenus sunt contra primum actum voluntatis, verbi gratia, proiectio mercium, quatenus est contra amorem illarum, & hinc est, quod mercator projicit illas cum tristitia, & dolore, ita, vt si aliter posset fugere mortem non projicisset, sunt etiam voluntariæ, quatenus sunt conformes actui voluntatis, scilicet, voli tioni fugiendi maius damnum, quam sit actus, qui fit propter metum, verbi gratia, in eodem exemplo, proiectionis mercium, quæ fit ad vitandum maius periculum, scilicet mortis, atque adeò conformis secundo illi actui voluntatis.

4 Arguitur primò contra conclusionem, voluntarium, & inuoluntarium liberum, & non liberum habent conditiones omnino repugnantes, ergo idem numero actus metu factus, non potest habere in se vtramque rationem voluntarij; & inuoluntarij, liberi, & non liberi, antecedens patet, quia voluntarium essentialiter, petit esse à principio intrinseco, & liberũ à principio intrinseco & indifferenti, inuoluntarium vero petit esse à principio extrinseco, & non liberum à principio determinato, & consequentia probatur, quia iam idemmet actus esset, & nõ esset à principio indifferenti.

Respondetur, nego consequentiam, si fiat comparatio ad diuersos actus voluntatis, vt in præsenti debet fieri, nam ille actus proiectionis mercium in mare, respectu illius tertij actus, quo vult efficaciter euadere periculum mortis, & submersionis, est quidem voluntarius, & eligitur, vt medium ad finem illum saluandi vitam, & ita est à voluntate, vt à principio intrinseco, & indifferenti, si comparatio fiat respectu alterius primi actus, quo voluntas amat bona sua, ratione cuius inclinatur ad cõseruationem illorũ, hac ratione illa proiectio merciũ in mare, nõ censetur esse à volũtate, nec à principio perfectè indifferẽti, quia metus tollit perfectionẽ saltèm accidentalẽ libertatis, sicut & aliæ passiones, vt alibi.

Burleus. Aliter respondet Burleus 3. Ethi. c. 1. textu 6. dub. 3. ad 2. vbi non videns, qua ratione idem numero actus, possit esse similiter re ipsa voluntarius, & inuoluntarius existimauit non esse absolutè concedendum operationes metu factas, esse mixtas ex voluntario, & inuoluntario, sed esse voluntarias secundum rem, inuoluntarias vero secundum considerationem intellectus, quæ non sunt contraria, & sic explicat Aristot. dicentem, huiusmodi operationes esse mixtas ex voluntario, & inuoluntario.

Sed objicies, istæ duæ inclinationes elicitæ, scilicet, amor mercium, & volitio projiciendi eas in mare, sunt contrariæ, & repugnantes, ergo nõ possunt esse simul in voluntate.

Respondetur, nego antecedens, cuius ratio est, quia istæ duæ inclinationes, habent obiecta distincta, nã obiectum amoris sunt merces, quatenus sunt quædam bona propria, at vero obiectum volitionis projiciendi eas in mare, non sunt ipsæ merces sub eadem ratione, sed sub alia, scilicet, quatenus sunt impedimenta ad vitandum naufragium, & saluandam vitam.

Sed objicies, saltem actus ille conditionalis, scilicet, nollem projicere merces in mare, ortus ex illarum amore, est contrarius alteri actui, quo voluntas absolutè vult eas projicere, ergo.

Respõdetur, nego istos duos actus esse contrarios, licet sint circa idem obiectũ, quia vnus est efficax, alter vero solum est simplex quædam displicencia, circa obiectum: volitio autem efficax vnius obiecti, & simplex nolitio sui, displicentia illius, non contrariantur, sed possunt esse simul, & de facto Theologi ponunt istos duos actus in Deo, scilicet, actum inefficacem, quo vult omnes homines saluos fieri, & neminem damnari, & actum efficacem, quo vult aliquos, scilicet reprobos, damnari (vt dicitur in materia de prædestinatione.)

Arguitur secundò, obseruatio legis diuinæ metu pœnæ facta, non est mixta ex voluntario, & inuoluntario, ergo conclusio est falsa, probatur antecedens, quia talis obseruatio legis est bona, laudabilis, & meritoria, ergo nihil habet inuoluntarij, sed est omnino voluntaria. 5

Respondetur, nego consequentiam, quia conclusio intelligitur de operationibus quæ secluso metu nullo modo fierent, quia consideratæ secundum se non sunt eligibiles à voluntate, neq; habent

bent aliquam bonitatem, aut appetibilitatem, sed solum habent bonitatem, aut appetibilitatem medij ad fugiendum, scilicet, maius malum, vt supra dictum est in secundo notabili pro decisione, obseruatio autem legis diuinæ, etiam secluso metu, & secundum se considerata, est bona, & amabilis à voluntate.

Sed objicies, potest aliquis taliter obseruare legem ex metu, vt etiam talis obseruatio legis secundum se considerata displiceat, vt si ab intellectu proponatur illi, sub aliqua ratione mali, & molestiæ, & tamen tunc non erit mixta ex voluntario, ergo, probatur minor, quia etiam tunc erit bona, & meritoria.

Respondetur admissa maiori, nego minorem, & ad probationem dico, satis esse ad hoc, quod talis obseruatio legis sit meritoria, & bona, quod sit simpliciter voluntaria, & libera licet sit secundum quid inuoluntaria, sicut propter eandem rationem, violatio eiusdem legis, propter metum erit mala, & demeritoria, vt dicemus dubio sequenti.

Sed objicies, qui seruat legem ex metu, cum displicentia talis obseruationis, etiam secundum se sumptæ, peccat, ergo talis obseruatio non est libera, nec meritoria.

Respondetur, distingo antecedens, quia aut talis displicentia esset naturalis, aut libera, si naturalis non viciat obseruationem legis metu factam, & ita potest mereri per talem obseruationem, vt si verbi gratia, currat præceptum exponendi vitam, pro defensione legis, aut veritatis Euangelij, & aliquis exponat illam metu pœnarum inferni, non peccat, etiam si habeat displicentiam talis obseruationis legis, & mortis secundum se sumptæ, quæ sit metus subitus & indeliberatus, imò huiusmodi displicentia auget meritum, ratione maioris difficultatis, quæ in tali obseruatione reperitur, si vero illa displicentia sit libera, etiam respondendum est, sub distinctione, nam vel prouenit ex aliquo proposito faciendi oppositum legi, nisi esset pœna imposita, & tunc talis obseruatio legis, est mala & peccaminosa, quia sicut propositum tale, est malum, ita & displicentia ab illo proueniens, vt si quis haberet propositum faciendi aliquid, quod esset contra legem, scilicet, furtum, & metu pœnæ transgressoribus imposita nó faceret, túc talis obseruatio esset mala, & timor talis est seruilis; si vero illa displicentia non proueniat ab huiusmodi proposito, sed etiam ex iudicio intellectus proponente difficultatem, & molestiam, quæ esset in obseruatione legis præcisè absque aliqua deliberatione, de eo quod faciendum esset, nisi esset pœna transgressoribus imposita, talis obseruatio legis metu pœnarum facta, cum tali displicentia est bona, & meritoria, vt siquis metu ignis inferni obseruet legem diuinam, & abstineat ab illicitis carnis, etiam si displiceat obseruatio legis, imò huiusmodi displicentia auget meritum, talis obseruationis ratione difficultatis maioris, quæ in tali obseruatione reperitur.

DVBIVM II.

Vtrùm quæ fiunt ex metu sint magis, voluntaria quam inuoluntaria?



PRO decisione nota, hoc discrimen esse inter metum, & violentiam, quantum attinet ad hoc, quod est causare inuoluntarium; quod violentia necessitat, & compellit ad actionem, & passionem, cuius est causa non expectato consensu voluntatis, imò adhuc ipsa voluntate renuente, & repugnante; at vero metus non est causa actionis, aut passionis, quæ propter metum fit, aut patitur, nisi medio libero consensu voluntatis, vnde metus non est causa effectiua ipsius actionis, aut passionis, sed solum dicitur causare illam, quia scilicet mouet, exercitat voluntatem vt faciat illa, ex quo constat actionem ex metu factam, simpliciter procedere à voluntate, vt à principio voluntario, & libero. 6

Conclusio, quæ fiunt propter metũ, sunt volũtaria simpliciter, inuoluntaria vero secundum quid, ita Arist. 3. Ethico. cap. 1. Arist.

capit. 1. & omnes eius inteprores, Diu. Tho. 1.2, art.6. quẽ sequútur omnes eius expositores, probatur prima pars, quia ista pro tempore quo fiunt, & considera-tis omnibus circunstantijs, sunt simpliciter libera, ergo sunt simpliciter volũtaria, consequentia patet ab inferiori ad superius affirmatiuè, & antecedens probatur, quia proiectio merciũ in mare, verbi gratia, quæ fit tẽpore tẽpestatis ad vitandã tẽpestatẽ & submersionem, liberè fit simpliciter ab ipso projiciente, cũ metus mortis non cogat simpliciter voluntatem, nec fit causa illius proiectionis, nisi expectato consensu libero voluntatis.

D. Tho.

Et confirmatur, quia huiusmodi actiones metu factæ, ad vitandum maius malum, sunt voluntariæ voluntate efficaci & absoluta, ergo sunt simpliciter voluntariæ.

Secundò probatur, quia in sacra Scriptura vituperantur tanquam culpabilia illa mala, quæ fiunt propter metum, ergo simpliciter sunt voluntaria, & libera, probatur antecedens, Prouerbior. 18. *Pigram deijcit timor*, & Isaiæ 51. *Oblitus es Domini factoris tui, & formidasti iugiter tota die a facie furoris eius qui te tribulabat*, & clariùs Ioan. 12. *Propter Phariseos non confitebantur, vt ex Sinagoga non eijcerentur, dilexerunt enim magis gloriam hominum quàm gloriam Dei.* Secunda verò pars probatur, quia huiusmodi actiones sunt solum contra voluntatem inefficacem, & cõditionatam, vt explicauimus dubio primo, ergo sunt solũ inuoluntariæ secundum quid.

Prou.18
Isaiæ.51
Ioan. 12

Arguitur primò, contra conclusionem ex Arist. qui 3. Ethic. cap. 1. paulò post principium loquens de proiectione merciũ in mare tempore tempestatis dicit: *Simpliciter enim nemo fortunas suas ejicit sponte*, & paulò infrà: *Talia igitur sua sponte quisquam agit, at simpliciter fortasis inuitus*, quibus verbis videtur expressè docere huiusmodi operationes metu factas, esse simpliciter inuoluntarias, voluntarias vero secundum quid.

Arist.

Respondetur, negãdo huiusmodi operationes metu factas, verbi gratia, proiectio mercium in mare metu submersionis, posse dupliciter considerari: vno modo secũdum suam absolutam rationem, & sine illa circunstantia metus maioris mali, scilicet, submersionis, & mortis, alio modo in ordine ad concurrentes circunstantias, scilicet, metus submersionis, & mortis; si primo modo considerentur, dicuntur ab Aristotele simpliciter inuoluntariæ, quia non est aliqua ratio bonitatis in illis ratione cuius ab aliquo sanæ mentis appetatur: nullus enim projceret bona sua, aut donaret pecunias latroni, seclusis circunstantijs tempestatis, & mortis, aut alterius maioris damni, quam esset carentia illorum bonorum; vnde particula illa, *simpliciter*, non solum refertur ad *ly merces*, quas aliquis proijcit inuitus, vt quidam existimant, vt sit sensus proiectionem merciũ simpliciter sumptam, hoc est, secundum se, & solitariè consideratam, sine illis circunstantijs submersionis, & mortis esse inuoluntariam, sed etiam refertur ad *ly inuitus*, vt sit etiam sensus, huiusmodi proiectionem, secundum se consideratã, etiam esse simpliciter inuoluntariam, addidit tamẽ Arist. illam particulã *fortasis* non vt sub dubio assereret tale opus esse simpliciter inuitum, nam licet vt refertur, quod Democritus omnes suas fortunas in mare proiecerit vt liberiùs otio literarum vacaret, id tamen fecit, timore maioris mali, si vero consideretur illa proiectio secundum occurrentes circunstantias, est voluntaria simpliciter, inuoluntaria vero secundum quid, iuxta sensum explicatum.

Arguitur secundò, actus metu facti, verbi gratia, matrimoniũ, sponsalia, votũ solemne, sunt inualidi, ergo quia non sunt simpliciter voluntarij. 7

Respõdetur, nego consequentiã, cuius ratio est, quia inualiditas istorũ contractuũ, & promissionũ non prouenit ex defectu simpliciter volũtarij, nã hoc re vera in illis reperitur, sed ideo isti contractus, sunt inualidi, quia ex dispositione iuris positiui, huiusmodi contractus maximè illi, qui inducunt vinculum perpetuum, qualia sunt matrimoniũ & votũ; propter peculiares quasdam rationes, debẽt esse omnino voluntarij, & non mixti ex voluntario & inuoluntario (vt latius dicemus in materia de matrimonio) verũ est tamen non quamcumque mixtionem in voluntarij, aut quemcumque metum irritare hos contractus, quia solum redduntur inualidi, quando adsunt illæ tres conditiones, aut aliqua illarum.

Prima,

Prima, quod metus sit à causa extrinseca, nam si sit ab intrinseco non inualidat contractum, vnde matrimonium, aut votum, seu iusiurandum, quæ fiunt metu Dei concepto, aut ex metu inferni, re vera sunt valida. Secunda, quod metus sit à causa morali extrinseca, verbi gratia, ab alio homine incussus, nã si sit à causis naturalibus, ea quæ tali metu fiũt, verbi gratia, votũ, aut matrimonium, aut promissio quæ fiunt in naufragio, peste, aut bello, re vera sunt valida. Tertia est, quod talis metus sit cadens in constantem virum, nam aliàs propter metum leuis dãni, quod non cadit in virum constantẽ, non irritantur huiusmodi cõtractus (sed de his latius agemus in suis proprijs locis) nã ad hunc locũ solum pertinet dicere, nullum contractum metu factum, esse inualidum propter defectum voluntarij, sed si qui sunt inualidi, hoc est, propter alias causas.

Arguitur tertiò, transgressio legis humanæ, siue ciuilis, siue canonicæ, metu mortis facta, nõ est mala nec peccaminosa, vt siquis extrema fame laborans, petat cibos ab excommunicatis, & dies sacros nõ obseruet metu mortis imminentis, ergo quia huiusmodi trãsgressio metu facta, non est simpliciter voluntaria, & libera, probatur consequentia, quia nõ potest violari lex simpliciter voluntariè sine culpa.

Respondetur admisso antecedenti, nego consequentiam, cuius ratio est, quia huiusmodi transgressio legis metu mortis facta, non excusatur à ratione peccati, propter defectum voluntarij simpliciter, nam ex hac parte, re vera ille dici potest transgressor legis, sed ex hoc excusatur, scilicet, quia sunt aliquæ leges quæ non obligant cum discrimine vitæ, aut tanti mali, quanti ex ipsa obseruatione timetur (quæ autem sint huiusmodi leges, & qui timor requiratur, vt non obliget pertinet ad materiam de legibus.)

Ex quo colligitur, eum qui etiã metu mortis transgreditur leges aliquas, re vera, violare illas simpliciter volũtariè, & liberè & peccare, nisi aliàs excusetur à peccato, quia leges, quas violat, non obligant cum tanto periculo.

D. Tho. Arguitur quartò, auctoritate D. Tho. 2.2. quæst. 42. artic. 3. in corpore vbi expræssè dicit ea quæ fiunt propter timorem, non esse simpliciter voluntaria, ergo conclusio nostra est contra D. Tho.

Respondetur, notando hanc particulam *simpliciter* posse dupliciter considerari, vno modo, vt distinguitur contra, secundũ *quid* alio modo, vt est idẽ quod *purè & omnino* & vt distinguitur contra *mixtum*, quando ergo D. Tho. illo loco docuit metu facta non esse simpliciter volũtaria, sumpsit particulam *simpliciter* secundo modo, vt distinguitur contra *mixtũ* non autem primo modo vt distinguitur cõtra secundum *quid*, vt expræssè habetur in D. Tho. in eodẽ loco dicente: *Operationes metu factæ, non sunt simpliciter puræ & omnino voluntariæ, sed mixtæ ex voluntario, & inuoluntario.*

Sed objicies, D. Thom. eodem loco in corpore ad 3. expræsse dicit ea quæ metu fiunt sumpta in particulari, esse minus voluntaria, quam sumpta in communi, sed secũdum se, & in cõmuni sumpta, sunt inuoluntaria simpliciter (vt dictum est, ex Aristotele in solutione ad primum) ergo sumpta in particulari nihil habent voluntarij, sed sunt simpliciter, & omnino, & purè inuoluntaria, aliàs non essent minus voluntaria, sed magis.

Confirmatur, quia D. Thom. videtur sibi contrarius, nam 1. 2. quæstione 6. articulo 6. docet huiusmodi operationes metu factas, consideratas secundum se, esse minus voluntarias, quam consideratas in particulari, & in ordine ad occurrentes circunstantias, at 2. 2. quæstione 42. articulo 3. expræssè docet oppositum, scilicet, huiusmodi operationes in communi, & secundum se consideratas, esse magis voluntarias, quam si considerentur in particulari, ergo. D. Tho.

Respondetur notando, operationem metu factam posse tripliciter considerari; primò modo secundùm se, vt præscindit à circunstantijs, verbi gratia, procellæ, & naufragij, proijciendi merces in mare, & vt præscindit à fine fugiendi mortẽ, & saluandi vitam, secundo modo, vt dicit ordinem ad finem saluandi vitam, & ad alias circũstantias, abstrahẽdo tamẽ ab actuali exercitio, tertio modo in particulari, & in exercitio scilicet, pro ipsa actuali proiectione mercium exercita, fine saluandi

uandi vitam, ex quibus proiectio mercium primo modo considerata, est omnino simpliciter inuoluntaria; vt docuit Arist.loco citato in primo argumento; & D.Thom.1.2.q.6.art.6. considerata tamen secundo & tertio modo est simpliciter voluntaria, magis tamen voluntaria est si consideretur secundo modo, siue in communi, scilicet, vt præscindit ab exercitio, quàm si cõsideretur tertio modo, quia habet minus ad mixtum inuoluntarij, vt docet D.Thom.loco citato; & 212.

Arist. *D.Tho.*

Quo posito respondetur, quod quãdo D.Tho.loco citato, ex.2.2.dicit operationẽ metu factam sumptam in particulari, esse minus voluntariã, quam sumptam in communi, non comparat operationem in particulari, & tertio modo sumptam, ad operationem sumptam in primo modo, & secundum se, ad operationẽ sumptam secũdo modo, vt dicit ordinem ad finem, & circunstantias, præscindendo ab actuali exercitio.

Et ita ad formã argumẽti respõdetur, nego minorẽ, quia huiusmodi operatio secundo modo cõsiderata, non est inuoluntaria simpliciter, sed solũ voluntaria, (vt dictũ est) velle enim fugere mortem, projiciendo à se merces quæ possunt esse impedimentum, simpliciter est voluntarium.

Ad confirmationem respondetur D. Tho. non sibi contrariari, quia quãdo 1. 2. dicit huiusmodi operationes consideratas secundũ se esse minus voluntarias, quã si considerentur in particulari, comparat huiusmodi operationes primo modo consideratas, ad easdem operationes sumptas secũdo & tertio modo, in quo nulla est difficultas, cũ istæ operationes primo modo consideratæ, sint simpliciter inuoluntariæ, tertio vero & secundo modo cõsideratę, sint voluntariæ: quãdo vero 2. 2. dicit huiusmodi operationes, consideratas in cõmuni, esse magis volũtarias, quã consideratas in particulari cõparat huiusmodi operationes secũdo modo sumptas, & vt abstrahunt ab actuali exercitio, ad se ipsas sumptas tertio modo, & prout actu exercitas.

9 Arguitur vltimò, operationes metu factæ sunt mixtæ ex voluntario, & inuolũtario (vt suprà dubio 2. diximus) ergo nec sunt voluntariæ simpliciter, nec inuoluntariæ, patet consequentia, quia nullum mixtum est aliquod eorum ex quo miscetur.

Respondetur, operationem metu factam, non esse mixtam ex voluntario, & inuoluntario mixtione reali, quæ fit secũdum realem coniunctionem miscibilium ad inuicem; non enim componitur ex voluntario, & inuoluntario realiter existentibus in ipsa, aliàs aut vna pars illius esset voluntaria, & altera inuoluntaria; aut ex illis resultaret illud tertium, quod non esset aliquod illorum, sed esse mixtam, sola mixtione secundum prædicationem denominatiuam extrinsecam, quia scilicet voluntarium, & inuoluntarium extrinsecè affirmantur de illa; & hac ratione potest esse simpliciter voluntaria, vnde dico argumentum procedere de mixtis mixtione reali, mixtum enim de mixtis non est simpliciter aliquod ex illis; sed est alia natura distincta, vt dicitur 2.lib.de generatione.

Sed objicies, licet voluntarium, & inuoluntarium extrinsecè dicantur de operatione externa metu facta, verbi gratia, de ipsa actuali proiectione mercium, tamen intrinsecè dicuntur de ipso actu interno voluntatis metu habito, scilicet de volitione efficaci proijciendi merces ad saluandam vitam, ergo huiusmodi actus interni erunt realiter mixti ex voluntario, & inuoluntario & consequenter non erunt simpliciter aliquod ex illis, ex quibus miscentur.

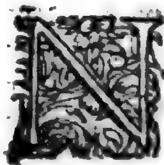
Respondetur primò facilè, si dicamus actum istum internum, esse secundum rem voluntarium, & inuoluntarium secundum considerationem intellectus, vt præcisum à circunstantijs (vt suprà diximus ex Burleo) & docet Diu. Thom. 1.2.quæst.6.art.6.in corpore, & ita non esse mixtum. *D. Tho.*

Respondetur secundò, admittendo antecedens, quia ratio liberi, & voluntarij & consequenter ratio inuoluntarij, sunt modi reales intrinsecè existentes in ipsis actibus volũtatis, vt alibi dicemus, nego tamen cõsequentiã, quia solũ sequitur in huiusmodi actib⁹ internis metu factis, verbi gratia, in illa volitione efficaci proijciendi merces, esse duos illos modos simpliciter voluntarij, & voluntarij, secun-

secundum quid, qui optimè possunt esse in eodem actu simul, per comparationē ad diuersas inclinationes voluntatis, vt diximus, & docet etiam D. Thom. loco citato ad secundum. Quando autem Aristoteles dixit huiusmodi actus esse mixtos ex voluntario & inuoluntario, non loquitur de mixtione propria & rigurosa, sed ideò dixit esse mixtos, quia habent in se vtramque rationem, alteram simpliciter, & alteram secundum quid.

DVBIVM VLT.

Utrùm cedere aliquando timori sit laudabile, ita vt metus excuset à culpa?

10 NOTA primò, quod timor aut metus vel inducit ad operationem bonam, aut ad malam, vel ad neutrā; si inducit ad bonam, sicut timor iræ Dei, aut ignis inferni, inducit ad opera virtutis, & ad obseruanda præcepta, tunc cedere tali timori est valdè laudabile, & non obedire tali timori est valde vituperabile: neque in hoc est aliquod dubium, si aliàs ille timor esset mundanus; si verò timor inducit ad malum, aut est ad malum culpæ, aut pœnæ, seu ad operationem indecoram & indecentem: si inducit ad malum culpæ, nullo modo cedere timori est laudandum, (vt dicemus infra); si verò inducit ad malum pœnæ, tunc aut ille timor prouenit ex parua causa, ita vt non sit cadēs in constantem virum, vt si ad vitandum damnum in pecunijs sustineat mala corporis, flagella, aut ignominiosa verba, & tunc in isto casu cedere timori est vituperabile; vitiosi enim & indiscreti est cōmittere turpe aliquid ex parua causa, aut eligere malum malum pro vitādo minori, aut ille timor est cadens in constantem virum, & progrediens ex magna causa, & tunc vel malum illud, ad quod inducit timor, est exiguæ & pusillæ turpitudinis, vel insignis; si pusillæ aut mediocris turpitudinis, tunc cedere timori potest esse laudabile, & venia dignum, vt si nobilis, aut iudex publicè in platea indecenter currat ad vitandam mortem: si verò sit turpitudinis excellentis, tunc cedere timori est omninò vituperabile, & indignum venia. Vnde meritò Seneca in epistola inimicitiæ ita ait: *Vir bonus ab honesto nulla re deterrebitur, ad turpia nulla re inuitabitur.*

Si verò denique timor conducat ad operationem neutram, tunc cedere timori est laudabile, & nō cedere est vituperabile, quia hoc nihil aliud est, quā pertinatia, quę in hoc distinguitur à constantia, quòd constantia tenet animum immobilem pro salute virtutis, pertinatia verò tenet animum immobilem pro victoria propriæ voluntatis: constat autem pati ex metu aliquid triste, non ordinatum ad aliquod bonum, sed propter voluntatem propriam, esse dignum vituperio.

Nota secundò, loquendo de malo culpæ, triplex esse genus operationum malarum, nam quædam sunt prohibitæ lege naturali, vt odium Dei, blasphemia, adulterium, mendatium, &c. & istæ non sunt malæ, quia prohibitæ, sed potiùs prohibitæ, quia malæ; aliæ verò sunt prohibitę lege diuina, positiua, siue scripta, siue non, & hæc dicuntur mala, quia prohibita, vt comestio panum propositionis à laicis in lege veteri, & pomi vetiti in paradiso: aliæ verò sunt prohibitæ lege humana, ciuili, canonica, vt frangere ieiunia Ecclesiæ, communicare cum excommunicatis, non audire missam diebus sacris, & hæc sunt etiam mala, quia prohibita, & non è contra.

Nota tertiò, quod metus cadens in constantem virum est duplex, nam alter est metus mortis, seu alterius mali futuri, quod necessariò necessitate naturæ imminet, & sequitur, vt quando quis extrema fame laborat, necessitate naturali euenit illi mors, nisi comedat; alter verò est metus mortis, aut alterius maioris mali futuri, quod non imminet ex necessitate naturæ, sed liberè infertur ab agente morali extrinseco, vt quando tyrannus minatur dira tormenta, vel mortem alicui, nisi aliquid faciat.

Prima conclusio. Nullus metus etiam cadens in constantem virum, siue sit me- 11

 tus

tus mali ex causa naturali, siue ex libera prouenians excusat à culpa operationē, quæ est peccatum, ita D. Thom. 2.2. q. 125.art.4. Caietan.ibid. Almain. tract. 1. Moral. cap.3. Sotus lib. 1. de iustitia, quęst.6 art.4. Couarrub.de matrim. par. 2.c.3.§.4.&.5.& tandem Azor, lib.10. Summæ, &.12. & alij.

D. Tob. Caietan. Almai. Sotus. Couarr. Azor.

Probatur primò ex Arist. 2. Ethicor. cap.1. vbi ait, *esse quædam turpia, vt matricidium, & similia, quæ nullo metu sunt facienda, quia potiùs oportet multis supplicijs mortem obire, quam talia committere.* Arist.

Probatur secundò ex cap. *sacris*, de his quæ vi metus ve causa fiunt, vbi dicitur, *nullo metu esse peccatum mortale committendum.* Et ex cap. *quisquis*, de pœnitentia. 11. quæst. 3. vbi etiam dicitur: *Qui occultat veritatem quam tenetur reuelare, aut mendatium aliquod profert metu cuiuslibet potestatis, dicitur iram Dei super se prouocare, quia magis timet homines, quàm Deum.*

Probatur tertiò ratione, quia metus non excusat, nisi quando euitatur maius damnum; sed non est dabile maius malum, quàm peccatum: longè enim peius malum est mors animæ, quàm corporis: ergo contra rationem facit qui eligit peccatum, vt fugiat mortem, & consequenter non excusatur à culpa.

Colligo primò, nullum posse licitè mentiri metu mortis, quidquid aliqui dicant: cuius ratio est, quia licèt hoc sit mēdatium officiosum, tamen re vera mendatium est, & consequenter rectè rationi contrariatur: vnde in Leuitico, cap. 19. dicitur, *Non mentiemini, neque decipiet vnusquisque proximum suum.* Leuit.19

Colligo secundò, nullo metu committendum esse peccatum veniale, quidquid aliqui dicant, vt latè probat D. August. lib. contra mendatiū, cap.8. & ratio est, quia repugnat rectè rationi, quod aliquid sit peccatum, & etiam quod licitè fiat, quia eo ipso quod peccatum (etiam si veniale sit) est offensa Dei, & est prohibitum lege diuina, aut saltem est præter legem, vt docuit Diuus Thomas.1.2. quæstione.78. artic.1. ad primum. August. D. Tho.

11 Verùm notandum est, quod licèt metus non excusat ex tota culpa, minuit tamen illam, ita vt quantò metus est maior, tantò minor sit culpa: cuius ratio est, quia in tantum aliquid est peccatum, in quantum est voluntarium, sed metus minuit rationem voluntarij, vt dictum est, siquidem reddit actum secundum quid inuoluntarium, ergo etiam minuit rationem peccati.

Confirmatur primò ex Aristotele. 3. Ethicorum, cap. 1. dicente, *veniam dandam esse illi, qui metu eorum quæ humanam naturam superant, egerit aliqua, quæ agenda non sunt.* Quibus verbis videtur significari nostram doctrinam. Arist.

Confirmatur secundò ex cap. *sacris*, supra citato, vbi hæc doctrina traditur expressè, & ex cap. *in primis*. 2. quæst. 1. vbi præcipitur, leuiorem pœnitentiam esse imponendam quibusdam Episcopis, si dixerint se metu iudicij commisisse quoddam crimen, de quo in dicto capite agitur.

Et si objicias, metus est causa, vt peccatum quod committitur propter ipsum, fiat actu intensiori voluntatis, ergo non minuit, sed potiùs auget voluntarium, & peccatum: probatur antecedens, quia quò aliquis magis timet tormenta, eò intensiùs vult idolis sacrificare.

Respondetur, nego consequentiam, quia licet metus augeat actum voluntatis intensiuè, seu quantum ad intensionem, minuit tamen libertatem, & consequenter ipsam culpam: quia ad peccatum plus facit libertas, quàm intensio actus: constat enim actus puerorum & amentium, & motus primò primos esse simpliciter intentissimos, & tamen non sunt peccata, propter defectum libertatis.

Sed objicies, ratione metus actus qui aliàs secluso metu esset peccatum veniale, erit nullum peccatum, & consequenter metus excusabit à tota culpa, quod esse falsum supra diximus.

Respondetur, nego consequentiam, non enim dicimus metum minuere culpam in hoc sensu, vt de mortali fiat veniale, & de veniali fiat nullum, sed in isto sensu, vt peccata quæ secluso metu essent mortalia, aut venialia, si fiant propter metum, erunt leuiora intra proprios limites mortales, aut venialia.

Opposi-

12 *Eustrat.* Oppositam sententiam nostræ conclusioni tenent aliqui, quos citat Eustratius.3. Ethicorum, cap. 1. qui existimat quandoque licere homini facere turpissima, & aliqua peccata committere pro aliquo bono consequendo, aut malo vitando, vt.v.g. mentiri, rem habere cum vxore aliena, vt commodè tyrannum interimat, vt propriam vitam incolumem seruet; illa enim, vt docet hæc sententia, licèt sint mala & turpia, tamen non sunt malè & turpiter facta, sicut sunt quædam bona & iusta, quæ possunt esse non benè & iustè facta, sed malè & iniustè; ita licèt mentiri sit turpe, tamen mentiri propter vtilitatem propriæ vitæ non fit turpiter & culpabiliter; hoc enim non videtur malum facere absolutè, sed potiùs malum grauius vitare. Hanc etiã sententiam videtur docere Ioannes Ananias in cap. *interfecisti*, de homicid. nu. 18. vbi ait: *Si tyrannus dicat, occidã te, nisi interfeceris filium, excusatur occidens filium.* Ita etiam docet Bartolus in lege *si seruus*; ff. *de noxialibus actionibus* Et Iason, de actionibus, §. *si minus*, num. 17. Fundamenta huius sententiæ sunt argumenta quæ sequuntur.

Ioan. Anan.

Bartol. Iason.

Arguitur primò pro hac sententia contra nostram conclusionem, quia Aristoteles loco citato dixit esse aliqua turpia, quæ vir constans potest metu mortis licitè facere: ergo ex sententia Aristotelis, metus excusat à tota culpa.

Respondetur, Aristotelem ibi nomine turpi, non intelligere id quod est rectæ rationi contrarium, & quod est turpe respectu animæ, quale est peccatum, quia hoc nullo metu est committendum, vt ex eodem Aristotele ostendimus: sed solùm id quod est turpe respectu corporis, qualia sunt ea quæ vilia sunt. Vnde sensus Aristot. est, virum bonum aliquando facere, aut pati turpia aliqua, hoc est, vilia & abiecta, propter metum mortis propriæ, aut filiorum, aut parentum.

Arguitur secundò ex Glossa in lege *penultima*; ff. *si familia furtum fecisse iudicatur*: vbi dicitur, non peccare seruum facientem aliquod delictum, metu mortis imminentis.

Respondetur, legem intelligendam esse, quando seruus ille operatur metu mortis aliqua, quæ solùm sunt prohibita iure positiuo scripto; tunc enim non peccat, si domino viuente, sub mortis pœna obediat, vt dicemus infra.

Arguitur tertiò, quia Exod. 1. dicitur, Deum præmiasse mendatium obstetricum Aegypti, quæ metu mortis infantes Iudæorum occultabant, ergo.

Confirmatur, quia Iudith laudatur in sacra Scriptura, & tamen multa mendatia dixit Holopherni. Respondetur, pro nunc mulieres istas excusari à peccato mendatij, non ratione metus, sed quia habebant ignorantiam inuincibilem, quod mentiri propter bonũ finem, esset peccatum.

Arguitur quartò & vltimò, non reddere depositum petenti est peccatum, & tamen metu mortis possum negare illud licitè, ergo: probatur minor, quia si furiosus, aut amens, vel quiuis alius postulet à me ensem depositum, vt me interficiat, verè possum illum negare.

Respondetur, distingo antecedens, si dominus repetat depositum quando oportet, & sicut oportet, ita vt nulla circumstantia vitietur talis redditio depositi, concedo: at verò si dominus repetat depositum quando non oportet, aut indebito modo, vt in casu argumenti, tũc talis redditio depositi potiùs esset mala, & non reddere illud esset bonum. Neque hoc est contra conclusionem, quia in ea dicitur, peccatum non excusari à ratione culpæ ex circumstantia metus: at verò in casu argumenti, non reddere depositum nullo modo esset peccatum, nõ verò quia excusetur ex circumstantia metus præcisa, sed quia recta ratio dictat, non esse reddendum depositum furioso, vel amenti, quando est periculum pro priæ, vel alienæ mortis. Vnde conclusio tantùm loquitur de illis quæ ita sunt secundum se mala, vt nullæ circumstantia reddi possint bona: non tamen de illis malis quæ ratione alicuius circumstantiæ possunt reddi bona.

Secunda conclusio. Nullus metus excusat à culpa operationem prohibitam lege naturali. Probatur, quia istæ operationes sunt secundum se malæ, & ideo sunt prohibitæ, quia malæ, ergo non possunt fieri liberè, quin sint malæ, ergo nullus metus excusat illas à culpa. 13

Vnde nullo metu excusatur à culpa, qui facit aliquid contra præcepta Decalogi, siue primæ, siue secundæ tabulæ, aut contra dictamen rationis prohibentis aliquid ex obligatione faciendum.

Sed objicies, metu mortis excusamur, si alteri grauiter laboranti non succurramus, aut si restitutionem in tempus differamus, aut si votum & iusiurandum non adimplemus, vel si depositum repetenti domino non reddamus: sed ista sunt iuris naturalis, ergo conclusio est falsa.

Respondetur, illa de quibus procedit argumentum, verbi gratia, depositum esse reddendum, &c. non pertinere ad ius naturale tanquam principia, sed tanquam conclusiones deductæ ex principijs communibus legis naturæ: huiusmodi autem conclusiones non obligant in omni casu, quia lex naturæ & ratio non dictat debere fieri in quocunque euentu & quibuscumque positis circunstantijs, sed solùm quando oportet, & quomodo oportet: vnde non obligant nos vi iuris & legis naturalis cum propriæ vitæ discrimine, in ipsa enim obligatione legis naturalis intelligitur exceptum hoc discrimen quantum ad ea de quibus procedit argumentum, atque adeò in his, est eadem ratio atque in operibus quæ sunt contra præcepta humana. Conclusio verò nostra intelligitur de præceptis Decalogi, & de operibus contra dictamen rationis rectæ, & contra principia legis naturæ communia.

Mac.2. Sed objicies, obseruatio Sabbathi erat de lege naturali, & tamen ex primo Machabæorum, cap. 2. excusatur Mathatias, quod in Sabbatho pugnauit contra hostes, vt docet Diu. Thom. 1.2. quæst. 100. art. 8. quia id fecit ad tuendam propriam vitam, ergo. *D. Tho.*

Respondetur hoc factum fuisse diuina reuelatione & dispensatione impropriè sumpta, sicut etiam propter eandem rationem non peccauit Abraham volendo interficere filium, neque Israelitæ auferendo vasa Aegyptiorum.

14 Tertia conclusio, metus mortis, aut quæuis alius cadens in constantem virum qui sequitur necessariò necessitate naturæ, excusat à peccato operationes quæ sunt contra legem diuinam purè positiuam, siue scriptam, siue non scriptam. Probatur primò, quia Dauid. 1. Regum. 21. non peccauit comedendo panes propositionis laicis lege diuina prohibitos, quia id fecit ne vna cum suis fame periret. Cuius exemplum adduxit Christus ad excusandos discipulos euellentes spicas in die festo, & comedentes vt extremam famem depellerent, vt constat Matth. 12. *1.Re.21* *Mat.12*

Confirmatur, quia Iudæi omiserunt circuncisionem per quadraginta annos quibus peregrinati sunt in deserto, & à tali omissione excusantur metu mortis imminentis ex tali vulnere itinerantibus in deserto.

Sed objicies, nullus metus mortis excusat Episcopos & præsbyteros, si tempore pestis, belli, aut naufragij greges sibi commissos destituant, ergo conclusio est falsa.

Respondetur cócedendo antecedens, quia quotiescunque ob salutem & bonum animæ proximi, maximè gregis proprij, necessarium est adimplere præcepta legis diuinæ, tunc nullus metus excusat à culpa transgressionis; nego tamen consequentiam, quia conclusio est intelligenda quando non intercedit talis circunstantia salutis animæ proximorum.

Quarta conclusio, metus mortis, aut quiuis alius cadens in constantem virum alicuius mali temporalis, quod non sequitur necessitate naturæ, sed ab extrinseco infertur, non excusat à culpa operationes quæ sunt contra legem diuinam purè positiuam; verè enim peccarent Machabæi, si obedirent Antiocho imperanti sub pœna mortis vt carnes suillas comederent: cuius ratio est, quia quotiescunque prohibetur huiusmodi legis transgressio in contemptum fidei diuinæ, aut religionis, aut in scandalum & in detrimentum proximorum: tunc nullus metus excusat, quia contemptus fidei diuinæ & scandalum proximi sunt maius malum quàm propria mors corporalis.

Ex quo colligo, nos teneri præcepta diuina obseruare etiam cum periculo mortis, quoniam talis obseruatio est necessaria ad salutem propriam animæ, vt si instet præceptum suscipiendi baptismum, aut confitendi peccata, tunc tenemur confiteri & baptizari, etiam si tyrannus

tyrannus id prohibeat sub pœna mortis: cuius ratio est, quia huiusmodi sacramenta sunt media necessaria ad salutem, sine quibus consequi non potest.

Sed obijcies, sufficit ad salutem recipere huiusmodi sacramenta in re, vel in voto, ergo vrgente metu mortis infligendæ à tyranno, satis est si voto sumantur, & non in re ad fugiendam mortem.

Respondetur, nego consequentiam; in casu quo currat præceptum suscipiendi illa sacramenta; & ratio est, quia extra sacramentum est necessaria contritio ad salutem: cùm autem non possimus esse certi, quod contritionem habuerimus, cogimur sacramenta in re suscipere.

15 Vltima conclusio, metus mortis, aut alius cadens in virum constantem, excusat à peccato operationes quæ sunt prohibitæ lege humana, siue canonica, siue ciuili. Ita Valentia hic, disputat. 7. quæst. 5. puncto. 6. & alij quos citat Azor libro. 1. Summæ, cap. 110. Probatur, quia nulla lex humana censetur strictius obligare quantum est ex vi sua, quàm aliqua lex naturalis, vel diuina: sed constat aliquas leges naturales, vel diuinas obligantes sub mortali, non obligare cum vitæ discrimine, ergo nulla lex humana per se loquendo, obligat in eo casu: maior est de se nota; minor probatur, & quidem in lege naturali de satisfaciendo creditori, aut reddendo deposito, aut voto adimplendo (vt supra dictam est) & in lege diuina positiua, vt constat ex conclus. 3.

Valent.
Azor.

Oppositam sententiam tenet Caietanus in hoc loco, quæst. 6. artic. 4. Adrianus in quarto, quæst. 3. de clauibus, & alij plures canonistæ, qui idem etiam sentiunt de operibus quę sunt contra legem
2 diuinam positiuam.

Caietan.
Adrian.

Arguitur primò pro hac sententia ex cap. *sacris*, de his quæ vi metus ve causa fiunt, vbi resoluitur non excusari à peccato eum qui comercium habet cum excommunicato quocumque metu: & redditur ratio, quia scilicet nullo metu est mortale peccatum committendum, ergo.

Respondetur, hoc caput communiter exponi, quod procedat de communicatione cum excommunicato scandaloso, aut etiam de communicatione in eodem crimine, ratione cuius posita est excommunicatio, aut etiam de communicatione quæ fit contemptu ecclesiasticæ censuræ: hęc namque re vera peccata sunt, neque vllo metu excusari possunt, tamen non sunt peccata contra legem humanam ecclesiasticam, sed contra legem diuinam, aut naturalem. Vnde his circunstantijs seclusis potest quis vt mortem euadat, aut metu alterius mali cadente in virum constantem, communicare cum excommunicatis, vt si extrema fame laboret, potest ab illis cibum sumere, imò & celebrare coram notoriè excommunicato, aut sine corporalibus, vel luce, vel sine vestibus sacris, si talis celebratio sub pęna mortis statim certò infligendæ præcipiatur: secus verò si hoc præcipiatur in contemptū legis, aut in scandalum proximorum, quia tunc potiùs est mors eligenda, vt dictum est.

Arguitur secundò, qui metu mortis contraxit sine dispensatione intra gradum solo iure ecclesiastico prohibitum, peccat mortaliter vtendo coniugali copula; ergo metus iste non excusat à peccato operationem prohibitam lege humana ecclesiastica.

Respondetur concesso antecedenti, nego consequentiam, quia sine dispensatione illud non est matrimonium, & ita non accedit ad suam; atque adeò peccat mortaliter, non quidem contra legem ecclesiasticam, sed contra naturalē de non fornicando, quod nullo metu est excusabile.

Arguitur vltimò, Ecclesia, Princeps, aut respublica possunt statuere legem obligantem sub mortali etiam cum discrimine vitæ, ergo saltim qui metu mortis non seruat hanc legem, peccat, ac per consequens metus non excusabit huiusmodi operationem à peccato.

Respondetur, concedo totum argumentum; certum enim est posse rempublicam, aut principem præcipere aliquid faciendum cum mortis periculo: cuius ratio est, quia respublica, vel princeps, qui curam habēt cōmunitatis, potest optimè exponere periculo mortis singulas partes pro cōmuni bono totius reipublicæ, quare Episcopus inuadente peste in

plebem, potest optimè præcipere præsbyteris ne discedant ab vrbe etiam cum mortis periculo, & Princeps, vel respublica potest medicis idē præcipere cum eodem vitæ discrimine, & ciuibus iubere vt arma capiant, imminente graui hostium incursu, neque ab his aliquo metu mortis excusari possunt.

Cæterùm ex hoc non colligitur omnes leges humanas ecclesiasticas, aut ciuiles, quantumcumque aliàs obligent sub mortali, obligare etiam ex vi suæ de facto in omnibus alijs casibus cum discrimine vitæ, aut alterius graui damni ex illis qui timeri possunt, metu cadente in virum constantem.

DISPVTATIO IIII.

De inuoluntario per concupiscentiam.



NOTA primò, nomine concupiscentię in hac disputatione non intelligi potentiā appetitus sensitiui condistinctam ab irascibili, sed intelligi quemcumque actum, seu passionem appetitus sensitiui, non solùm partis concupiscibilis, qualis est actualis concupiscentia boni sensibilis, sed etiam partis irascibilis, qualis est ira, excepta passione metus (de qua iam diximus disputatione præcedenti); habet enim metus specialem rationem causandi voluntarium & inuoluntarium distinctum à cæteris passionibus appetitus sensitiui.

Nota secundò (vt partim dictum est, & infra latiùs explicabimus) motus appetitus sensitiui, verbi gratia, concupiscentiam dupliciter posse se habere ad actum voluntatis, scilicet antecedenter & consequenter: habet se antecedenter quādo est causa vt voluntas feratur in obiectum sensibile ipsius concupiscentiæ, quod contingit quando appetitus sensitiuus fertur in obiectum concupiscentiæ, & deinde mouet voluntatem mediante intellectu, vt feratur suo actu in idem obiectum; tunc verò se habet consequenter quando priùs voluntas fertur in obiectum, & ex ipso actu voluntatis excitatur in appetitu sensitiuo passio, seu motus concupiscentię circa idem obiectum.

Nota tertiò, in præsenti non esse difficultatem de concupiscentia quæ se habet consequenter ad actum voluntatis, quia hæc non se habet vt mouens voluntatem, atque adeò non potest esse causa vt actus voluntatis sit voluntarius, aut inuoluntarius, imò potiùs huiusmodi concupiscentia est signum & indicium manifestans actum voluntatis esse maximè intensum & vehementem, siquidem excitat in appetitu sensitiuo passionem, seu concupiscentiam circa ipsius voluntatis obiectum. Vnde solùm est difficultas de concupiscentia antecedenti, nam de concomitante nulli dubium est, neque augere, neque minuere volūtarium, neque facere voluntarium, aut inuoluntarium.

Nota vltimò, concupiscentiam consequentem interdum augere intensionem actus voluntatis, licèt tunc non se habeat concupiscentia respectu actus voluntatis vt consequens, sed vt antecedens, & vt causa ipsius actus voluntatis, non quidem absolutè, & quantum ad substantiam & entitatem actus, sed solùm quantum ad maiorem illius intensionem, continuationem, & alia similia; contingit enim vt quando ex actu voluntatis excitatur in appetitu sensitiuo concupiscentia, postea ab illo excitatur voluntas vt operetur, aut continuet actionem cum maiori intensione & promptitudine.

DVBIVM I.

Vtrùm concupiscentia causet inuoluntarium?



NOTA, quod idem est quærere, an concupiscentia causet inuoluntarium, ac si inquiramus, vtrùm etiam ea quæ fiunt ex concupiscentia alicuius obiecti sensibilis sint mixta ex voluntario & inuoluntario, ita vt sint voluntaria simpliciter & inuoluntaria secundum quid, vt supra dictum est de his quę fiunt ex metu.

Conclusio, concupiscentia nullo modo

Arist. *D.Tho.* *Valent.* *Burid.* *Azor.* *D.Greg.* *N.ss.* modo causat voluntarium. Ita Aristoteles.3.Ethicorum, cap.1. Diu. Thom. in hoc loco, Valentia in hac.1.2.disputat.2.quæst.1 puncto.5. Buridanus.3. Ethicorum,cap.1.quæst.10. Azor libro 1.Summæ, cap.17.dubio.1. D. Gregorius Nissenus lib.5. Philosophiæ. Probatur conclusio à priori, quia in his, quę voluntate fiunt ex concupiscentia, nulla apparet ratio mali & molestiæ, ergo ea quæ fiunt ex concupiscentia non sunt mixta ex voluntario & inuoluntario, sed omnino voluntaria, & consequenter concupiscentia nullo modo causat inuoluntarium: consequentia patet ex his quæ supra diximus de metu, & antecedens probatur, quia concupiscentia est causa vt obiectum apprehendatur vt magis bonum & delectabile, & ita excitat voluntatem præcisè propter suam bonitatem, vt non permittat quod appareat in obiecto aliqua ratio mali & molestiæ, ratione cuius posit in voluntate esse aliquis actus nolitionis saltem inefficacis circa ipsum obiectum.

Probatur secundò à posteriori, quia concupiscentia excitat voluntatem vt amet obiectum maxima cum delectatione, vt docet Aristot. supra, & constat experientia, ergo talis amor est purus, & sine admixtione & renitentia actus oppositi: patet consequentia, quia si amor ille causatus ex concupiscentia haberet aliquid mixtum inuoluntarij, non fieret ita iocundè & voluptuosè, sed fieret cum tristitia & dolore, sicut ea quæ fiunt ex metu.

Angest. Oppositam sententiam tenet Angestus in suis Moralibus, cap.3. in annotationibus circa textum quintum, idem etiam videtur docere Caietan. in summa, verbo, *restitutio*, §. *quia verò*, vbi docet cupiditatem aliquando quasi compellere ad ludendum, & inducere inuoluntarium mixtum. Hujus sententię fundamenta sunt quæ sequuntur. *Caietan.*

Arguitur primò, projicere merces in mare metu mortis habet mixtum aliquid inuoluntarij (vt supra diximus) ergo expendi pecunias ab auaro ad consequendam cupiditatis delectationem, habet etiam admixtum aliquid inuoluntarij: patet consequentia, quia sicut in projectione mercium secundum se considerata, est aliquid mali & molestí, ratione cuius est nolita à voluntate actu inefficaci, & tamen est volita in ordine ad finem saluandi vitam, & ad vitandum maius malum, ita vt expensio pecuniarum secundum se considerata ab auaro est aliquid mali & molesti, & tamen apprehenditur ab illo vt bona in ordine ad finem cupiditatis & delectationis, & ad vitandam carentiam assecutionis suæ cupiditatis, quam iudicat maius malum.

Respondetur, nego consequentiam, & ad probationem nego paritatem rationis, & ratio discriminis est, quia in eo qui projicit merces in mare ex metu, semper manet amor illarum, adhuc quando actu eas projicit, & ita simul cum projectione habet actualem displicentiam saltim inefficacem projiciendi illas: at verò auarus qui expendit pecunias ex concupiscentia delectationis, non habet pro tunc displicentiam aliquam talis expensionis pecuniarum, quia delectabilitas obiecti concupiscentiæ adeò iocundè & delectabiliter trahit ad se voluntatem per amorem & volitionem, vt non posit simul habere nolitionem & odium etiam inefficax obiecti, aut medij, etiam si in tali expensione pecuniarum secundum se considerata reperiatur aliqua ratio obiectiua mali & molesti, quia hæc non proponitur voluntati ab intellectu auari.

Et si inquiras, quare metus mortis non excludit à voluntate amorem actualem mercium, sed displicentiam projectionis ipsarum in mare: concupiscentia verò excludit à voluntate auari nolitionem & displicentiam expensionis diuitiarum?

Respondeo, rationem desumi ex differentia quæ versatur inter metum & concupiscentiam, nam metus habet pro obiecto malum vt malum est: ex quo duo oriuntur; primum, quod metus non excitat ad amorem sui obiecti, sed potiùs ad odium & fugam illius, secundum quod non excitat ad electionem & amorem mediorum, quatenus in se sunt bona & delectabilia, sed præcisè quatenus conducunt ad vitandum malum illud quod timetur, siue talia media sint secundum se bona & appetibilia, siue è contra sint mala, & molesta.

Ex quibus oritur, quod metus non intendat

tendat excludere à voluntate nolitatem & displicentiam mediorum, quando illa media sunt secundum se mala; quia ad rationem metus parùm refert, quod media quæ eliguntur sint molesta, aut iocunda voluntati, dummodo conducant ad vitãdum malum quod timetur. Cùm igitur tota ratio electionis istorum mediorum, seu minoris mali, quod assumitur vt medium ad vitandum maius malum quod timetur, non sit aliqua bonitas ex se delectabilis, sed sola fuga maioris mali: hinc est, quod maneat inuoluntaria disciplina circa illa media, quia solu fuga maioris mali cùm ex se non afferat aliquam delectationem, non potest tollere omnem acerbitatem & molestiam, quæ est in minori illo malo, quod eligitur vt medium ad vitandum maius malum; at verò obiectum concupiscentiæ est bonum vt delectabile & iocundum.

Ex quo duo alia oriuntur: primum est, quod concupiscentia excitat voluntatem ad hoc vt iocundè & sine molestia amet illud: secundum, quod concupiscentia excitet voluntatem ad electionem mediorum, maxima etiam cum voluntate & iocunditate, etiam si aliàs media ipsa secundum se considerata essent mala & molesta, & quantum est ex se essent sufficientia ad causandam tristitiam & dolorem; nam suauitas ipsa finis & obiecti concupiscentiæ vincit ipsam rationem mali, & acerbitatem quæ est in medijs, ita vt nullo modo sint causa tristitiæ & displicentiæ. Et si exemplum in eo qui per totam noctem armatus magna incommoda patitur, quia vt hoc patitur metu mortis imminentis, non sine magna tristitia & afflictione patitur; si verò ea sustinet concupiscentiæ causa, seu ex desiderio mulieris amatæ, re vera absque vllo dolore & tristitia sustinet ista, sed potius maxima cum voluptate & iocunditate. Et idem dicendum est de ira & appetitu vindictæ, de qua optimè cecinit Homerus, quod multò dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit.

Sed objicies, ille qui cupiditate diuitiarum eligit periculosam nauigationem saltem quando instat periculum, habet displicentiam illius, ergo erit inuoluntaria.

Respondetur, nunquam istã esse inuoluntariam nauigationem, neque habere displicentiam illius quandiu durat in illo actualis illa cupiditas diuitiarum, propter rationem supra dictam: quod si postea imminente mortis periculo habet aliquam displicentiam illius, id prouenit, aut quia concupiscẽtia finita iam est, aut ex metu mortis, non verò ex concupiscentia.

Sed objicies, concupiscentia est causa timoris, sed timor est causa actus mixti ex voluntario & inuoluntario, vt patet, ergo etiam concupiscentia maior est. Diu. Thom. in hac. 1. 2. quæstione. 43. articulo. 11. ex concupiscentia enim & amore alicuius boni mouetur quis ad timorem carendi illo: consequentia patet, quia quod est causa causæ, est causa causati. *D. Tho.*

Respondetur, nego consequentiam, & ad probationem dico, illam maximam esse veram quando posterior causa pendet à priori in sua causalitate: constat autem concupiscentiam non esse causam mortis quantum ad suam causalitatem; timor enim est sufficiens causa ad mouendam voluntatem ad electionem mediorum sine dependentia ab amore concupiscentiæ.

Arguitur secundò, qui amat efficaciter obiectum concupiscentiæ, quia est sibi delectabile, potest simul inefficaciter nolle illud sub alia ratione, scilicet quatenus est malum rationis, aut offensa Dei, aut causatiuum alicuius damni corporalis, ergo iam tunc ille amor ex concupiscentia erit mixtus ex voluntario & inuoluntario. 4

Respondetur, nego antecedens; nam licèt in voluntate peccantis ex concupiscentia possit esse simul nolleitas offensæ Dei in communi, aut timor, vel nolitio illius damni adiuncti, tamen non potest esse nolleitas ipsius delectationis ex concupiscentia etiã vt offensæ Dei, aut veluti causatiua illius damni propter rationem conclusionis: & ita ille amor obiecti concupiti non potest esse mixtus; vnde durante concupiscentia, aut ira nullus esse potest dolor, aut tristitia, aut displicentia offensæ Dei: at verò transacta concupiscentia, aut adepta vindicta potest optimè oriri dolor, aut tristitia & displicentia, quia deest

deest delectatio & ira, quæ omnem tristitiam absorbebant.

Sed objicies, interdum ille qui peccat ex concupiscentia, peccat cum aliqua tristitia & dolore, vt patet in illo qui peccat cum remorsu conscientiæ, aut cum consideratione mali temporalis, quod ex tali delectatione potest illi aduenire: ergo cum volitione efficaci obiecti concupiscentiæ potest simul reperiri aliqua nolitio saltem inefficax illius: patet consequentia, quia tristitia causatur à nolitione formali illius obiecti concupiscentiæ.

Respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam; quia illa tristitia in casu argumenti non prouenit ex aliqua nolitione formali obiecti etiam inefficaci, sed solùm ex stimulis conscientiæ, qui sufficiunt causare tristitiam; nisi velis dicere, procedere etiam ex nolleitate inefficaci offensæ Dei in communi, aut ex timore & displicentia alicuius damni adiuncti ipsi delectationi, non tamen procedit ex aliqua nolleitate & displicentia ipsius delectationis.

Sed adhuc objicies, qui peccat ex concupiscentia, etiam dum peccat actu, agnoscit esse malum, & contrarium virtuti id quod eligit, & malus esse bonum honestum quod deserit, quàm delectabile quod amplectitur; ergo potest habere displicentiam illius simul cum voluntate efficaci eligendi illud.

Respondetur, nego consequentiam; quia vel cognoscit illud solùm in communi, & non in particulari, aut si in particulari, non tamen considerat bonum virtutis ita attentè atque bonum delectabile, quia ipsa delectabilitas obiecti concupiscentiæ diuertit considerationem boni honesti, & ita rapit voluntatem, vt pro tunc nulla sit in illa displicentia, ex eo quod deseratur bonum honestum.

DVBIVM II.

Utrùm concupiscentia augeat, aut minuat voluntarium?



PRO decisione nota primò ex supra dictis disputatione prima, tres esse gradus voluntarij: primus qui conuenit hominibus & brutis, & consistit in hoc præcisè, quod est esse à principio intrinseco cum cognitione: secundus conuenit soli appetitui rationali, est tamen communis actibus necessarijs & liberis; qui gradus, vltra hoc quod est procedere à principio intrinseco cum cognitione, addit, quod cognitio à qua procedit, sit cognitio finis & circunstantiarum, & dignitatis obiecti: tertius gradus conuenit etiam illi appetitui rationali, cæterum non quo ad omnes actus suos, sed solùm quo ad actus liberos, qui gradus vltra hoc quod est esse à principio intrinseco cum cognitione finis & circunstantiarum, superaddit, quod huiusmodi cognitio non determinet voluntatem ad vnam partem, sed relinquat illam indifferentem ad vtramque; ita vt pro sua libertate eligat quem voluerit: & omnes isti gradus sunt subordinati, & continentur essentialiter in voluntario libero. 5

Nota secundò, in quocũque gradu ex his tribus duo posse considerari, alterum est id in quo ipse gradus consistit essentialiter & quidditatiuè, & alterum est accidentia aliqua quibus essentia ipsius gradus perficitur, vt. v. g. essentia primi gradus cõsistit in hoc præcisè, quod est procedere à volũtate cum cognitione; quod autem procedat à voluntate actu intenso & feruoroso, aut minus intenso, aut quod procedat à sola voluntate sine impulsu extrinseco, aut cum eo, istæ sunt perfectiones, aut imperfectiones accidentales ipsius primi gradus voluntarij, quę etiam conuenire possunt alijs duobus gradibus voluntarij, ratione primi, qui in alijs includitur.

Essentia verò secundi gradus consistit in hoc, quod est procedere à voluntate cum perfecta cognitione finis & circunstantiarum: quod autem huiusmodi cognitio sit omnino perfecta, hoc est omnium circunstantiarum, siue aliquarum, tantùm est perfectio accidentalis, aut imperfectio propria huius gradus, quæ etiam cõuenit tertio gradui, ratione huius secundi, qui in illo includitur.

Essentia denique tertij gradus consistit in

tit in hoc, quod est procedere à voluntate indifferenti cum cognitione finis & circunstantiarum: quod autem huiusmodi voluntas quæ ex se est indifferens, inclinetur, & aliquo modo determinetur ab agente extrinseco ad alteram partem, aut solùm à se ipsa, ex vi solius sui motiui sine extrinseco inclinante, solùm est perfectio, aut imperfectio accidentalis propria huius tertij gradus voluntarij.

Prima conclusio, concupiscentia non potest tollere omnino rationem voluntarij quantum ad primum gradum, bene tamen quantum ad secundum & tertiũ, hæc est communis: cuius prima pars probatur, quia concupiscentia antecedens, de qua est difficultas, quantumcumque crescat, non potest tollere, quominus actus voluntatis, cuius est causa, procedat à voluntate cum cognitione præuia requisita ad actum voluntarij, ergo non potest tollere ab actu voluntatis rationem voluntarij primi gradus: consequentia patet, & antecedens probatur, quia concupiscentia potiùs mouet & incitat ad hoc vt actus procedat à voluntate, ergo.

Secunda conclusionis pars probatur, & primò de secundo gradu, scilicet de voluntario perfecto, vt præscindit à libero, quia passio concupiscentiæ, aut iræ potest esse ita vehemens, vt sit causa ignorandi omnes circunstantias, ergo vehemens passio iræ, aut concupiscentiæ potest omnino tollere omnem rationem voluntarij perfecti, seu secundi gradus; consequentia patet, quia essentia voluntarij secundi gradus postulat esse à cognitione circumstantiarum (si non omnium, saltem aliquarum) & antecedens probatur, quia non repugnat passionem esse ita vehementem, vt absorbeat vsum rationis, & omnem aduertentiam ad circunstantias singulares, etiam ad circunstantiam personæ operantis, quod contingere in insano fatetur Aristoteles, 3. Ethicorum, vbi dicit, neminem posse omnes circunstantias ignorare, nisi sit insanus.

Arist.

De tertio verò gradu probatur similiter conclusio, quia vehemens passio potest tollere omnino indifferentiam iudicij intellectualis, vt patet in amente, & docet Diu. Thom. hic, quæst. 12. art. 3. ad secundum, ergo etiam vehemens passio tollit omnino indifferentiam voluntatis, & consequenter rationem voluntarij liberi: patet consequentia, quia indifferentia voluntarij originatur ex indifferentia iudicij intellectus.

D. Tho.

Secunda conclusio, concupiscentia non minuit aliquo modo voluntarium primi gradus, sed potiùs auget illud quãtum ad intensionem: probatur conclusio, concupiscentia est causa quod voluntas maiori conatu & feruore feratur in obiectum concupitum, vt patet experientia: ergo concupiscentia potiùs auget quàm minuit voluntarium quantum ad intensionem & conatum.

6 Sed contra istam conclusionem arguitur primò, voluntarium ex concupiscentia non est ita à principio intrinseco, sicut si procederet seclusa concupiscentia, ergo minuitur ratione concupiscentiæ iste primus gradus voluntarij: probatur antecedens, quia voluntarium ex concupiscentia est partim à voluntate vt à principio intrinseco, & partim à concupiscentia vt à motiuo extrinseco, ergo.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem dico, actum voluntatis quem excitauit concupiscentia, esse totum à sola voluntate causatum, & nõ partim à voluntate, & partim à concupiscentia, quia concupiscentia non concurrit ad actum illum voluntatis in genere causæ efficientis, siue causando ipsum actum, siue mouendo & impellendo voluntatem efficienter ad ipsum, sed solùm concurrit mouendo voluntatem obiectiuè & occasionaliter, quia scilicet etiam est occasio vt actus voluntatis circa obiectum concupitum apprehendatur ab intellectu vt magis bonum & conueniens: hoc autem non tollit quominus actus procedat ab illa sola totaliter, aliàs nunquam voluntas sola eliceret actum suum, cùm semper eliceat eum mota ab obiecto.

Sed objicies, etiam metus non mouet voluntatem effectiuè, sed solùm obiectiuè & occasionaliter, neque causat effectiuè partialiter ipsum actum voluntatis, & nihilominus minuit rationem voluntarij, ergo similiter concupiscentia etiam si non moueat nisi obiectiuè.

Respondetur, nego consequentiam, quia

quia ratio propter quam metus minuit voluntarium, non est quia mouet voluntatem ad actum obiectiuè & occasionaliter, sicut reliquæ passiones appetitus sensitiui, sed quia mouet voluntatem ad actum contrarium & repugnantem alicui inclinationi voluntatis saltem inefficaci, quod non facit concupiscentia, vt diximus in hoc dubio.

Arguitur secundò, concupiscentia minuit cognitionem, ergo etiam minuit perfectionem voluntarij etiã quantum ad primum gradum: consequentia patet, quia voluntarium primi gradus essentialiter petit ista duo, scilicet esse à principio intrinseco, & esse ab illo cum cognitione, vnde ex parte vtriusque potest minui & augeri; & antecedens probatur, quia concupiscentia potest tollere omnino cognitionem, vt diximus conclusione prima, ergo multò meliùs poterit minuere eam.

Respondetur distinguendo antecedens, concupiscentia minuit cognitionem requisitam ad voluntarium secundi & tertij gradus, scilicet cognitionem circunstantiarum, & cognitionem quæ relinquit voluntatem indifferentem, concedo antecedens, & ita potest minuere voluntarium secundi & tertij gradus, vt diximus conclusione sequenti: nego tamen concupiscentiam minuere cognitionem requisitam ad primum gradum voluntarij; imò potiùs eam auget, & ita non minuit voluntarium primi gradus, & ad probationem dico concupiscentiam posse tollere cognitionem requisitam ad voluntarium secundi & tertij gradus (vt diximus in prima conclusione) non verò posse tollere cognitionem requisitam ad primum gradum voluntarij, quia hoc repugnat, cùm implicet actum procedere à voluntate sine præuia aliqua cognitione.

Pro exacta tamen huius solutionis intelligentia nota, quod sicut sunt tres gradus voluntarij, ita sunt etiam distinguendæ tres cognitiones illis correspondentes, cognitio quæ pertinet ad primum gradum voluntarij terminatur ad bonitatem & appetibilitatem obiecti præcisè, & quia hæc potiùs augetur quã minuitur ex concupiscentia, ideò primus gradus voluntarij augetur, & non minuitur ex concupiscentia.

Cognitio verò requisita ad secundum gradum voluntarij terminatur ad obiectum sub ratione finis, & ad circunstantias, & quia ista ratione concupiscentia potest minui quo ad numerum circunstantiarum, ideò huiusmodi gradus voluntarij potest ex concupiscentia minui.

Cognitio denique requisita ad tertium gradum voluntarij, est cognitio cum indifferentia, quæ (quia etiam est concupiscentia potest minui) potest etiam minui voluntarium ipsum tertij gradus (vt dicemus in tertia conclusione) non tamen sequitur ex hoc, quod minuatur cognitio requisita ad vnum gradum, quod minuatur etiam voluntarium alterius gradus, sed solùm sequitur minui voluntarium illius gradus, ad quem requiritur illa cognitio.

Arguitur tertiò, concupiscentia minuit peccatum, ergo minuit voluntarium; antecedens patet ex Diuo Thoma. 1. 2. quæstione. 77. articulo. 6. & consequentia probatur, quia peccatum in tantum est peccatum, in quantũ est voluntarium, & ita non potest minui peccatum vt peccatum, nisi minuatur vt voluntarium. D. Tho.

Respondetur, solùm sequi, quod concupiscentia minuat voluntarium tertij gradus, seu voluntarium liberum, de quo ibi loquitur Diu. Thom. non verò sequitur quod minuat voluntarium primi gradus.

Arguitur quartò & vltimò, probando concupiscentiã non augere voluntariũ primi gradus, quia stante vehementiori concupiscentia potest voluntas pro sua libertate ferri in obiectum concupiscentiæ minori conatu, quàm aliàs ferretur ablata concupiscentia: ergo concupiscentia antecedens non auget semper voluntarium primi gradus quantum ad intensionem; antecedens patet, quia concupiscentia antecedens non necessitat voluntatem ad exercitium actus vt ad intensionem illius, etiam posita concupiscentia potest pro sua libertate ferri in obiectum cum maiori conatu, aut intensione, quàm cum illa, & è contra.

Respondetur, concedo totum argumentum, neque hoc est contra nostram conclusionem, quia sensus illius est, quod si voluntas sequatur motum con-

cupiscentiæ, eo modo quo ipsa concupiscentia excitat & allicit voluntatem: tunc voluntas tendit in obiectum maiori conatu & intensione quàm intenderet, si non excitaretur à tali concupiscentia, non autem quod sit necessarium.

7 Tertia conclusio, concupiscentia minuit secundum & tertium gradum voluntarij, scilicet voluntarium perfectum & voluntarium liberum vt sic. Ita docet expressè Diu. Thomas. 1. 2. quæst. 27. artic. 6. & ibidem Caietanus & Conradus. 1. 2. quæst. 6. artic. 7. Probatur conclusio, & primò de voluntario secundi gradus, quia ira aut concupiscentia sæpe est causa vt intellectus non aduertat ad singulas circunstantias, sed huiusmodi aduertentia maior aut minor pertinet ad perfectionem accidentalem, maiorem aut minorem secundi gradus voluntarij, ergo concupiscentia minuit voluntarium huius secundi gradus.

D. Tho. Caietan. Conrad.

Confirmatur, quia potest concupiscentia tollere omnino ab actu voluntatis rationem voluntarij secundi gradus, ergo multò meliùs poterit illud minuere.

Probatur secundò de voluntario libero, seu tertij gradus, quia concupiscentia similiter potest minuere indifferentiam iudicij practici, ergo potest minuere rationem voluntarij liberi: consequentia patet, quia libertas voluntatis sumitur radicaliter ex indifferentia intellectus, & antecedens probatur, quia concupiscentia potest omnino tollere indifferentiam iudicij, ergo minuere, & constat hoc experientia.

Confirmatur, quia concupiscentia minuit peccatum (vt supra diximus) ergo & voluntarium liberum, seu voluntarium tertij gradus.

Oppositum huius conclusionis docet Valentia in hoc loco, disputat. 2. quæstione. 1. puncto. 6. vbi licèt absolutè concedat concupiscentiam minuere rationem liberi, negat tamen minuere rationem voluntarij etiam perfecti, vt expressè colligitur ex solutione ad primum argumentum. Et arguitur primò contra tertiam conclusionem, quia D. Thom. hic artic. 7. dicit hæc verba: *Concupiscentia non facit inuoluntarium, sed magis facit voluntarium.* Cuius verbis videtur docere concupiscentiam, augere voluntarium secundi & tertij gradus, de quo ibi loquitur, ergo.

D. Tho.

Respondetur, huiusmodi verba intelligenda esse de voluntario primi gradus, & quantum ad intensionem actus, non verò de voluntario perfecto & libero: quod si etiam de huiusmodi voluntario intelligatur, sensus eius non est, quod concupiscentia magis faciat voluntarium, id est, quod augeat, sed quod magis faciat; hoc est, quod potiùs faciat voluntarium quàm inuoluntarium: cum quo stat quod minuat illud, quoad suas perfectiones accidentales.

Arguitur secundò, concupiscentia est causa vt actus quo voluntas liberè fertur in obiectum ipsius sit magis intensus, ergo concupiscentia magis, seu potiùs auget voluntarium liberum & voluntarium perfectum.

Respondetur, distingo consequens, auget voluntarium perfectum, & liberum vt perfectum & liberum est, nego consequentiam, vt voluntarium est, concedo consequentiam. Hoc autem solùm est augere primum gradum voluntarij repertum in voluntario perfecto & libero, quia intensio non est perfectio accidentalis propria actus voluntatis vt liber est, sed vt voluntarius est, & vt procedens à voluntate præcisè, non vt procedens cum indifferentia, aut etiam perfecta cognitione.

Arguitur vltimò, specialiter in fauorem opinionis citatæ, concupiscentia minuit liberum, ergo auget voluntarium perfectum; antecedens patet ex conclusione, & consequentia probatur, quia quod intellectus proponit voluntati minori cum indifferentia, proponit maiori cum determinatione & vi, cùm indifferentia iudicij soleat retardare imperium quo intellectus mouet voluntatem ad actum, sed voluntas maiori vi & inclinatione fertur in illud quod proponitur ab intellectu minori cum indifferentia, ergo magis voluntariè fertur.

Respondetur, nego consequentiam, & ad probationem dico primò, conuincere concupiscentiam, augere voluntarium quantum ad primum gradum, & quantum

quantum ad intensionem & conatum (vt supra diximus) non verò augere voluntarium quantum ad secundum gradum, cùm non augeat perfectionem cognitionis circumstantiarum, quam debebat augere, vt augeret voluntarium secundi gradus.

DISPVTATIO VLTIMA.

De inuoluntario per ignorantiam.



1 IGNORANTIA est aliud caput causans inuoluntariū in actionibus humanis, de qua hîc breuiter agendum nobis est; nam exacta eius discussio pertinet ad materiam de peccatis, vt apud Diu. Thomam videre est infra quæstione. 76. quantum verò ad præsens institutum attinet, in hac quæst. 6. artic. 8. docet quatenus & quomodo ignorantia causet inuoluntarium. *D. Tho.*

Nota primò, quod ignorantia alia est antecedens, alia consequens, alia concomitans, quas omnes acceptiones habet ignorantia per respectum & comparationem ad actum voluntatis, quia aliquando ignorantia antecedit illum, aliquando subsequitur illum.

Nota secundò, quod ignorantia aliquando potest esse causa actus voluntatis, & est talis quando per ignorantiam fit id, quod nullatenus fieret, si scientia adesset, & hæc dicitur antecedens, inuincibilis & inculpabilis & probabilis; omnibus enim his nominibus à Theologis indifferenter appellatur: talis est ignorantia quam habet qui prorsus ignorans hodiernam diem esse ieiunij ex præcepto vult comedere carnes, quod nullatenus faceret, si sciret esse præceptum ieiunij: vel quam habet ille qui circumspectis omnibus quæ secundum prudentiam debent circumspici, emittit sagittam in id quod putat esse feram, & re vera est eius amicus, nam si hoc sciret, non emitteret eam: tunc enim dicitur ignorantia antecedens; quia est causa vt velimus facere, & est prior natura ipso actu voluntatis, sicut causa est prior suo effectu: est autem causa non per se, aut efficiendo aliquid, quoniam est negatio entis, scilicet scientiæ: & ita non potest esse causa per se effectus positiui, sed solùm remouendo prohibens, remouet enim scientiam, quę si adesset, impediret ne voluntas illud facere vellet.

Nota tertiò, quod ignorantia potest esse aliquando effectus voluntatis, quia habet ortum ab illa, & hæc appellatur consequens, vincibilis, culpabilis & improbabilis. Dupliciter autem ignorantia potest causari à voluntate: vno modo directè, vt quando voluntas expressè vult aliquid ignorare, vel vt excusationem habeat peccati, vel vt liberiùs posset, vt quando aliquis homo scire recusat id quod potest & debet scire, etiam si id faciat alio fine, scilicet superbiæ, quia non vult ab alio discere, tunc ignorantia laborat affecta: alio modo indirectè, vt quando non dat operam vt sciat quod scire tenetur, tamen expressè non vult ignorare, quæ ignorantia dicitur crassa, vel supina, & ex suo genere est mortalis, id est, sufficiens ad peccandum mortaliter.

Nota vltimò, quod ignorantia aliquando neque est effectus actus voluntatis, quia nullo modo est volita, neque est causa eius, quia etiam ablata ignorantia valet voluntas id quod ea præsente vult; sed solùm est simul cum ipso actu voluntatis, & hæc ignorantia dicitur concomitans, seu accidentaliter concurrens: vt si quis in animo habens occidere inimicum, putans se occidere feram, illum occidit, tunc ignorantia accidentaliter concurrit ad occisionem, & est concomitans; & ratio huius est, quia in hoc casu ignorantia neque antecedit vt causa, neque subsequitur vt effectus ipsius actus voluntatis, sed quasi concomitatur ipsum.

(∴)

DVBIVM

DVBIVM VNICVM.

Vtrum ignorantia causet inuoluntarium?



RO decisione nota, cum D. Thoma, non voluntarium, & inuoluntarium differri inter se, quia scilicet, primum dicit negationem, secundum verò dicit priuationem: est autem de ratione priuationis, quod sit carentia formæ, quæ deberet inesse subiecto; vnde vt aliquid sit inuoluntarium, oportet quod priuet volitione, quæ deberet inesse voluntati tunc: si ergo consideramus præcisè defectum scientiæ sine aliqua repugnanti dispositione ex parte voluntatis cum actu, vel cum effectu qui cum tali ignorantia fit, neque actus, neque effectus deberet dici inuoluntarius priuatiuè, sed dicitur negatiuè, id est, non voluntarius: vt ergo inuoluntarius dicatur, oportet quod priuet aliqua voluntate, seu voluntario, quod inhæret, si ignorantia non adest, & hoc docuit Diu. Thomas, cùm dixit ignorantiam antecedentem esse causam volendi, quod alias homo non vellet: quod vltimum intelligendum est, non negatiuè, sed positiuè & contrariè, ita vt sit causa volendi, quod alias nollet. Et quod hæc explicatio sit Diui Thomæ, constat ex eius verbis, dum agit de ignorantia concomitante, quam docet non causare inuoluntarium, quia non causat aliquid, quod sit repugnans voluntati: vbi non negat, hanc ignorantiam aliquid causare, sed docet non causare aliquid repugnans voluntati, & ob hanc rationem non facere inuoluntarium. Ex quo à contrario sensu euidenter colligitur, quod ignorantia antecedens quæ inuoluntarium facit, debet causare aliquid repugnans voluntati.

His positis sit prima conclusio, ignorantia antecedens causat inuoluntarium simpliciter. Probatur conclusio, quia id quod ab hac ignorantia causatur, fit repugnante voluntate per internum impetum, saltem virtualem, nempe per illum actum contrarium qui adesset, si ignorantia non impediret, ergo est inuoluntarium: probatur consequentia, nam vt sæpe in præcedentibus diximus, quod fit repugnante voluntate, inuoluntarium est.

Quod si quæras, vnde constat, quod non existente ignorantia inesset voluntati actus contrarius & repugnans ei qui fit per ignorantiam?

Respondetur cum Aristotele, constare, & colligi ex dolore, qui sequitur opus factum, sic enim ait: *Qui ob ignorantiam quidpiam agit, si ipsum pœnitet, inuitus fecisse videtur*: hoc est, repugnante voluntate; & in hoc distinguitur hæc ignorantia à concomitante, nam quod per illam fit, post factum non dolet, & ideò non est inuoluntarium, sed non voluntarium negatiuè, vt infra dicemus.

Quod autem sit inuoluntarium simpliciter id quod per ignorantiam antecedentem fit, sic probatur, quia illud est inuoluntarium, & nullo modo voluntarium, ergo est simpliciter inuoluntarium: consequentia patet, quia non potest esse inuoluntarium secundum quid, nisi aliunde voluntarium sit; minor probatur, quia ignorantia, ex qua procedit, aufert scientiam quæ necessaria erat, vt voluntarium esse posset, ipsaque ignorantia est inuoluntaria: ergo quod sic fit, nullo modo est voluntarium.

Sed objicies: id quod fit ignorantia antecedenti, vel est quid elicitum, vel imperatum à voluntate, ergo est voluntarium; & ex cognitione procedit, quia nihil volitum quin præcognitum: consequentia patet, nam impossibile est, esse à voluntate elicitum, vel imperatum, quin sit voluntarium.

Respondetur, quod cùm dicimus, actum, vel effectum à tali ignorantia procedentem, esse inuoluntarium simpliciter,

pliciter, non loquimur de illo secundum omnem suam partem & entitatem, sed præcisè secundum illam quæ ignorantiam præcedit: negari enim non potest, vt probat argumentum, quia quod ex tali ignorantia procedit, secundum aliquid voluntarium sit, cùm liberè fiat, & liberum sit inferius ad voluntarium: at idem est simpliciter inuoluntarium pro parte, quia procedit ex ignorantia. Exempli causa: concubuit Iacob cum Lia, inuincibiliter ignorans non esse suam vxorem, ille concubitus secundum suam substantiam voluntarius fuit, & vt sic ab ignorantia non processit: at vt erat concubitus cum vxore non sua, fuit simpliciter inuoluntarius, quia nullatenus voluisset Iacob vti non sua. Similiter si quis furatur rem alienam, ignorans inuincibiliter esse sacram, quod si sciret, nullatenus furaretur: actio in ratione furti volũtaria est, & non ab ignorantia profecti; at verò in ratione sacrilegij est inuoluntaria simpliciter, quia ab ignorantia & repugnante voluntate facta est.

3 Secunda conclusio. Ignorantia consequens non causat inuolũtarium *simpliciter*, bene tamen secundum *quid*. Prima pars probatur, talis ignorantia est simpliciter voluntaria, ergo quod ex illa procedit non potest esse simpliciter inuoluntarium, sed è contra est simpliciter voluntarium: probatur consequentia, quia quando causa in quantum causa est voluntaria, effectus etiam est voluntarius: sed ignorantia consecutionis est simpliciter voluntaria in quantum causa, ergo effectus ex illa procedens etiam est voluntarius: maior cum consequentia patet, minor verò probatur: ignorantia in tantum est voluntaria, in quantum potest & debet depelli; debet autẽ depelli non propter se ipsam præcisè, siquidem homo non tenetur omnia scire, sed propter effectum qui fit, ab opposita scientia dirigi debebatur, vt docet Diuus Thomas 1.2. quæstione 76. articulo. 2. ergo est voluntaria per respectum ad effectum, quatenus est causa vt fiat sine debita directione, vel ob defectum talis directionis, ac per consequens voluntaria, in quantum causa.

D. Tho.

Secunda pars probatur, notando quod ignorantia consequens potest esse talis respectu vnius actus, & antecedens respectu alterius, verbi gratia, cùm quis scire recusat, qua die sit præceptum ieiunij, vt sine conscientiæ remorsu carnes comedat, & de facto illas comedit ignorans, talis ignorantia comparata ad primum actum voluntatis, quo scire noluit, est consequens; comparata verò ad comestionem subsequentem, est antecedens, & causa eius, quod si sciret prohibitum esse illa die carnem comedere, id non faceret.

Hoc posito, probatur secunda pars conclusionis. Hæc ignorantia potest esse antecedens respectu alicuius actus, quia est causa, quod aliquid fiat, quod aliàs non fieret, ergo causat inuoluntarium secundum quid: probatur consequentia, quia causat aliquid repugnans voluntati; sed quod tale est, non potest non esse aliquo modo inuoluntarium (vt diximus in probatione conclusionis) ergo quod sic causatur, est inuoluntarium, saltem secundum quid.

Sed objicies, ergo iam sequitur, quod ignorantia consequens causet inuoluntarium simpliciter, & non secundum quid: probatur sequela, quia quod fit tali ignorantia, fit repugnante voluntate; sed quod fit repugnante voluntate, est voluntarium simpliciter (vt diximus in prima conclusione) ergo quod fit ignorantia consequenti.

Respondetur, nego consequentiam, & ad probationem dico, quod id quod fit ignorantia consequenti, non fit repugnante voluntate absolutè & efficaciter, sed repugnante inefficaciter, & ideò solùm sequitur esse inuoluntarium secundum quid.

Et si quæras, vnde colligamus, huiusmodi repugnantiam esse inefficacem, & non absolutam, & efficacem? 4

Respondetur, colligi euidenter ex eo quod ignorantia consequens tunc contingit, quando homo non adhibet sufficientem diligentiam; qui autem causam non adhibet, conuincitur non habere dispositionem absolutam repugnantem effectui, qui ex tali ignorantia proce-

procedit, quia si esset ibi absoluta & efficax dispositio, non permitteret ipsum hominem operari, nisi adhibita sufficienti diligentia; solùm igitur conuincitur habere dispositionem inefficaciter repugnantem: quæ dispositio non sufficit, vt effectus sit simpliciter inuoluntarius, sed tantùm secundum quid, vt dixi.

Quod vt meliùs intelligatur, finge hanc repugnantiam non fieri per actum virtualem solùm; hoc est, per dispositionem & præparationem voluntatis, ex qua sublata ignorantia procederet actus absolutus & efficax nolendi facere, quod cum ignorantia factum est, sed fieri per formalem nolitionem existentem in voluntate: certè cum hoc actu absoluto, *Nolo occidere hominem*, non stat, quod non adhibeat sufficientem diligentiam ad explorandum, an id, in quod dirigit sagittam, sit homo, vel fera: ergo è contra, cùm eam non adhibuerit, sequitur quod dispositio, seu actus ille qui erat in voluntate, non repugnabant absolutè & efficaciter, & nihilominus est verum dicere, quod ob ignorantiam fecit id, quod si illam non haberet, nullatenus faceret, quia in casu de quo loquimur, non erat in voluntate actus, quo directè vellet hominem occidere, alioquin talis ignorantia iam esset concomitans, & non consequens.

Sed objicies, ignorantia affectata est consequens, & tamen non facit inuoluntarium secundum quid, ergo falsa est conclusio: probatur minor, quia illa ignorantia est formaliter & expresse volita propter ipsum effectum, & non propter se ipsam: ergo non potest voluntas habere similiter aliquem actum, cui talis ignorantia, aut effectus qui per se sequitur ex ea, repugnet; & ex consequenti non potest huiusmodi ignorantia facere aliquo modo inuoluntarium.

Ad hoc argumentum aliqui admittunt, non esse intelligendam conclusionem de ignorantia affectata. Sed non placet, quia Diu. Thomas eam recensuit, cum alijs ignorantijs consequentibus, & statim sine vlla exceptione appoluit conclusionem. Ideò aliter respondeo; negando minorem, ad probationem negatur consequentia, si intelligatur de actu inefficaci virtuali tantùm, & non formaliter, & de effectu ipso, & non de ignorantia.

Sed objicies, non magis posse esse in voluntate ipsa actum istum respectu effectus, quàm respectu ignorantiæ, cùm voluntas eodem actu, & æquè efficaci & absoluto velit ignorantiam & effectum.

Respondetur, esse magnum discrimen inter hoc, quoniam ad interpretandam voluntatem illo modo se habere respectu effectus, est aliquod fundamentum, scilicet, quod si adesset scientia, impediret eum: at verò ad interpretandum eam eodem modo respectu ignorantiæ, non est tale fundamentum.

Vltima conclusio. Ignorantia concomitans non causat inuoluntarium, 5
sed facit illud. Probatur prima huius conclusionis pars, quia vt aliquid sit inuoluntarium, debet esse contra aliquem internum impetum voluntatis; id verò quod fit cum ignorantia concomitante, non fit contra internum impetum expressum voluntatis, nec contra impetum virtualem, quia etiam si sciret ille qui sic ignorat, nihilominus faceret idem, & post factum non sentit dolorem: ergo factum cum tali ignorantia non est inuoluntarium.

Secunda pars probatur, scilicet, quod ea quæ fiunt cum hac ignorantia sint inuoluntaria, quia vt aliquid sit voluntarium, iuxta eius definitionem debet esse à principio intrinseco cum cognitione; sed quæ fiunt hac ignorantia, non fiunt cum cognitione vllo modo, ergo non erunt voluntaria, ac per consequẽs erunt inuoluntaria.

Colligo primò ex hac conclusione, quod ex hac ignorantia procedit, non esse formaliter peccatum, quia non est voluntarium, sed simpliciter non voluntarium: non dico actum interiorem voluntatis, hoc est, voluntatem occidendi inimicum, non esse peccatum, sed actum exteriorem, hoc est, occisionem ipsam, quia hæc stante illa ignorantia non imperatur à voluntate occidendi inimicum, sed à voluntate occidendi feram, quæ mala non erat, ac proindè non est malus actus ab illa imperatus.

Secundò

Secundò colligo, huiusmodi ignorantiam, scilicet concomitantem, excusare à pœnis ecclesiasticis, quæ propter peccatum incurruntur, nempe ab excommunicatione, irregularitate, & similibus: nam cùm exterior actus, propter quem debebat incurri, non sit peccatum, & Ecclesia non puniat solos actus interiores, manifestè sequitur non incurri in huiusmodi pœnis ecclesiasticis.

Vazquez Hæc duo corolaria ponit Vazquez disputatione. 126. capite. 3. & addit eandem ignorantiam excusare etiam ab obligatione restituendi, quia quod per illam fit, formaliter non constituit inæqualitatem, quæ obligat ad restitutionem. Verùm hoc non est mihi tam certum, eo quod obligatio restituendi sæpe consurgit sine peccato ratione rei acceptæ: sed de hoc alibi dicendum est.

Vnum superest explorandum, quo pacto hæc ignorantia possit à peccato excusare, cùm non sit causa per se actus, sed accidentaliter ad illum se habeat. Sed respondetur, quod licèt non sit causa actus quo ad substantiam, est tamen causa illius quo ad rationem non voluntarij, quod satis est, vt excuset à peccato, nam peccatum esse non potest, quod voluntarium non est.



TRA-

TRACTATVS QVINTVS.

DE ACTIBVS HVMANIS AD *voluntatem & intellectum spectantibus, circa quaestionem octauam, & sequentes, ex 1. 2. Sancti Thomae.*



IACTO humanorum actuum fundamento, voluntario videlicet & inuoluntario, iam de ipsis humanis actibus disputandum est, & primò de his qui pertinent ad voluntatem, in quibus ratio voluntarij primariò reperitur. Egerunt de his Aristoteles. 3. Ethicorum, cap. 1. & cum eo Philosophi; Theologi verò cum D. Thom. 1. 2. quaest. 8. vsque ad. 13. & à. 15. vsque ad. 16. inclusiuè. *Arist.* *D. Tho*

Pro intelligentia autem eorum quae in hoc tractatu dicenda sunt, nota sex esse operationes voluntatis, scilicet, *volitio, intentio, fruitio, electio, consensus,* & *vsus*: ex quibus tres priores sunt circa finem, tres posteriores sunt circa medium, quorum actuum numerus & sufficientia hac ratione colligi potest, nam bonum quod est obiectum voluntatis, aut est finis, & appetitur propter se, aut est medium vtile & conueniens ad consecutionem finis, & appetitur propter aliud, scilicet propter ipsum finem: si est finis, potest appeti tripliciter. Primò, simpliciter, vt est quid iucundum, aut honestum quod per se, & propter se placet voluntati, & hac ratione appetitur per primum actum voluntatis, qui est volitio. Secundo modo potest appeti, & propter se ipsum, & vt est id, cuius gratia alia appetuntur, scilicet media; & hac ratione appetitur per secundum actum voluntatis, qui est intentio. Tertio modo, potest appeti & amari ipse finis vt iam possessus & consequutus, & prout iam voluntas in illo conquiescit, & hac ratione amatur per tertium actum voluntatis, qui dicitur fruitio.

Si verò bonum quod appetitur est medium vtile ad consequutionem finis, sic constituuntur alij tres actus voluntatis, scilicet electio, quae est actus quo voluntas accipit & eligit medium illud iudicatum à ratione, conueniens ad consequutionem finis: & consensus, qui est actus quo voluntas approbat sententiam & iudicium rationis consultatione & deliberatione conclusam de conuenientia illius medij eligendi: & tandem vsus, qui est actus quo voluntas applicat potentiam exequutiuam ad operationem necessariam ad consequutionem finis.

Contra hanc doctrinam sunt duae difficultates. Prima, quia in voluntate sunt alij plures actus, verbi gratia, amor, desiderium, spes, delectatio & gaudium, ergo, &c. Respōdetur, hos actus facilè reduci ad sex, vt optimè ostendit Azor, lib. 1. Summae, cap. 19. quaest. 3. *Azor.*

Secunda difficultas est, quia in voluntate datur actus neuter, quia nec est circa finem, nec circa media, ergo, &c. Respondetur negando antecedens, de quo infra erit lata disputatio.

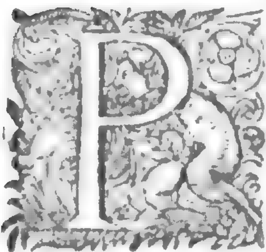
DISPV-

DISPVTATIO I.

De primo actu voluntatis, qui est velle.

DVBIVM I.

Utrùm obiectum huius actus sit tantùm bonum?

2 PRO intelligentia nota primò, duos esse primos actus voluntatis contrarios, ex quibus tanquam ex fontibus reliqui actus voluntatis veluti riuuli deriuantur: alter est *velle*, seu *amor*, qui nihil aliud est quàm progressus quidam ad bonum, quo voluntas exijt obuiam bono venienti, vt illud amplectatur; ex quo oritur desiderium illius, & oriuntur alij actus, quibus voluntas conatur cum illo coniungi: Alter est *nolle*, seu *odium*, qui est veluti quidam recessus voluntatis a malo, eo enim ipso quòd ostenditur per intellectum voluntati malum, statim voluntas illud respuit, & fugit. Igitur licèt quæstio præcipuè procedat de primo actu voluntatis, qui est velle, multa tamen accommodari possunt ad alterum actum, qui est nolle.

Secundò nota, bonum esse duplex, alterum transcendentale, & alterum formale; bonum transcendentale est illud, cui nihil deest ad complementum suæ naturæ: quà ratione dicitur, Genes. 1. vidisse Deum cuncta quæ fecit esse valde bona, & de hac etiam bonitate dicimus cibum esse bonum, siue dulce sit, siue insipidum, quia nihil ei deest ad rationem cibi, & etiam calorem existentem in aqua esse bonum, quia nihil ei deest ad rationem caloris; bonum verò formale est id quod est conueniens alicui naturæ, qua ratione calor dicitur bonus igni, frigiditas aquæ, & locus deorsum graui. Gen. 1.

Tertiò nota, inter hæc duo bona hoc esse discrimen, quod ex bonitate formali oritur amabilitas, secus autem ex bonitate transcendentali; nam ex eo quod aliquid est conueniens alicui naturæ, prouenit quod sit appetibile ab illa, siue appetitu innato, siue elicito: vnde licèt cibus insipidus, & locus sursum, & calor sint bona transcendentalia, nec cibus insipidus appetitur à sensu gustus, nec locus sursum à lapide, nec calor ab aqua, quia appetibilitas non oritur ex quacunque bonitate, sed solùm ex bonitate formali, atque adeò non quodcumque bonum est appetibile, sed solùm illud quod fuerit conueniens naturæ appetentis. Quare meritò Aristot. 8. Ethicorum, cap. 5. ait: *Amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium.* Arist.

Vltimò nota ex hoc facilè colligi, quo modo se habeat inter se bonum morale, & bonum in communi sumptum; nam bonum formale in communi dicit conuenientiam ad appetentem, abstrahendo ab hac & illa conuenientia: at verò bonum morale dicit conuenientiam & conformitatem ad naturam rationalem: vnde cùm homo constet anima & corpore, potest esse aliquid obiectum bonum respectu illius multipliciter, vel quia est conueniens respectu naturæ corporeæ, vel respectu naturæ vegetatiuæ, aut sensitiuæ, aut tandem respectu naturæ rationalis; cæterùm solum illud bonum quod est conueniens homini secundum naturam rationalem, est bonum morale.

Conclusio, voluntas non potest velle & amare malum cognitum, & iudicatum ab intellectu vt malum, nec potest nolle, seu odio habere bonum vt bonum. Ita D. Thomas hîc, & plures alij, quos referunt Gregorius de Valentia. 1. 2. disputatione. 2. quæstione. 3. puncto. 1. Vazquez disputat. 31. cap. 2. vbi probant istam conclusionem ex sacra Scriptura, & sanctis Patribus, & ex auctoritate antiquorum Philosophorũ, & Aristot. 1. Ethicorum, capit. 1. & 8. cap. 5. D. Tho. Valent. Vazquez Arist.

Prima pars huius conclusionis probatur ratione Diu. Thom. quia iste actus, qui est velle, est quidam appetitus actualis; sed omnis appetitus est duntaxat boni conuenientis ipsi appetitui, ergo etiam ille actus qui est velle: maior patet, quia voluntas est appetitus rationalis, & ita eius actus debet esse quædam

appetitio: minor probatur, quia appetitus actualis nihil aliud est quàm inclinatio quædam actualis ipsius appetentis; sed nihil inclinatur, nisi in id quod est sibi simile, aut conueniens, ergo: patet ista consequentia, quia malum vt sic, nec est simile, nec conueniens voluntati.

3 Verùm contra istam rationem Diui Thomæ, & doctrinam traditam in notabilibus pro decisione, est difficile argumentum, quia in voluntate est duplex velle, seu amor, alter amicitiæ, & alter concupiscentiæ: & licèt amor concupiscentiæ tendat in bonum conueniens ipsi amanti, tamen amor amicitiæ tendit in bonum vt est in se, ergo obiectum huius actus amoris amicitiæ, non est bonum conueniens ipsi amanti, sed bonum vt sic.

Confirmatur, quia in hoc distinguitur spes à charitate, quia per spem diligimus & volumus Deum prout est bonum nostrum, & nobis conueniens; per charitatem verò amamus, & volumus Deum, vt est bonum quoddam in se ipso: quare Theologi meritò distingunt in Deo duas bonitates, alteram absolutam, qua est bonus in se, per quam est obiectum charitatis, & alteram respectiuam, qua est bonus alteri, secundum quam est obiectum spei: qua ratione etiam docent charitatem & spem distingui ex eo quod charitas est amor amicitiæ, spes verò concupiscentiæ.

Caietan. Pro solutione nota ex Caietano, 1.2. quæst.26.artic.4. in omni amore esse duplicem respectum, alterum amicitiæ, & alterum concupiscentiæ, quod ipse demonstrat ex definitione amoris tradita

Arist. ab Aristotele. 1. Rethoricorum, cap.4. scilicet, *Amare est velle bonum alteri.* Ex quo fit, vt in amore sit respectus ad personam dilectam cui volo bonum, qui dicitur respectus amicitiæ; & sit etiam respectus ad rem cõcupitam, quam volo amico, qui dicitur respectus concupiscentiæ: & isti duo respectus non sunt duo amores, sed vnus, qui sine vtroque respectu esse non potest, nam eodem actu quo amo Petrum, feror in eius personam, & in rem quam illi volo. Vnde falluntur qui distingunt amorem amicitiæ ab amore concupiscentiæ tanquam duos amores, cùm re vera non sint duo amores, sed vnus; siquidem omnis amor, quicunque ille sit, vtrumque respectum includit.

Ex quo colligitur, errare etiam eos qui distingunt charitatem ab spe, ex eo quod dicunt charitatem esse amorem amicitiæ, & spem amorem concupiscentiæ, nisi hoc intelligant iuxta doctrinam à nobis traditam. Quare vera ratio distinctionis charitatis ab spe est, quam tradit D. Thom. 1. 2. quæst. 17. D. Tho. artic. 3. desumpta ex varietate respectuum, & ex diuersitate personæ quæ amatur amore amicitiæ per charitatem & spem; nam charitas respicit Deum vt amicum, complacendo in bonis diuinis, quia ipsius Dei sunt, & ideo in charitate respectus amicitiæ terminatur ad Deum, respectus verò concupiscentiæ terminatur ad bona quæ Deo desiderantur: at spes quatenus est amicitia, respicit ipsum sperantem, quatenus est concupiscentia, respicit bona ipsa quæ sperantur, quorum vnum est ipse Deus.

Secundò nota dupliciter esse posse aliquod bonum conueniens alteri, vno modo, quia habet aliquam conformitatem & decentiam in ordine ad ipsum appetentem; alio modo, quia scilicet vltra hoc est etiam vtile, & affert commoditatem ipsi appetenti: vtriusque autem conuenientiæ diuersitas & distinctio potest explicari exemplo Incarnationis, quæ & fuit conueniens Deo, & etiam nobis; sed dispari modo, nam respectu Dei solùm fuit conueniens primo modo, quia fuit opus maximè consentaneum & conforme diuinæ bonitati; respectu verò nostri fuit conueniens secundo modo, quia scilicet fuit vtilissimum ad nostram salutem. Vt igitur bonum aliquod sit obiectum amoris cuiuscunque, siue amicitiæ, siue concupiscentiæ, debet esse conueniens altero è duobus modis assignatis: quod si voluntas suo velle & amore feratur in bonum, quatenus est consentaneum & vtile sibi, tunc talis volitio est amor concupiscentiæ: si autem feratur in bonum conueniens, solùm ex eo quod habet conformitatem & decentiam ad ipsam voluntatem, tunc talis amor est amicitiæ.

Ex dictis patet solutio argumenti, nam licèt amor amicitiæ & charitatis tendat in bonum vt sic, & non in bonum vt est conueniens secundo modo, hoc

hoc est, vt vtile & commodum amanti: tamen tendit in bonum quod est conueniens primo modo, scilicet vt bonum consentaneum & decens ipsi, quod sufficit vt dicatur tendere in bonum conueniens sibi: nisi velis alio modo soluere argumentum, dicens etiam obiectum amoris amicitiæ & charitatis esse re vera conueniens ipsi amanti omnibus modis, sed non terminare actum amoris amicitiæ sub ratione conuenientis ipsi amanti, sed absolutè, quod sufficit ad veritatem rationis D. Thomæ.

4 Secunda verò pars conclusionis, scilicet primum actum voluntatis, qui est nolle, non posse terminari ad bonum vt bonum est: probatur, quia sicut se habet malum disconueniens respectu actus appetitus, qui est prosecutio & amor, ita se habet bonum conueniens respectu actus eiusdem appetitus, qui est odium & fuga; sed primus actus appetitus, qui est velle, non potest terminari ad malum, vt malum est, ergo nec primus actus eiusdem voluntatis, qui est nolle, potest terminari ad bonum vt sic.

Confirmatur primò, quia obiectum voluntatis est bonum, vt docet D. Tho. in hac parte, quæst. 1. ergo voluntas non potest suo primo actu respuere illud, nisi in illo appareat aliquid mali: patet consequentia, quia obiectum cuiuscunq; potentiæ habet quandam conuenientiam & proportionem cum illa, ex qua oritur nullam potentiam posse refugere, aut odio habere suum obiectum vt tale est.

D. Tho.

Confirmatur secundò, quia intellectus non potest assentiri falso, nec dissentiri vero vt sic, ergo nec voluntas potest velle malum vt sic, nec nolle bonum vt sic: patet consequentia ex paritate rationis.

Quæres primò, an obiectum huius primi actus, qui est velle, sit bonum, vt abstrahit à vero & apparenti?

Respondeo affirmatiuè, & eodem modo respondendum est de obiecto primi actus, qui est nolle, scilicet esse malum in communi, vt abstrahit à vero & apparenti. Ita Arist. 3. Ethicorum cap. 2. & D. Thom. hic in corpore, & patet experientia, quia constat nos interdum appetere vera bona, interdum verò solùm apparentia: & similiter quandoq; respuimus ea quæ re vera mala sunt, quandoq; verò ea, quæ cùm bona sint nobis, tamen apparēt mala. Huius autem ratio à priori est, quam hic tradit D. Thom. scilicet, quia ad hoc vt appetitus aliquis feratur in aliquod bonum, satis est quod tale bonum, seu obiectum sit conueniens & consentaneum ipsi appetenti secundum illam formam, quam ipse appetitus, seu inclinatio consequitur: sed vt appetitus naturalis feratur in suum obiectum, requiritur & sufficit vt obiectum sit bonum & conueniens ipsi appetenti secundum formam naturalem ipsius appetentis: ergo vt appetitus naturalis, qui est voluntas, feratur in suum obiectum, requiritur, & sufficit, quod obiectum sit bonum & conueniens secundum apprehensionem & existimationem ipsius appetentis: patet ista consequentia, quia sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem ipsius rei, cuius est talis appetitus, ita appetitus rationalis consequitur formam apprehensam, hoc est, cognitionem obiecti, quæ vocatur forma intentionalis obiecti.

Arist. D. Tho.

Ex qua ratione colligitur discrimen inter appetitum naturalem, & appetitum rationalem, quia appetitus naturalis non potest ferri nisi in obiectum re vera bonum & conueniens, quia hic appetitus sequitur formam existentem: at verò appetitus rationalis potest ferri in id quod re vera non est bonum nec conueniens, apparet tamen bonum & conueniens, quia huiusmodi appetitus sequitur formam apprehensam: id autem quod in se nec est bonum nec conueniens, potest apprehendi vt tale, & consequenter appeti appetitu elicito rationali.

Quæres secundò, an voluntas suo primo velle, aut nolle, possit ferri in obiectum indifferens vt sic, quod nec sit ab intellectu iudicatum vt bonum & conueniens, aut malum & disconueniens?

Respondetur negatiuè, cuius ratio est eadem, quia scilicet voluntas est appetitus animæ, ergo non potest inclinari affectu prosecutionis in aliquod obiectum, nisi sub ratione boni conuenientis, nec affectu fugæ, nisi sub ratione mali & disconuenientis.

Conclusio huius dubij est contra Nominales, qui dixerunt voluntatem posse ferri in malum sub ratione mali affectu amoris & complacentiæ, & in bonum sub ratione boni affectu odij & displicentiæ.

Maior. centiæ. Ita Maior. 3. Ethicorum, cap. 4. dub. 3. &. 2. sententiarum, distinct. 28. quæst. 1. ad primum, &. 4. dist. 49. quęst. *Ocham.* 7. conclus. 2. Ocham. 3. sententiarum, *Angest.* quæst. 13. dub. 3. Angest. in suis morali- *Almain.* bus, cap. 2. in secunda parte textus, notabili. 2. Almain. tract. 3. moral. cap. 4. circa finem, &. 2. distinct. 83. quæst. 1. Huius autem sententiæ fundaméta sunt quæ sequuntur.

5 Arguitur primò cõtra conclusionem, voluntas liberè prosequitur bonum, & liberè refugit malum, ergo potest è conuerso pro sua libertate refugere bonum, & prosequi malum: patet consequentia, nam in hoc videtur consistere libertas.

Respondetur, nego consequentiam, quia licèt voluntas habeat libertatem contradictionis, seu quo ad exercitium actus circa bonum & malum, ita vt proposito voluntati quocunque bono, possit voluntas exire, vel non exire in actum amoris circa illud, & similiter posito quocunque malo possit voluntas prorumpere in actum odij illius, aut nõ, sed suspendere talem actum; tamen non habet libertatem contrarietatis, seu quantum ad specificationem circa bonum & malum vt sic; non enim potest pro sua libertate velle, aut nolle malum vt malum, aut odio habere, vel amare bonum vt bonum: sed si voluntas est liberè habitura actum circa bonum vt sic, necessariò debet habere actum amoris circa illud, seu si liberè est habitura actum aliquẽ circa malum, necessariò & à fortiori debet esse actus nolitionis & odij.

Sed objicies, nullum est obiectum, circa quod secluso priuilegio diuino non possit voluntas humana mereri, vel demereri, sed circa bonum vt bonum potest voluntas mereri volendo illud; & circa obiectum malum vt malum potest similiter mereri nolendo illud, ergo potest è contra demereri nolendo bonum vt bonum, & volendo malum vt malum.

Respondetur, nego consequentiam; nam ad rationem meriti & demeriti non requiritur libertas cõtrarietatis, & quantum ad specificationem, sed sufficit libertas contradictionis, & quantum ad exercitium actus, scilicet, quod proposito quocunque obiecto bono aut malo, possit voluntas exercere actum, vel non exercere, sed suspendere illum circa tale obiectum, & quia proposito voluntati quocunque bono vel malò potest voluntas exire, vel non exire in actum respectu illius, hinc est, quod voluntas possit mereri, aut demereri circa quodcunque obiectum.

Sed dices, voluntas est libera, ergo potest bonum respuere, & malum eligere saltem ad experiendam suam libertatem.

Respondetur, nego consequentiam, quia vt dictum est, libertas non consistit in indifferẽtia ad bonum & malum, aliàs Deus non esset liber, sed consistit in indifferentia ad exercitium actus, præter quàm quod in casu argumenti, etiam si admitteremus consequentiã, scilicet voluntatem posse velle malum vt malum ad exercendam suam libertatẽ, iam tunc non vellet malum sub ratione mali, sed sub ratione alicuius boni, verbi gratia, quatenus est signum, aut inditium suæ libertatis.

Sed objicies vltimò, propositis voluntati summo bono & summa miseria potest Deus illi præcipere, vt amet summã miseriam, & abjiciat summum bonum, ergo tunc voluntas poterit amare malum vt malum est, & nolle bonum vt bonum: patet consequentia, quia in summa miseria nulla potest apparere ratio boni quæ ametur, nec in summo bono ratio mali quæ odio habeatur.

Respondetur negando antecedens, quia quæ non sunt in potestate nostra, non possunt à Deo præcipi; implicat autem voluntatem ferri actu amoris in summum malum vt malum, & actu odij in summum bonum vt bonum est. Quare in casu quod huiusmodi præceptum de eligenda summa miseria, & odio habẽdo summo bono, esset possibile: iã eo quod Deus præcipiat hoc, non apprehenderetur ab intellectu summa miseria, vt talis, de cuius ratione est carentia totius bonitatis, siquidem eo ipso quod à Deo præciperetur amari, apprehenderetur sub aliqua ratione boni & conuenientis, & eodem modo hoc ipso quod Deus præciperet respuere summũ bonum, non posset apprehendi vt tale, sed vt habens aliquam rationem mali & prohibiti.

Sed pro maiori intelligentia solutionum harum obiectionum nota voluntatem posse peccare circa quodlibet obiectum

ctum sibi propositum, non solùm ratione exercitij actus, aut suspensionis illius circa tale obiectum (vt dictum est) sed etiam quantum ad specificationem actus & libertatem contrarietatis intra latitudinem boni. Cuius ratio est, quia in quocunque obiecto proposito illi ab intellectu, offert se voluntati triplex ratio boni honesti scilicet, delectabilis & vtilis, & potest voluntas pro sua libertate, & contra dictamen rectę rationis, reiecto bono honesto, amare & diligere bonum delectabile, aut vtile.

6 Arguitur secundò, aliquando peccat voluntas ex malitia, ergo saltē tunc vult malum vt malum; patet consequentia, quia in hoc videtur consistere peccatum ex malitia.

Respondetur, nego consequentiam, & ad probationem dico, peccatū ex malitia non dici tale, ex eo quod malum vt malū est, appetatur: sed ex eo quod scienter, & sine incentiuo alicuius passionis, aut praui habitus, & solùm ex peruersa quadam libertate appetit obiectū, quod aliàs cognoscit esse simpliciter malum, & contra legem Dei, sub aliqua ratione vtilis, aut boni delectabilis, vt optimè notat Durand. 2. distinct. 43. quæst. 1. ad secundum, Scotus ibidem. *Duran. Scotus.*

Objicies, quo pacto fieri potest, vt voluntas scienter admittat id quod re vera malum est, si illud admittit sub aliqua ratione boni; nam si admittit malum vt habens faciem & apparientiam boni, iam sequitur, quod non peccet ex malitia, sed ex errore.

Respondetur, nego consequentiam, quia in huiusmodi peccato malitioso re vera videt intellectus illud esse contra legem Dei, & consequenter malum simpliciter, & appetit nihilominus illud voluntas vt sibi delectabile, aut vtile, & ita in peccato ex malitia non reperitur ignorantia in intellectu; at verò in peccato ex errore præcedit ignorantia in intellectu.

Arguitur tertiò, voluntas humana post suo primo actu peccaminoso odio habere Deum, sed non potest tunc Deū odio habere sub ratione mali, ergo: maior patet, quia non implicat primum peccatum voluntatis esse odium Dei; minor verò probatur, quia non potest voluntas habere odium Dei sub ratione mali, nisi priùs intellectus cognoscat Deum vt malum, & iudicet illum dignum odio, quod nequit fieri nisi in ipso intellectu præcedat excæcatio, & error: sed huiusmodi excæcatio & error est peccati pœna existentis in voluntate, ergo non potest præcedere ipsum primū peccatū voluntatis.

Respondetur, admissa maiori nego minorem, non enim posset voluntas odio prosequi Deum, nisi sub aliqua ratione mali apparentis, & ad probationem dico verum esse, non posse voluntatem respuere Deum, nisi in intellectu præcedat cognitio Dei vt mali & nociui. Cęterum ad hoc non est necessarium vt in intellectu sit error, aut excæcatio, quæ est pœna peccati, sed sat est quod in intellectu sit aliqua inconsideratio, vt patet in casu argumenti, in quo vt ille odio habeat Deum, opus est apprehendat Deum vt malum. v.g. vt punientē, & vt percipientem difficilia, non ponderando, quod si punit, rectè punit, & si pręcipit difficilia, iusta sunt, & adiuuat vt possimus ea adimplere. Ex quo defectu considerationis oritur, vt Deus illi appareat sub aliqua ratione mali: huiusmodi autem defectus considerationis non prouenit ex alio priori peccato, cū inuentus fuerit in primo peccato Dęmonis & Adami, & licèt in nobis esset pœna peccati, non est necessum vt sit pœna peccati actualis, sed sat est esse pœnam peccati originalis.

Arguitur quartò, dānati, & qui se occidunt ex desperatione appetunt non esse, & media ad illud consequendū: sed 7
non esse non potest habere aliquā rationem boni, nec in se, nec respectu ipsius appetentis, ergo: probatur minor, quia bonitas fundatur in entitate & existentia rei, cùm sit eius passio.

Respondetur primò admissa maiori, nego minorem, quia ipsi non esse potest esse adiuncta ablatio alicuius miseriæ, ratione cuius ipsum non esse habeat rationem boni & appetibilis; nam vt docet Arist. lib. 5. Ethicor. cap. 1. *Hoc ipsum quod est carere malo, habet rationem boni, minus de malis inquit esse, quodammodo bonum videtur.* *Arist.*

Pro quo nota rationem boni posse dupliciter considerari. Primò, vt dicit possessionē alicuius positiui conuenientis. Secundò, vt dicit carentiam mali disconuenientis: ex his autem duobus integratur completa & perfecta ratio boni,

imò & ipsa beatitudo, quæ includit possessionem bonorum, & carentiam malorum: ex quibus prima ratio boni fundatur in entitate rei existentis, secunda verò fundatur in non esse rei existētis, maximè quando non potest aliter malum vitari, quā non essendo, & sub hac ratione potest appeti non esse, quia ratio formalis sub qua appetitur, est ipsa carentia mali adiuncta, quæ quoddā bonum est.

Sed objicies, non esse affert secum carentiam beatitudinis, quæ necessariò supponit esse, ergo affert secum plus mali, quàm tollat, & consequenter non potest appeti.

Respondetur, damnatos, & qui se occiduat, non appetere ipsum non esse, vt est coniunctum carētiæ beatitudinis, sed vt est coniunctum carentiæ miseriç, quā cupiunt fugere; quare sicut damnati appetunt non esse, quia non possunt aliter fugere dolores inferni, quos apprehendunt vt maius malum, quàm ipsum non esse, ita dici similiter potest cupere permisiuè, & ex consequenti non esse beatos, non verò per se directè, præsertim cū videant beatitudinem non esse illis possibilem: & huic doctrinæ fauent verba illa Christi Domini de Iuda proditore, *Melius ei erat, si natus non fuisset homo ille:* scilicet ex suppositione, quod nō erat possibile aliter fugere perpetuum damnationis statum.

Secundò, responderi potest argumēto principali ex doctrina aliorum, dānatos & desperatos nō appetere suū non esse, quia hoc nullo modo potest appeti, vt docet D. Thom. in hac parte, quæst. 67. vbi loquens de peccato Angelorum, docuit peccatum Angelorū non posse consistere in appetitu æqualitatis diuinæ, secundum essentiam, & asignat rationem, quia scilicet ad hoc erat opus, vt simul Angelus appeteret suum non esse, quod inquit D. Thom. esse impossibile.

D. Tho.

Sed certè prior solutio placet, nec est cōtra doctrinā D. Tho. quia ibi solū vult non esse in se appetibile propter seipsum appetitu amoris & prosecutionis, cùm in se nullā possit fundare rationem bonitatis & conuenientię, damnati verò nō appetunt non esse propter se ipsum, sed vt habēt adiunctam carentiam mali & tormentorum.

Sed objicies, Angelus malus appetēdo diuinam æqualitatem non appeteret suū non esse angelicum propter ipsum non esse, sed propter ipsum esse diuinū, quod est maius bonū, quàm esse Angelum: sed hoc non obstante docet D. Thom. Angelos malos non potuisse appetere suum non esse, etiam sub ratione maioris boni, scilicet diuini: ergo in sententia D. Tho. dicēdum est, etiam damnatos non posse appetere suum non esse, adhuc sub ratione illius boni, quod consistit in carentia mali.

Respondetur, nego cōsequentiam, & ratio discriminis est, quia appetitus quo damnatus appetit suum non esse, potiùs habet rationem fugæ & nolitionis illius mali quod pateretur essendo, quàm rationem volitionis & amoris ipsius non esse: at appetitus quo Angelus malus appeteret suum non esse propter diuinam ęqualitatem, non haberet rationem fugæ, sed nolitionis respectu alicuius mali, quod pateretur essendo, sed à fortiori haberet rationem amoris & prosecutionis respectu ipsius non esse proprij, quod negauit D. Thom. esse possibile.

Sed objicies, carentia diuinitatis, seu esse diuini, potest habere rationem mali respectu Angeli, sicut carentia diuinæ visionis, & dolores inferni habēt rationem mali respectu damnati, ergo poterat Angelus malus appetere suum non esse, quatenus habeat adiunctam carentiam diuini esse, sicut damnatus appetit suum non esse, quatenus habet adiunctam carentiā pœnę damni & sensus, & ita vterque appetitus erit fuga.

Respondetur negando antecedens, & paritatem rationis, & discrimē consistit in hoc, quod cùm in homine, aut Angelo damnatis sit capacitas status beatifici, ad quem fuerunt à Deo conditi, hinc est, vt carentia illius habeat rationē priuationis & mali respectu illorum, quia malum cū sit priuatio boni, necessariò supponit in subiecto debitum & capacitatem illius boni, cuius est priuatio: at in Angelo nulla est prorsus capacitas diuini esse, seu diuinæ æqualitatis secundū essentiā, & ita carētia diuinitatis in Angelo non potest habere rationem mali respectu illius, sicut non est mihi malum non esse Angelum, aut leoni non esse hominem.

8 Arguitur quintò, potest quis appetere malum alteri vt malum est appetitu prosecutio-

secutionis, ergo obiectum huius actus nō est bonum sub ratione boni: antecedens patet experientia.

Respondetur, hoc malum quod vnus appetit alteri, semper appeti sub aliqua ratione boni, vel ipsiusmet appetētis, vt patet in Deo, qui propter bonū suę iustitię punitiuę vult damnatis malum & pœnam dānationis; & etiam patet in nobis, qui propter bonum vindictę interdū volumus malum proximo, vel sub aliqua ratione boni alterius, cui volumus tale malum, vt patet similiter in Deo, quia sæpe vult mala pœnæ peccatoribus, vt resipiscant, & inde capiant sibi aliquā vtilitatē.

Sed objicies, dānati volunt mala multa, ea solùm ratione, quia sunt contra diuinam voluntatē, sed hæc est summa ratio mali, in quo nulla potest apparere ratio boni, propter quam sit volita, ergo.

Respōdetur, quod licèt hoc sit summa ratio mali inhonesti, tamen in illa apparet damnato aliqua ratio boni delectabilis, scilicet vindictæ quam cupit sumere de Deo, qui est illi causa tantę miseriæ.

D.Tho. Sed objicies ex D. Thom. in hac parte, quæst. 29. artic. 1. & quæst. 1. de malo, art. 4. ad primum, hoc interest inter iram & odium, quod ira respicit malum alterius sub ratione boni, scilicet vindictæ, odium verò respicit malum sub ratione mali, ergo appetitus ille quo appeto ex odio malum alteri, tendit in malum sub ratione mali, & non sub aliqua ratione boni.

Caietan. Pro solutione nota ex Caietano. 1.2. quæst. 29. artic. 1. odium esse duplex, nam aliud est odium abominationis, & est actus ille quo voluntas repudiat malum vt disconueniens, & nociuum: aliud est odium inimicitiæ, & est actus ille quo volumus malum alicui nobis inuiso, primum appellatur odium rei, secundum appellatur odium personæ: inter hæc autem est triplex discrimen; primū, quod odium abominationis est quædam fuga & repudiatio, qua appetitus repudiat malum sibi discriminans, & fugit ab illo: odium verò inimicitiæ est quędam prosecutio & appetitio qua voluntas positiuè vult malum alteri, scilicet inimico: secundum, quod obiectum formale odij abominationis, est malum sub ratione mali, & obiectum formale odij inimicitiæ est malum sub aliqua ratione boni.

Cuius ratio est D. Thom. hic, quæst. 42. artic. 1. quia scilicet omnis motus appetitus consistens in prosecutione habet pro obiecto bonum; ex his autem oritur tertium, scilicet odium inimicitiæ, non ità esse propriè odium, sicut odium abominationis. D. Tho.

Quo posito respondetur D. Thom. loqui illis in locis de odio abominationis, quod nihil aliud est, quàm primus actus voluntatis, qui est nolitio, quæ certū est versari circa malum vt malum est; nō verò loqui de odio inimicitiæ: quod cū sit actus prosecutionis, necessariò tendit in obiectum sub ratione boni. Quod si D. Thom. loquatur de odio inimicitiæ, dicendum est, D. Thom. intelligendū esse de obiecto materiali, non verò de formali; nàm licèt materiale obiectum odij inimicitiæ sit malum, attingit tamen illud sub aliqua ratione boni. D. Tho.

Quæres, quęnam sit illa ratio boni, sub qua odium inimicitiæ attingit suum obiectum?

Respondetur, consistere in hoc, quod persona illa quæ à nobis odio habetur, subeat aliquod malum: quare odium istud nihil aliud est, quàm quædam concupiscentia, aut appetitus quo homo existimat sibi conueniens, vt res sibi inimica & repugnans subiaceat alicui malo.

Oppositum docet Azor lib. 3. Summæ, cap. 12. quæst. 2. vbi dicit odium inimicitiæ esse contra malum vt malum est, quod tamen aduersatur doctrinæ quam supra tradit libro. 1. capite 2. quæstione. 3. vbi docet nostram conclusionem. Azor.

Sed objicies, Diu. Thomas hic, quæst. 46. artic. 6. loquens de odio inimicitiæ, expressè docet habere pro obiecto duo mala, scilicet, *quod*, & *cui*, ergo huiusmodi odium non est circa bonum sub ratione boni. D. Tho.

Respondetur, similiter Diu. Thomam loqui de obiecto materiali, & non de formali, sicut etiam dicitur desperationem versari circa bonum quod quis sperat adepturum, cùm re vera formaliter, & per se non versetur nisi circa malum, verbi gratia, circa existimatam impossibilitatem bene obtinendi, ac proinde bonum solum est obiectum materiale desperationis, vt suo loco dicendum est.

Verùm pro exacta intelligentia doctrinæ D. Thom. nota primò, iram & odiū inimicitiæ partim conuenire, & partim differre; conueniunt enim in duobus. Primò, quia etiam ira, sicut & odium habet pro obiecto materiali duo illa mala, scilicet, quod inferre, & cui inferre appetit, vt patet ex D. Thom. in hac parte, quæst. 46. art. 6. Secundò, conueniunt in hoc, quod vterque sit appetitus prosecutionis, & vterque habet pro obiecto formali bonum vt sic. D. Tho.

Secundò nota iram & odium inimicitiæ differri quatuor modis. Primò, quia bonum quod formaliter respicit ira, consistit in retributione, seu compensatione quadam mali accepti, quod est bonū vindictæ, at verò bonū quod formaliter respicit odium inimicitiæ, consistit in hoc, quod res illa mala quæ odio habetur, sub iaceat alicui malo, ratione cuius quodam modo tendat in intentū, atque adeo minùs valeat repugnare, & resistere alteri.

Secundò differunt, quia bonum quod respicit ira, apprehēditur esse in ipsomet malo inferendo, quatenus scilicet hoc malum, quod ex ira alteri desideratur, est æquale malo accepto, de quo vindicta sumitur, atque adeo est quodammodo iustum & bonū, quod est obiectum formale odij inimicitiæ, non apprehenditur esse in ipso malo desiderato, quod est obiectum materiale odij, sed in coniunctione illius cum persona, aut re odio habita. Ex quo discrimine potest clariùs explicari doctrina adducta ex D. Tho. 1.2. quæst. 29. art. 2. & quæst. 46. art. 2. cum dixit, odium inimicitię respicere malum vt malum, nam intelligi debet de ipso malo præcisè, quod per istum odium appetitur personæ odio habitæ, abstrahendo ab illa coniunctione mali desiderati cùm persona odio habita, quæ coniunctio est etiam obiectum huius odij: & ita sensus D. Thom. est, odium inimicitiæ nō respicere aliquam rationem boni in ipso malo concupito & desiderato personæ quæ odio habetur, sicut ira respicit, sed respicere illud nudè vt malum est; cum quo tamen stat, vt in coniunctione illa mali cōcupiti cum persona odio habita, respiciat odium aliquam rationem boni, vt explicatum est. D. Tho.

Tertiò differunt, quia ira cùm sit in appetitu irascibili, semper habet pro obiecto aliquid arduum & difficile, quia ira nunquam excitatur circa ea quæ sunt facilia, & parui momenti, vt docet Aristoteles. 2. Rethoricorum, cap. 2. & Diu. Thom. 1.2. quæst. 46. art. 3. at odium inimicitiæ ex se abstrahit à ratione ardui & difficilis; solùm enim respicit absolutè coniunctionem illam mali cum re odio habita. Arist. D. Tho.

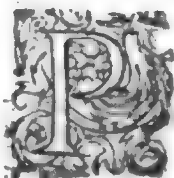
Vltimò differunt, quia ira semper est circa aliquod, vel aliqua in particulari; odium verò potest esse circa aliquam speciem, vel genus, vt Arist. 2. Rethoricor. cap. 2. & 4. docet, vbi dicit: *Ira semper est in singulos, vt Socratem, &c. odium autem esse in genere:* omnes enim calumniatorem & furem oderunt, quia scilicet non solùm hic calumniator, vel fur odio habetur, sed species & genus huiusmodi criminum. Arist.

Arguitur vltimò, iste actus voluntatis, qui est velle, interdum versatur circa rem impossibilem, vt quando quis appetit volare, aut quando damnatus vult Deum non esse, sed impossibile non potest habere aliquam rationem boni, ergo obiectum huius actus non est bonū: probatur minor, quia bonitas supponit entitatem, sicut passio essentiā, sed impossibile non est ens, ergo de primo ad vltimum non potest esse bonum.

Respondetur, hoc argumentum postulare difficultatem sequentem.

DVBIVM II.

Vtrùm obiectum huius actus qui est velle, sit bonum possibile, an etiam possit esse voluntas impossibilium?



PRO solutione nota, ex D. Thom. 1.2. quæst. 13. artic. 5. ad primum, duplicē esse hunc primum actum voluntatis, qui est velle; nam alter est completus, seu efficax, alter verò incompletus, seu inefficax; velle completum & efficax est actus quidam voluntatis, & quædam volitio, 9 D. Tho.

litio, quæ quantum est ex parte sua habet vim ponendi actionem externam, & effectum in executione, & de facto ponit illam, nisi aliunde impediatur: velle verò incõpletum & inefficax est simplex quædam complacentia voluntatis circa aliquod obiectum, absque ordine aliquo ad opus, seu ad executionem, quam quidam vocant velleitatem, quæ ideo inefficax dicitur, quia quantum est ex se, non valet attingere executionem effectus, adeo vt etiam si ille sit in potestate voluntatis, nunquam tamen fiet ex vi huius simplicis complacentiæ.

Caietan. Secundò nota ex Caietan. 1.2. quæst. 63. art. 3. duplex esse impossibile, alterum per se, & simpliciter tale, vt Deum non esse, hominem esse Angelum, & alia huiusmodi; alterum est impossibile per accidens, & ex suppositione, vt Petrum mortuum viuere, aut Petrum peccatorem non peccasse, hæc enim solùm sunt impossibilia ex suppositione, quod sit mortuus & peccator, absolutè tamen poterat non esse mortuus, & non peccasse.

Vltimò nota, nos in hoc dubio nomine *impossibilis*, intelligere id quod ab intellectu iudicatur & existimatur tale, siue illud à parte rei sit impossibile, siue non, quia de obiecto re vera impossibili iudicato ab intellectu possibile, nullum dubium est posse esse voluntatem, imò & electionem.

Conclusio prima, volitio efficax nullo modo potest esse de re impossibili, siue illa sit absolutè & simpliciter impossibilis, siue solùm per accidens, & ex suppositione. Ita D. Thom. loco citato, & *D. Tho.* cõmuniter omnes, & probatur, quia efficax volitio alicuius rei est causa electionis mediorum ad illius consecutionẽ; sed nulla sunt media eligibilia, quibus res impossibilis possit consequi, aliàs iam esset possibilis, ergo nulla voluntate efficaci potest appeti res impossibilis.

Secunda conclusio, volitio inefficax, seu simplex complacentia potest optimè esse de re impossibili, siue illa sit impossibilis solùm per accidens, & ex suppositione, siue intrinsecè & simpliciter. *Arist.* *D. Tho.* *Gre. Ni.* *Damas.* *Vazquez* *Azor.* Ita D. Thom. loco citato, & Arist. 3. Ethicorum, cap. 2. Gregorius Nissenus libro. 5. Philosophiæ, c. 4. noster Damascenus lib. 2. fidei Orthodoxæ, cap. 22. Vazquez. 1.2. disput. 42. cap. 4. Azor lib. 1. Summæ, cap. 20. quæst. 3.

Probatur conclusio, quia res impossibilis quacunque impossibilitate potest offerri voluntati sub ratione boni iocundi & grati, ergo potest voluntas tendere in ipsam affectu complacentiæ & delectationis: patet consequentia, quia voluntas potest velle quidquid intellectus illi offert, & quidquid intellectus potest cognoscere: & antecedens probatur, & simul confirmatur argumentum, quia intellectus simplici notitia nihil affirmando, aut negando potest cognoscere in re impossibili secundum se sumpta rationem boni iocundi & suauis, & inde delectari, vt patet experientia; cogitat enim quis se esse Angelum, & delectatur diuitem esse, cùm sit pauper, & nemini subijci, & delectatur, & alia huiusmodi, & delectatione afficitur, etsi simul videt hæc omnia esse impossibilia.

Confirmatur, quia peccator dum conuertitur ad Deum per contritionem, habet actum quo vult non peccasse: sed obiectum huius actus, quod est peccatum præteritum non fuisse est impossibile, ergo. Deinde etiam damnati appetunt Deum non esse, quod est impossibile, ergo.

Hæ conclusiones sunt primò contra Caietanum, qui loco citato in secundo 10
notabili pro decisione adducit aliam ra- *Caietan.*
tionem decidendi hanc difficultatem, & supposita distinctione tradita de impossibili simpliciter, & ex suppositione dicit tria. Primum, voluntatem non posse per se tendere in obiectum simpliciter & absolutè finitum, & ita neminem posse per se appetere Deum non esse. Secundò, dicit voluntatem posse tendere per accidens in huiusmodi obiectum simpliciter infinitum: qua ratione inquit damnatum appetere Deum non esse, nõ quidem per se, sed per accidens, quatenus scilicet appetendo liberari à pœna qua cruciatur, consequenter appetit Deũ cruciatorem non esse. Tertiò, dicit vo- 11
luntatem posse tendere in obiectum impossibile per accidens, & ex suppositione.

Fundamentũ huius sententiæ est, quia obiectum voluntatis debet dicere ordinem ad existentiam, quia infirmus non appetit sanitatem secundum se, præintendendo

dendo ab existentia, nec auarus pecunias non existentes: constat autem rem impossibilem simpliciter & ex natura rei non dicere ordinem ad existentiam, & ita non posse per se appeti; bene tamen rem impossibilem per accidēs,& ex suppositione, quia hæc saltem de potentia Dei absoluta potest à parte rei existere.

Verùm hæc sententia Caietani mihi non probatur. Primò,quia Aristoteles & D. Thom. docent absolutè voluntatem posse velle impossibile, nulla facta distinctione de impossibili ex natura rei,& ex suppositione. Secundò,quia non minùs repugnat impossibile ex natura rei habere existentiam,quàm impssibile per accidens, postquam factum est impossibile; supponit enim, quod Petrus peccauit, iam est omnino impossibile non peccasse,ergo sicut impossibile per accidens, & ex suppositione potest appeti per se in sententia Caietani,ita etiam impossibile simpliciter & ex natura rei, nō obstante negatione possibilis existentiæ vtriusque: aut è contra nullum potest appeti,quia sicut homo videt esse impossibile Deum non esse, ita etiam videt esse impossibile se non peccasse, postquam peccauit.

Sed objicies, id quod est impossibile ex suppositione, esse possibile de potentia Dei absoluta, & ita posse terminare actum voluntatis, non verò id quod est impossibile ex sua natura.

Sed contra primò,quia præteritū non fuisse est impossibile ex suppositione solùm quod sit præteritum, & tamen non potest etiam de potentia Dei absoluta præteritum non fuisse, cùm ad præteritum nulla sit potentia, ergo. Secundò, quia si impossibile solùm ex suppositione, ideò potest appeti, quia est possibile de potentia Dei absoluta: ergo iam non appetitur vt impossibile, sed vt possibile, quod est contra id quod supponitur in hac difficultate, quæ procedit de impossibili cognito vt tali.

11 *Ferrar.* Secundò,istæ conclusiones sunt contra Ferraram. 3.contra Gentes,cap. 109. vbi adducit aliam rationem decidendi, & supposita quadam distinctione actus voluntatis in actum deliberatum, & in actum indeliberatum,dicit alia tria. Primum dicit voluntatem posse tendere appetitu prosecutionis in obiectum impossibile ex natura rei, actu tamen quodam indeliberato. Secundò dicit voluntatem posse velle rem impossibilem per accidens, & ex suppositione, actu tamen deliberato, & in hoc conuenit nobiscum. Tertiò dicit voluntatem circa nullū impossibile posse habere actum efficacem, & in hoc conuenit etiam nobiscum.

Fundamentum primi dicti, in quo à nobis differt est, quia obiectum voluntatis est bonum conueniens,aut ipsi voluntati,aut alteri,scilicet amico;sed id quod est impossibile ex natura rei,nulli potest esse conueniens, ergo voluntas non potest illud appetere appetitu deliberato.

Cæterùm hic modus dicendi etiā displicet. Primò,quia ex eodem fundamento probaretur etiam impossibile ex natura rei, non posse appeti adhuc appetitu indeliberato: patet sequela, quia si bonum conueniens est obiectum voluntatis, ergo etiā debet esse obiectum vtriusque actus voluntatis deliberati, & non deliberati.

Confirmatur,quia inquiro quando voluntas indeliberatè vult obiectum impossibile ex natura rei, aut tunc intellectus iudicat esse possibile,aut non: si primum,etiam potest velle illud efficaciter, quod est contra tertium dictum: si verò iudicat illud vt impossibile, ergo etiam iudicat non esse conueniens, & consequenter non potest velle illud indeliberatè.

Secundò, quia distinctio inter actum deliberatum & indeliberatum non est ex parte obiecti, cùm vterque actus possit esse circa idem obiectum,sed est ex parte cognitionis prærequisitæ,quia scilicet ad volitionem deliberatam, requiritur cognitio perfecta,ad voluntatem verò indeliberatam sufficit cognitio imperfecta.

Tertiò, quia certum est, posse hominem velle Deum non esse, affectu sufficienti ad peccatum mortale, & consequenter affectu deliberato. Tādem,quia eadem ratione probaretur rem impossibilem ex suppositione non posse appeti deliberatè,quia etiam in quantum est talis,non est conueniens: ergo ratio decidendi est, quam supra ex doctrina Diui Thomæ attulimus.

Arguitur primò contra primam conclusionem,impossibile cognitum vt tale non potest habere rationem boni, ergo non

go non potest terminare actum delectationis & complacentiæ: patet consequentia ex dictis dubio primo, & antecedens probatur, quia impossibile non potest habere rationem entis, nec quantum ad essentiam, nec quantum ad existentiam, ergo nec ratione boni, quia bonum & ens conuertuntur; si ergo impossibile apprehenditur vt tale, apprehenditur vt non ens, & vt non bonum.

Respondetur distinguendo antecedens, nam licèt res impossibilis cognita vt talis, cognitione iudicatiua pertinente ad secundam operationem intellectus, non possit habere rationem entis & boni, cognita tamen simplici apprehensione pertinente ad primam operationem intellectus, potest habere vtramque rationem entis & boni, quia apprehenditur ad modum rei possibilis, & per eius species: chimera enim iudicatur impossibilis, & tamen apprehenditur ad modum rerum possibilium, & Angelus iudicatur spiritualis, & tamē apprehenditur vt corporalis. Ex quo fit, vt licèt res impossibilis, verbi gratia, me esse Angelum, aut me non peccasse, non possint appeti & amari actu voluntatis, qui sequitur cognitionem iudicatam pertinentem ad secundam operationem intellectus, possint nihilominus appeti & amari actu voluntatis, sequente simplicem apprehensionem, quia per illam apprehenditur hoc quod est esse me Angelum, aut me non peccasse, ad modum rerum possibilium, & consequenter sub aliqua ratione boni.

D. Tho. Sed objicies, ex D. Thom. 1.2. quæst. 9. artic. 1. ad secundum, vbi docet voluntatem non moueri ex sola cognitione speculatiua, & ex sola apprehensione veri, sed ex ratione boni conuenientis practicè cognita; ergo nullus potest esse actus voluntatis, qui sequatur solam simplicem apprehensionem intellectus.

Respondetur, hoc postulare difficultatem, scilicet, quæ cognitio sit necessaria ad hoc, vt voluntas exeat in actum, quæ infra explicabitur. Pro nunc sufficiat dicere, D. Thom. illo loco solùm docere, voluntatem non moueri ex sola apprehensione veri, nisi cognita etiam ratione boni.

Arguitur secundò, appetitus natura-
13 lis non potest esse de re impossibili, vt patet, ergo nec appetitus rationalis, qui est voluntas: patet consequentia ex paritate rationis.

Respondetur primò ex doctrina Scoti in prologo primi sententiarum, distinguendo antecedens, nam licèt appetitus insitus naturalis qui habet sibi coniunctam potentiam proximam efficacem & exequentem non sit de re impossibili, sicut nec appetitus rationalis efficax; tamen appetitus insitus naturalis qui non habet sibi adiunctam potentiam efficacem ad consecutionem rei desideratæ, optimè potest esse de re impossibili, & tunc erit appetitus naturalis ad modum simplicis affectus: qua ratione, inquit Scotus, est in homine appetitus naturalis insitus videndi Deum clarè, licèt consecutio huius diuinæ visionis non sit possibilis per naturam, sed per gratiam. Et similiter in lapide considerato sine grauitate formali est appetitus insitus radicalis ad locum deorsum, quamuis consecutio illius sit impossibilis lapidi sine grauitate formali.

Secundò respondetur negando consequentiam, & ratio discriminis est desumpta ex doctrina Dui. Thom. in hac quæstione, artic. 1. quia scilicet appetitus naturalis sequitur formam intelligibilem, scilicet obiectum vt est in re, & ita appetitus naturalis est inclinatio in obiectum, quod re vera est conueniens, & quia res impossibilis non potest re ipsa alicui conuenire, ideo non potest appeti appetitu naturali, appetitus verò rationalis, qui est voluntas, sequitur formam, seu obiectum apprehensum: & quia id quod est secundum rem impossibile, & non conueniens potest apprehendi ad modum rei possibilis, vel conuenientis, ideo potest appeti à voluntate. D. Tho.

Sed objicies, appetitus sensitiuus elicitus sequitur etiam formam apprehensam, sicut appetitus rationalis, & tamen appetitus sensitiuus non potest esse de re impossibili (vt constat) ergo nec rationalis.

Respondetur admisso antecedenti, nego consequentiam, & ratio discriminis est, quia appetitus sensitiuus sequitur formam, seu obiectum vnico tantùm modo apprehensum, quia scilicet sensus, cuius cognitionem, seu apprehensionem se-

quitur appetitus sensitiuus, solùm habet vnicum modum cognoscendi & apprehendendi: & ita si semel potentia cognoscitiua sensitiua apprehendit, & cognoscit aliquod obiectum vt malum, aut impossibile, non potest appetitus sensitiuus tendere in illud, quia potentia cognoscitiua sensitiua non potest alia via apprehendere illud vt bonum, & vt possibile; at voluntas sequitur formam apprehensam pluribus modis, quia intellectus cuius cognitionem sequitur, non vnico duntaxat, sed pluribus modis proponit obiectum voluntati, verbi gratia, cognitũ cognitione iudicatiua, aut cognitum simplici cognitione apprehensiua: & quamuis id quod cognitione iudicatiua apprehensum vt impossibile, & nõ bonum, & consequenter non proponitur voluntati vt appetendum per talem cognitionem, potest nihilominus aliàs apprehendi per modum rei possibilis & conuenientis per simplicem apprehensionem, & consequenter proponi voluntati appetendum: hinc est, quod voluntas possit optimè appetere simplici complacentia illud idem obiectum possibile, quod illi proponitur per simplicem apprehensionem, quod tamen non posset aliqua ratione appetere, quatenus illi proponitur per secundam intellectus operationem.

Arguitur tertiò, obiectum voluntatis non est bonum præcisè secundum se, sed bonum vt conueniens, sed impossibile, v.g. hominem esse spiritualem, aut volare, licèt sit bonum in se, & sit bonũ conueniens Angelo & aui, non est conueniẽs homini, ergo non potest appeti ab illo.

Confirmatur primò, quia omnis actus voluntatis tendit in obiectum cum ordine aliquo ad existentiam, vt patet, ergo non potest voluntas tendere in illud: probatur minor, quia nullus appetit sapientiam, diuitias, aut sanitatem per se, sed cum ordine ad existentiam, quia appetit esse sapientem & diuitem.

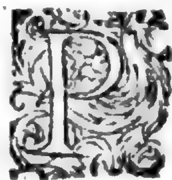
Confirmatur secundò, quia omnis affectus amoris, aut est amicitiæ, aut concupiscentiæ, sed neutro istorum potest voluntas affici circa impossibile, ergo: minor probatur, quia amore concupiscentiæ volumus aliquod bonum coniungi nobis, aut amico, & ita tale bonum dicit ordinem ad existentiam in nobis, vel in amico, & amore amicitiæ tendimus in amicum, vel hominem existentem in aliqua temporis differentia; sed bonum impossibile nõ potest cõiungi nobis, nec amicus impossibilis potest existere, ergo.

Confirmatur vltimò ex doctrina D. Thom. 1. part. quæst. 82. art. 2. vbi docet obiectum voluntatis differre ab obiecto intellectus in hoc quod obiectum intellectus est vniuersalius & abstractius, quia scilicet abstrahit ab existentia; obiectum verò voluntatis est contractius dicens ordinem ad existentiam: cùm ergo impossibile nullum dicat ordinem ad existentiã, non potuit esse obiectum voluntatis. *D. Tho.*

Respondetur, licèt à parte rei res impossibilis nec sit conueniens, nec dicat ordinem ad existentiam, imò licèt hoc ipsum cognoscatur ab intellectu cognitione iudicatiua, quæ compositionem & diuisionẽ sequitur, tamen eo ipso quod per primam intellectus operationem apprehenditur ad modum rerum possibilium, apprehenditur consequenter ad modum rerum existentium actu, vel potentia, & ad modum conuenientis: & hoc sufficit, vt voluntas tendat in ipsum impossibile simplici affectu: & per hoc patet ad confirmationem.

DVBIVM III.

An huiusmodi actus quo voluntas appetit impossibile, sit absolutus, vel solùm conditionatus?


RO huius dubij solutione nota primò, dupliciter posse intelligi aliquem actum voluntatis esse conditionatum. Primo modo, conditione se tenente ex parte ipsius actus, non quidem intrinsecè ipsi actui, vt aliqui fingunt, cùm non possit intelligi, quomodo conditio illa sit in entitate ipsius actus, sed conditione extrinseca ipsi actui, requisita tamẽ ad hoc, vt talis actus inhæreat voluntati, & ab illa eliciatur, qua ratione ille actus voluntatis qui nondum est elicitus, elicetur; tamen data aliqua hypotesi, & posita aliqua conditione dicitur actus condi- 14

conditionatus, conditione se tenente ex parte actus, vt quando quis iudicat ex suo affectu tanquam ex causa sufficienti, quod supponeretur talis, vel talis conditio, verbi gratia, si fieret hoc, vel illud, tunc sine dubio haberet actum. v.g. amoris circa inimicum, vel aliquem alium actum.

Secundo modo, potest intelligi aliquem actum voluntatis esse conditionatum conditione se tenente ex parte obiecti, & hac ratione actus re ipsa iam elicitus à voluntate, & à parte rei existens, tendens tamen in obiectum sub aliqua conditione, dicitur conditionatus conditione se tenente ex parte obiecti, quamuis talis actus non sit efficax nisi dependenter à conditione: & quod talis actus sit possibilis, constabit contra Vazquez & alios.

Dico ergo, huiusmodi actum simplicis complacentiæ, quo voluntas tendit in impossibile, non esse conditionatum conditione se tenente ex parte actus, sed esse hac ratione absolutum, quia talis actus re vera est elicitus à voluntate, existens à parte rei, licèt sit inefficax, vt dictum est. Probatur hæc conclusio hac ratione, quia ex doctrina Aristot. & D. Thom. hoc discrimen est inter illum primum actum voluntatis & electionem, quod primus actus voluntatis, qui est velle, potest esse de re impossibili; electio verò necessariò est de re possibili: sed si huiusmodi primus actus voluntatis circa rem impossibilem, solùm esset actus conditionatus conditione se tenente ex parte ipsius actus, & non esset absolutus ab hac conditione, & à parte rei existens nulla esset differentia inter illum & electionem: ergo dicendum est, quod talis actus voluntatis est absolutus ab huiusmodi cōditione. Probatur minor, quia etiam potest dari electio conditionata cōditione se tenente ex parte actus; nam verum est dicere, quod eligerem me esse Angelum, aut quoduis aliud impossibile, si iudicarem illud esse mihi possibile. Dicendum ergo est, non solùm esse verum dicere, quod voluntas vellet rem impossibilem inefficaciter, si esset iudicata possibilis, sed quod absolutè, & sine aliqua conditione se tenente ex parte actus, dabitur tamen talis volitio re ipsa elicita à voluntate, & à parte rei existens.

Dico secundò, iste actus quo voluntas complacet in re impossibili est etiam absolutus à conditione se tenente ex parte obiecti, & fertur in rem impossibilem absolutè, & sine aliqua conditione, licèt possit etiam intelligi istum actum esse conditionatum aliquo modo conditione se tenente ex parte obiecti.

Hoc secundum dictum declaratur hac ratione, quia actus ille quo damnatus, verbi gratia, vult Deum non esse, potest intelligi absolutus ex parte obiecti, quatenus damnatus displicet de esse Dei, aut è conuerso, quatenus complacet de non esse Dei, præcisè, & secundum se consideratus simplici apprehensione intellectus: & rursus huiusmodi actus potest intelligi conditionatus ex parte obiecti, quatenus scilicet volitio qua damnatus vult Deum non esse, esset efficax facta hypotesi de possibilitate obiecti, & tunc huiusmodi volitio simplicis cōplacentiæ continet implicitè & virtualiter voluntatem efficacem respectu obiecti impossibilis, in quo voluntas sibi complacet; nam huiusmodi complacentia & simplex affectus circa rem impossibilem est talis naturæ, vt re vera causaret in nobis affectum efficacem rei desideratæ, nisi obstaret impossibilitas obiecti.

Nec obstat eundem actum voluntatis esse simul absolutum, & conditionatum conditione se tenente ex parte obiecti, secundum diuersas rationes, cùm clarè constet in hoc actu voluntatis, quo Deus vult omnes homines saluos fieri; qui quidem est absolutus ex parte obiecti, si consideretur respectu salutis & gloriæ hominum secundum se, & præcisè sumptam, & vt in ipsis hominibus consideratam; & potest etiam intelligi conditionatus ex parte eiusdem obiecti materialis, quia cùm ad hoc, vt talis actus habeat effectum, & sit efficax, requiratur consensus ipsorum hominum, hinc est, vt volitio qua Deus vult illis salutem & gloriam, potest intelligi conditionata ex parte obiecti, hac scilicet conditione, si ipsi velint saluari. Et hac ratione explicant multi ex sanctis Patribus, & cum illis Theologi in materia de voluntate Dei, & prædestinatione, hanc vniuersalem voluntatem Dei circa salutem omnium hominū. Et clariùs potest hæc doctrina

doctrina explicari exemplo voluntatis humanæ Christi Domini, qua recusabat mori; quæ quidem potest intelligi absoluta ex parte obiecti, quatenus scilicet mori, quod est obiectum illius displicentiæ, & nolitionis inefficacis secũdum se, & præcisè sumptum, vt est malum quoddam naturæ, proponebatur voluntati Christi simplici intellectus apprehensione: & similiter potest eadem voluntas intelligi conditionata ex parte obiecti, si consideretur supposita ordinatione Patris, quam Christus Dominus optimè sciebat: & ita explicatur ab ipso Christo sub illa conditione, scilicet, *Si possibile est, transeat à me, &c.*

15 Ex dictis colligo primò, falsam esse doctrinam eorum qui negant posse dari actus istos voluntatis conditionatos ex parte obiecti; quod patet, tùm ex supra dictis, tum etiam ex communi sententia Theologorum & Iurisperitorum, qui omnes fatentur dari vota, promissiones & contractus conditionatos, in quibus certum est reperiri consensum voluntatis circa obiectum talis voti, aut promissionis sub conditione. Et licèt verum sit huiusmodi vota, promissiones, aut contractus non obligare, nisi postquam est posita conditione, nihilominus tamen consensus voluntatis fuit prior antecedenter ad positionẽ conditionis, & consequenter fuit consensus conditionatus. Cuius signum euidens est, quod in huiusmodi votis, promissionibus, & contractibus conditionatis, posita semel conditione, non est opus nouo consensu voluntatis ad hoc, quod tale votũ, vel promissio obliget: ille enim qui vouit castitatem, vel religionem sub aliqua conditione, posita tali conditione non indiget nouo consensu voluntatis, vt sit obligatus: secus verò est in contractu matrimoniali conditionato, vbi iuxta probabiliorem sentẽtiam non sufficit prior consensus voluntatis conditionatus, sed posita conditione requiritur nouus consensus propter speciales rationes adductas à Doctoribus in materia de matrimonio. Ratio verò à priori huius corollarij est, quia cùm obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, siue illud sit verum bonum, siue solùm apparens, fieri potest vt aliquis apprehendat vt bonum & conueniens aliquod obiectum consideratum sub aliqua conditione, quod nõ apprehenderet vt tale consideratum absolutè.

Secundò colligitur, actum istum absolutum voluntatis, qui est simplex complacentia rei impossibilis, posse optimè significari verbo indicatiui, *volo*, seu *complaceo*, aut *delector*, & verbo etiam optatiui, *vellem*, aut *complacerem*: primo modo significatur ipse actus, quatenus est absolutus, & à parte rei existens, & tendens in obiectum secundum se, & præcisè sumptum. Secundo verò modo significatur, quatenus huiusmodi actus potest intelligi conditionatus ex parte obiecti, & vt continet virtualiter aliam voluntatem efficacem circa idem obiectum, si esset possibile: quare meritò D. Thomas loco citato ad primum, vtroque nomine, voluntatis scilicet & velleitatis appellauit istum actum, qui terminatur ad impossibile.

Vltimò colligitur, falsam esse doctrinam quam tradit Gregorius de Valentia Valent. 1.2. disput. 2. quæst. 7. de electione, puncto. 2. circa tertiam conclusionem, vbi vt explicet, qua ratione intelligendum sit voluntatem habere actum velleitatis circa impossibile inefficacem, docet nomine velleitatis signari, aut connotari tres actus. Primus est, actus quidam intellectus, quo intellectus iudicat & affirmat quid esset voluntas volitura in tali, vel tali casu & occasione, quem quidem actum, inquit hic, exercet vnusquisque, quoties dicitur velle aliquid conditionaliter, & propter hanc rationem solet iste actus intellectus appellari velleitas apud Caietanum. 1.2. quæst. 62. artic. Caietan. 5. & alios. Alter est actus voluntatis, non quidem actualiter elicitus à voluntate illius qui dicitur velle inefficaciter, aut conditionaliter rem impossibilem, sed qui possit elici à voluntate circa eandem rem impossibilem, si apprehenderetur vt possibilis, & iste secundus actus voluntatis est obiectum prioris actus intellectus. Tertius actus est quidam alius actus voluntatis, quem re ipsa elicit voluntas, quando dicitur velle aliquid conditionaliter, seu aliquod impossibile inefficaciter: sed obiectum tertij huius actus, ait hic, non est ipsum impossibile, sed obiectum immediatum illius est volitio illa efficax ejiciendi Deum de cœlo,

quàm

quam voluntas damnati haberet, si apprehenderetur id vt possibile. Vnde huiusmodi velleitas in sententia huius auctoris non est expressè & immediatè volitio, aut complacentia rei impossibilis, sed solùm est approbatio illius secundi actus, verbi gratia, volitionis efficacis, quam voluntas exerceret circa obiectum impossibile, si iudicaretur esse possibile. Dixi ergo falsam esse istam doctrinam, quia vt constat ex suprà dictis, voluntas tendit immediatè & expressè in impossibile cognitum vt tale, ita vt ipsum impossibile sit immediatè & explicitè volitum, illa verò volitio efficax futura solùm sit virtualiter & implicitè volita.

Arguitur contra doctrinam huius dubij, quia nullus est actus conditionatus potentiæ sensitiuæ, aut intellectiuæ, qui explicetur per verbum optatiui, *viderem* scilicet, *audirem*, *intelligerem*, *&c.* Sed omnes actus istarum potentiarum sunt absoluti, explicati verbo de præsenti, *video*, *audio*, *intelligo*, ergo similiter nullus potest dari actus voluntatis conditionatus explicatus verbo optatiui, *vellem*: sed omnis erit absolutus explicatus verbo de præsenti, *volo*: patet consequentia ex paritate rationis.

Respondetur, iam constare ex primo dicto huius dubij, & ex secundo corollario etiam istam inefficacem volitionem voluntatis rei impossibilis, esse actum absolutum & significatum verbo indicatiui, *volo*, *complaceo*: infra verò in hoc argumento assignabimus discrimen, quare detur actus voluntatis sic, qui possit explicari vtroque verbo: actus verò aliarum potentiarum non possit explicari nisi solo verbo indicatiui.

Sed objicies, etiam huiusmodi volitio inefficax explicatur verbo optatiui, scilicet, *vellem* (vt dictum est) sed verbum optatiui non significat actum de præsenti exercitũ, sed actum quem exerceret voluntas de futuro, si poneretur talis, vel talis conditio: ergo huiusmodi volitio inefficax rei impossibilis, quæ est velleitas, non est actus absolutus significatus verbo indicatiui.

Respondetur admisso, huiusmodi volitionem rei impossibilis significari vtroque verbo, indicatiui scilicet, & optatiui, quod quando significatur verbo optatiui, etiam talis volitio est actus de præsenti, inefficax tamen, sed continens virtualiter & implicitè actum efficacem futurum, quem voluntas exerceret, si tale obiectum iudicaretur possibile.

Sed dices, in alijs potentijs à voluntate verbum optatiui non significat actum de præsenti exercitum, sed desiderium exercendi illud, verbi gratia, *Vtinam intelligerem*, *viderem*, *&c.* non significat intellectionem & visionem exercitam, sed solùm significat desiderium habendi tales actus, ergo similiter si actus voluntatis circa impossibile significatur hoc verbo optatiui, *vellem*, non erit verum dicere, quod voluntas tunc vult de præsenti, sed quod vellet de futuro.

Respondetur, nego consequentiam, & ratio discriminis est inter velleitatem ex vna parte, & reliquas potentias ex alia, quantum ad hoc, quod desiderium intelligendi, videndi, &c. non est intelligere, videre, cùm huiusmodi desiderium non sit actus istarum potentiarum, sed solius voluntatis, & ideo vt verificentur ista verba optatiui, *intelligerem*, *viderem*, non est opus vt à parte rei detur de præsenti intellectio, visio, &c. nec quod verificetur me intelligere, videre, &c. de præsenti, sed sufficit verificari desiderium videndi: at desiderium volendi significatum hac voce, *vellem*, est actus voluntatis, & ita significatur tale desiderium verbo optatiui, *vellem*, significatur etiam verbo indicatiui, *volo*, quia scilicet modo de præsenti volo & desidero inefficaciter & conditionatè habere de futuro voluntatem efficacem & absolutam rei impossibilis ex suppositione, quod tunc iudicetur possibile.

Sed dices vltimò, optimè potest verificari, quod voluntas in aliquo casu velit aliquid sine aliquo actu de præsenti, sed solùm de futuro, ergo: patet antecedens, quando quis præcisè iudicat ex sua dispositione, se hoc, vel illud voliturum, si hæc, vel illa conditio poneretur.

Respondetur, dupliciter posse verificari, quod voluntas velit aliquid. Primo modo, per modum optatiui, quomodo voluntas afficitur circa obiectum impossibile affectu complacentiæ, delectationis, aut desiderij inefficacis & conditio-

 nati,

nati, & tunc vt verificetur quod volūtas vellet absolutè & efficaciter tale obiectum, opus est vt habeat de præsenti aliquem actum, verbi gratia, illud desiderium, vel complacentiam inefficacē, sine quo non potest dici, quod voluntas vellet per modum optatiui, quia optatiuum necessariò inducit præsens desiderium. Secundo modo potest dici, quod voluntas vellet aliquid per modum subiunctiui, & ad hoc non est opus, vt voluntas habeat de præsenti aliquem actum desiderij, aut volitionis; sed sat est, quod in intellectu sit hoc iudicium, si hæc, aut illa conditio poneretur, voluntas hoc vel illud vellet.

Respondetur ergo argumēto, quod licèt possit verificari, voluntatem volituram esse aliquid seclusо omni actu voluntatis de præsenti, si ly *vellet*, sumatur per modum subiunctiui, vt optimè probat argumentum, bene stat; non tamen si sumatur per modum optatiui, posset verificari voluntatem esse volituram, siue præsenti desiderio & velleitate, nec hoc potest iudicari ab intellectu.

DVBIVM IIII.

An possit committi peccatum mortale hoc simplici affectu inefficaci circa rem impossibilem?

17 ESPONDEO affirmatiuè, & ratio est, quia huiusmodi affectus & volitio formalis inefficax rei impossibilis potest esse plenè libera, & procedere ex plena deliberatione, & perfecto iudicio; siquidem ratione impossibilitatis obiecti non impeditur, nec perturbatur vsus rationis circa exercitium talis actus, & ex alia parte habet grauem deformitatem ex obiecto.

D. Tho. Confirmatur, quia D. Thom. in hac parte, quæst. 13. art. 5. ad primum, loquens de hac voluntate inefficaci rei impossibilis, non dicit eam esse imperfectam & incompletam propter defectum deliberationis requisitæ ad meritum, vel demeritum, sed propter defectum efficacitatis, quia scilicet cùm sit inefficax, non potest pertingere ad executionem obiecti voliti.

Confirmatur primò, quia huiusmodi actus potest procedere ex sufficienti deliberatione ad fundandam rationem meriti, ergo etiam ad fundandam rationem peccati: patet consequentia, tùm ex paritate rationis, tùm etiam, quia minùs requiritur ad demeritum, quàm ad meritum, cùm bonum consurgat ex integra causa, malum ex quocunque defectu: antecedens probatur, quia actus quo pœnitens vult non peccasse, re vera est meritorius, licèt non peccasse sit omnino impossibilis, & similiter actus ille quo Diu. Augustin. loquens cum Deo dicebat: *Si ego essem Deus, mallem te, quàm me esse Deum.* *August.*

Sed objicies cum Ferrara loco citato, cui placet oppositum, quia Diu. Thom. quæst. 16. de malo, artic. 3. ad nonum, loquens de ista voluntate inefficaci & incompleta docet illam non esse voluntatem conuersionis, aut auersionis, in qua peccatum mortale & meritum consistit: ergo licèt aliquis hoc simplici affectu inefficaci complaceat sibi, & delectetur in hoc, quod est Deum non esse felicem, non ideo peccat mortaliter. *Ferrar.* *D. Tho.*

Respondetur, doctrinam D. Thom. adductam, esse intelligendam iuxta rationem quam ex ipso retulimus in prima confirmatione: & ita sensus verborū D. Thom. est, in hac volitione inefficaci, quantum est ex parte sua, non reperiri conuersionem & auersionem perfectam & completam, quo ad vim attingendi executionem, sicut requiritur ad meritum, aut ad peccatum completum, quod fit per volitionem efficacem de se sufficientem ad executionem obiecti voliti: hoc tamen non obstat, quominus in hac volitione inefficaci possit reperiri conuersio & auersio incompleta & imperfecta, sufficiens ad peccatum mortale, aut ad meritum, quia talis volitio non dicitur incompleta & imperfecta propter defectum deliberationis & libertatis, sed propter defectum efficacitatis, & ita huiusmodi volitio inefficax sufficiens est ad meritum, vel demeritum completum & perfectum in hoc casu.

DVBIVM

DVBIVM V.

An voluntas Angeli possit habere huiusmodi affectũ complacentiæ & volitionis inefficacis circa rem impossibilem simpliciter?

18 SVPPONO vt certum, Angelos malos, postquam peccauerunt, posse optimè habere huiusmodi voluntaté rei impossibilis, & de facto habere illam, quia vt supra diximus, damnati appetunt Deum non esse, vt liberentur à cruciatibus, quia post peccatum ita sunt excæcati, vt apprehendant tanquam bonũ sibi Deum non esse: quare solùm est dubium ante primum illorum peccatum.

Conrad. Soncin. Scotus. Gabr. Maior. Respondetur affirmatiuè, ita Conradus quæst. 13. ad primũ, & Soncinas lib. 5. Metaph. quæst. 16. Scotus. 2. dist. 16. quæst. 1. Gabriel quæst. vnica, art. 3. dubio. 2. Maior. quæst. vnica, quo loco Scotus non solùm docet voluntatem Angeli posse velle affectu simplicis complacentiȩ obiectum simpliciter impossibile, verùm etiam affirmat de facto primum peccatum Angeli mali fuisse appetitum rei impossibilis, scilicet æqualitatis cum Deo, secundum essentiam. Cæterùm omisso, in quo actu steterit primum peccatum Diaboli, quod non pertinet ad nostrum institutum, sat nobis est ex sententia horum auctorum, Angelum posse velle rem impossibilem actu inefficaci, etiã ante primum peccatum, abstrahendo ab hoc, quod illa volitio rei impossibilis sit, vel non sit peccaminosa.

Ratio autem huius est, quam supra adduximus pro secunda conclusione dubij secundi, quia scilicet intellectus Angeli potest simplici apprehensione sine vllo errore concipere obiectum impossibile simpliciter, ad modum rei possibilis: ergo etiam voluntas Angeli potest habere volitionem saltem inefficacem, quæ terminetur ad hoc impossibile: patet consequentia, quia voluntas potest suo actu ferri in quodcunque obiectum sibi propositum ab intellectu, etiam per simplicem apprehensionem.

Sed contra arguitur primò, quia Diu. Thom. 1. part. quæst. 63. artic. 3. expressè docet, Angelum qui peccauit, non potuisse appetere æqualitatem cum Deo secundum essentiam, ergo in sententia D. Thom. voluntas Angeli ante primum peccatum non potuit tendere in obiectum impossibile. *D. Tho.*

Respondetur admisso pro nunc antecedenti, cuius disputatio non pertinet ad nos, negando consequentiam, quia ratio propter quam non potuit Angelus appetere simplici affectu æqualitatem cum Deo secundum essentiam non est præcisè impossibilitas obiecti, cùm possit voluntas Angeli optimè ferri in alia impossibilia. Sed ratio est, quia ex alia parte est manifesta repugnantia in appetitione huius impossibilis, scilicet æqualitatis cum Deo secundum essentiã, cùm ad talem appetitionem necessariò sequeretur, quod similiter Angelus appeteret suum non esse; quem appetitum non posse haberi ab Angelo, diximus dubio primo.

Secundò respondetur, D. Thomam intelligendum esse de appetitu electionis, aut de appetitu absoluto & efficaci, qui nullo modo potest terminari ad obiectum impossibile, non verò intelligi de appetitu & volitione inefficacis complacentiæ, & conditionatæ, quia Diu. Thom. loco à nobis supra citato, docet posse ferri in rem impossibilem, & consequenter in veram æqualitatem cũ Deo secundum essentiam.

Sed objicies, in huiusmodi cognitione qua intellectus Angeli moueret voluntatem, in hoc casu reperiretur veritas vel falsitas eo modo quo potest reperiri in cognitione angelica: ergo talis cognitio erit iudicatiua, & non sola simplex apprehensio, ergo non poterit mouere voluntatem ad affectum prosecutionis & amoris etiam inefficacis. Vtraq; consequentia patet, prima scilicet, quia veritas, vel falsitas non reperiretur in simplici apprehensione, sed in iudicio: secunda verò, quia voluntas non potest tendere affectu prosecutionis in rem impossibilem, cognitam cognitione iudicatiua; antecedens verò probatur, quia vt sit veritas, vel falsitas in ipsa cognitione angelica,

lica, in qua secundum se non est compositio affirmatiua, aut negatiua, sat est, quod ex parte obiecti sit compositio affirmatiua, aut negatiua, quæ dici solet cõpositio virtualis: sed obiectum illius cognitionis non est simplex, sed compositũ, & constitutum ex duobus terminis, vel extremis, quia scilicet non est sola æqualitas cum Deo, sed totum hoc complexum, scilicet, æqualitatem cum Deo esse bonam, & conuenientem Angelo, ergo.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem concedo maiorem, & nego minorem, quia sicut quando à nobis concipitur Deus ad modum entis corporei, aut quando concipitur chimera, verbi gratia, homo, equus, ad modum rei possibilis, nulla interuenit compositio, nec formalis, nec virtualis, nec affirmatur aliquid de Deo, aut de homine: itaque neque quando concipitur homo, chimera, Angelus, Deus, seu æqualitas Angeli cum Deo secundum essentiã, ad modum entis possibilis reperitur aliqua cõpositio formalis, aut virtualis, nec aliqua affirmatio. Quare cùm non sit minùs impossibile Deus corporeus, quàm creatura Deo æqualis, si potest Deus absque aliquo errore concipi vt corporeus, ita etiã poterit concipi creatura vt Deo æqualis.

19 Secundò arguitur, si Angelus potest appetere impossibilia, ergo potest appetere inordinatè voluptates corporeas, quæ sunt illi impossibiles. Ex quo sequitur Angelum posse committere secundũ affectum, peccata carnis. v.g. auaritiæ, intemperantiæ, luxuriæ, quod expressè est contra D. Tho. 1. part. quæst. 63. art. 13. antecedens cum prima consequentia patet, & probatur sequela, quia posset Angelus habere actum, quo appeteret sine mediocritate & mensura voluptates quæ sunt in sumptione cibi & potus, si illi essent possibiles; sed huiusmodi appetitus esset malus moraliter, malitia desumpta ab immoderata delectatione in materia cibi & potus, tanquam ab obiecto, & nõ habet illam vt causa inductiua alterius ad peccandum, ergo habet illam secundum affectum ipsius Angeli.

D. Tho.

Huic argumento respondent quidam negando sequelam, & ad probationem dicunt, Angelum in illo casu non habere illum appetitum ex motiuo intemperantiæ circa cibos, sed ex motiuo superbiæ, & odij Dei, propter quod vult absolutè, aut sub conditione offendere Deum in omni materia: & ita ille actus de quo procedit argumentum, non reducitur ad intemperantiam, sed ad superbiam & odium Dei, quæ sunt peccata spiritualia; nam cum ille appetitus sit actus imperfectus, non pertinet directè ad aliquam speciem peccati, sed solùm reductiuè.

Sed certè ista solutio displicet, quia iste actus re vera terminatur ad obiectum intemperantiæ, ergo necessariò accipit ab illo aliquam malitiam specificam: patet consequentia, quia actus accipit speciem essentialem ab obiecto in genere moris, & licèt huiusmodi actus, de quo procedit argumentum, habeat malitiam superbiæ & odij Dei, desumptam ex motiuo, quod est vltra ex circumstantijs, non tollit, quod etiam habeat simul malitiã intemperantiæ ex obiecto, cùm vnus & idẽ actus possit habere duas malitias morales, alteram ex obiecto, & alteram ex fine extrinseco, seu ex motiuo.

Quare respondetur argumento, concedendo consequentiam, scilicet Angelum posse committere peccata carnis secundum affectum conditionatum: nec hoc est contra D. Thom. eo loco, qui solùm docet Angelum non posse committere huiusmodi peccata affectu absoluto & completo.

DVBIVM VI.

An Deus possit habere huiusmodi actum simplicis complacentiæ circa impossibile?



AZQVEZ loco citato, cap. vlt. num. 23. dicit duo. Primum est, Deum non posse habere istum actum circa impossibile simpliciter, & ex natura rei, quia in Deo non potest dari ista apprehẽsio obiecti impossibilis simpliciter, ad modũ rei possibilis, quia iste modus concipiendi est imperfectus, & ita non est ponendus in intellectu diuino. 20

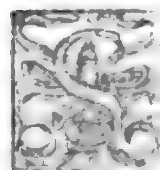
Vazquez.

Secundò dicit, Deum posse habere huiusmodi actum circa obiectum, quod est impossibile solùm ex suppositione, & ita inquit

inquit Deum complacere in hoc, quod est Adamum non peccasse, cuius rationẽ assignat, quia id quod est impossibile solùm ex suppositione, verbi gratia, peccatum Adami preteritũ non fuisse, est possibile secundum se, & seclusa suppositione præteritionis, & ita sine aliqua imperfectione ex parte cognitionis potest concipi ad modum rei possibilis: & etiã patet, quia Deus de facto habet hunc actum quo vult omnes homines saluos fieri, quod est impossibile ex suppositione decreti de damnatione reproborum.

DVBIVM VLT.

Qualis cognitio sufficiat ad primum actum voluntatis, qui est velle?

21 

SVPPONO cognitionem necessariò requiri vt voluntas operetur, & supposita etiam diuisione operationũ intellectus in simplicẽ apprehensionem, compositionem & diuisionem, & in ratiocinationem. Pro decisione huius dubij nota ex Aristot. 3. de anima, cap. 6 in fine, & lib. 9. metaph. cap. 7. text. 21. & 22. & D. Tho. eisdem locis & 1. part. quæst. 16. art. 2. & 3. contra Gent. cap. 59. in prima operatione intellectus, quæ est simplex notitia obiecti, reperiri veritatem simplicem, quod latè probat Suarez disput. 8. metaph. sect. 3. à num. 5. sequutus Ferraram, Capreolum & Soncinatem, & alios, quos ibi refert. Quod si Aristoteles. 1. de interpretatione, cap. 1. & 3. & 6. metaph. cap. 2. & 9. & vltimo, expressè doceat veritatem, vel falsitatem solùm esse in intellectu componente, & cum eo D. Thom. quæst. 1. de veritate, art. 3. & alibi, intelligendi sunt, vel de veritate non simplici, sed composita, vt D. Thom. se exponit. 1. part. q. 16. art. 3. vel de veritate, quæ est in ipso intellectu tanquã in componente & cognoscente ipsam: qua ratione veritas solùm potest reperiri in ipsa secunda operatione intellectus, vt latè Suarez loco citato, à num. 12. Et certè cũ Arist. 2. de anima, cap. 6. hoc concedat

Arist. D. Tho. Suarez. Ferrar. Capreol. Soncin. Arist. D. Tho.

sensui, cuius operatio non est cõpositio, nec affirmatio, aut negatio, sed mera simplex apprehensio, dicens, *sensum in cognitione proprij sensibilis verum esse*: nõ est cur deneganum sit in intellectu quantum ad primam eius operationem, quæ longè superat operationes sensitiuas in conformitate cum re cognita, propter quod Arist. 3. de anima, c. 8. dixit animã intelligẽdo, fieri omnia, quia scilicet per cognitionem conformatur, seu assimilatur omnibus: huiusmodi autem conformitas cognitionis ad rem cognitam, veritas quædam est. Arist.

Secundò nota, ex hac doctrina colligi in vtraque operatione nostri intellectus tam prima quàm secunda esse iudicium, licèt iudicium quod est in prima operatione intellectus sit imperfectũ, & quod est in secunda operatione intellectus sit perfectum. Et quidem quod iudiciũ perfectum reperiatur in secunda operatione intellectus circa compositionem & diuisionem, clarius est quàm indigeat probatione: quod autem in prima simplici operatione intellectus reperiatur aliquale iudicium imperfectum, ex eo constat, quia intellectus nunquam dicitur verus, vel falsus in cognoscendo, nisi quando iudicat: vnde veritas cognitionis propriè est in iudicio, ita vt tantum habeat aliquis actus intellectus de veritate participare, quantum de iudicio participat. Si ergo in cognitione simplici reperitur veritas, debet etiam & aliquale iudicium reperiri. Et hinc est, quod intellectus discernat inter hominẽ & equum simplici apprehensione cognitos, antequam affirmet, vel neget aliquid de illis; quæ discretio non potest fieri sine aliquali iudicio, nam si visus discernit inter album & nigrum, & iudicat de coloribus, & quilibet alius sensus de proprijs sensibilibus, multò meliùs poterit iudicare intellectus sua prima operatione.

Nec valet si dicas, sensus in homine habere hoc iudicium ex coniunctione ad rationem, & non ex natura sua, atque ita sensus brutorum non habere tale iudiciũ sicut cogitatiua hominis discurrit ex cõiunctione ad intellectum, non verò cogitatiua bruti. Non valet, primò, quia D. Thom. 1. part. quæst. 59. artic. 3. expressè dicit, *Ouem fugere lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi nocitiuum.* D.Tho.

Constat autem tale iudicium esse ab æstimatiua ipsius, & non esse per rationē, nec per compositionē, sed simplici existimatione disconuenienti a talis rei.

Aris. Secūdò, quia ex Arist. 1. metaph. cap. 1. quædam animalia sunt disciplinabilia, in quibus est aliqualis prudentia, atque adeo in sensibus istorum animalium ponendum est aliquale iudicium: Et certè negari non potest, oues discernere inter lupum & agnum, & inter filium propriū & alienum.

Tertiò, quia visus hominis discernit inter album & nigrum, etiam quando intellectus nihil operatur, ergo non habet hoc ex coniunctione ad intellectum; patet consequentia, quia ad hoc opus erat vt intellectus operaretur simul cum potentia visiua: & hinc est illud communiter dictum, *cæcum non iudicare de coloribus*, quasi à contrario, quia scilicet qui nō est cæcus, sed videns, iudicat de coloribus, quod de iudicio facto per sensum præcisè est intelligendum, & non de iudicio facto per intellectum; nam iudicio intellectuali etiam cæcus potest iudicare de coloribus, iudicio consequente cognitionem abstractiuam.

Nota vltimò, duo esse discrimina inter hæc iudicia primæ, & secundæ operationis intellectus. Alterum est, quod iudicium repertum in prima operatione intellectus est imperfectum, quia intellectus noster non potest cognoscere obiectum adæquatè per simplicem notitiam illius; & ideo indiget componere illud cum alijs, & diuidere illud ab alijs, vt adæquatè cognoscat: iudicium verò quod est in secunda operatione intellectus, & sequitur huiusmodi compositionē & diuisionem, est iudicium perfectum. Secundum discrimen est, quod iudicium perfectum non consistit in ipsa compositione, affirmatione, aut negatione; sed est quid consequens; nam postquam intellectus apprehendit propositionem factam, siue affirmatiuam, siue negatiuā, sequitur iudicium quo intellectus dicit ita esse, vel non esse à parte rei, sicut per talem propositionem significatur. Cuius signum est, quod postquam intellectus format hanc propositionem, v.g. *stellæ sunt pares*, potest manere dubius, & suspendere iudiciū de veritate, aut falsitate illius. Et in hoc distinguitur noster intellectus ab angelico, quod iste simplici notitia & intuitu cognoscit obiectum adæquatè, & iudicat perfectè de illo: noster verò intellectus non potest perfectè iudicare sine præuia compositione, aut diuisione; iudicium verò imperfectum non est quid consequēs simplicem apprehensionem & notitiam, distinctum ab ipsa, sed ipsamet notitia simplex obiecti, ita vt nihil aliud sit cognoscere obiectum, quàm discernere illud, & iudicium de illo ferre. Cuius ratio est, quia cùm omnis cognitio sit quædam locutio, ita est etiam quoddam inadæquatum & imperfectum iudiciū rei cognitæ, quia intellectus per illam cognitionem cognoscit diuersum modum, quo immutatur ab hoc, & ab illo obiecto, & discernit inter illa, sicut visus discernit inter album & nigrum ex diuersitate modorum, quibus ab illis immutatur.

His positis dico in hac difficultate, ad istum primum actum voluntatis non requiritur necessariò cognitio & iudicium perfectum secundæ operationis intellectus; sed sat est cognitio simplex apprehensiua, & iudicium imperfectum primæ operationis. Ita expressè Scotus in secundo, distinct. 6. quæst. 2. ad primū, secundum & tertium argumentū, & alij. 22 Scotus.

Probatur primò, quia sensus, v.g. imaginatiua, siue hominis, siue bruti, potest mouere appetitum ad fugam, vel prosecutionem alicuius obiecti sola simplici apprehensione boni conuenientis, aut disconuenientis, ergo etiam intellectus potest mouere voluntatem ad affectum amoris, vel odij, sola simplici apprehensione boni conuenientis, aut mali disconuenientis: patet consequentia, quia non est minùs potens ad excitandam voluntatem bonum intelligibile sola simplici apprehensione & notitia cognitum, quā ad excitandum appetitum bonum sensibile simplici notitia sensus apprehēsum: antecedēs probatur, quia in potentijs sensitiuis nō est affirmatio, aut negatio, nec iudicium perfectum, sed omnes operationes sensuum sunt simplicis apprehensionis, ergo.

Dices primò, nego antecedens, quia imaginatiua non mouet appetitum sola simplici apprehensione obiecti, sed præcedente iudicio, vt colligitur ex D. Tho. 1. part. q. 59. art. 3. dicente, *Ouem fugere lupum ex quodam iudicio, quo iudicat eum sibi* D.Tho.

sibi nocitiuũ: & ita non posse inde colligi intellectum posse mouere voluntatem sola simplici notitia, nisi etiam præcedat iudicium de conuenientia, vel disconuenientia obiecti.

Sed contra, quia æstimatiua ouis, quâ iudicat sibi conuenientem fugã à lupo, non est iudicium perfectum circa affirmationem, aut negationem, cùm ista sint denegata potentijs sensitiuis, sed est quoddam imperfectũ iudicium consistens in ipsa simplici notitia, seu existimatione, qua apprehendit huiusmodi fugã vt conuenientem, & quodammodo iudicat eam sibi expedire: sed huiusmodi iudiciũ imperfectum reperitur etiam in prima operatione intellectus, & potiori titulo, quã in potentijs sensitiuis, ergo sufficit vt moueat voluntatem.

Dices secundò, nego consequentiam, & rationem discriminis esse, quia æstimatiua est natura sua determinata ad proponendum obiectũ appetitui sensitiuo sub ratione conuenientis, aut disconuenientis; nam cùm ex vi suæ perfectionis nõ possit cognoscere rationes, propter quas est conueniens, vel disconueniens, nec illas ponderare, sed eas cognoscat ex instinctu naturæ, hinc est, quod à natura ipsa sit determinata ad proponendum obiectũ appetitui sub illa ratione, quod sola simplici apprehensione potest fieri sine aliquo iudicio consequente compositionem, vel diuisionem: at verò intellectus non est natura sua determinatus ad proponendũ obiectum voluntati sub ratione conuenientis, vel disconuenientis: sed ad hoc determinatur media cognitione põderatiua rationes conuenientiæ, vel disconuenientię, quę reperiuntur in tali obiecto, quod non potest fieri simplici apprehensione, sed per iudicium perfectum affirmatiuum, aut negatiuum.

Sed contra, quia licèt intellectus non sit natura sua determinatus ad proponendum obiectum voluntati respectu actus intentionis, aut electionis efficacis; sed determinatur per iudicium & põderationem conuenientiæ, aut disconuenientiæ obiecti (in quo distinguitur intellectus ab æstimatiua) tamen vt proponat obiectũ voluntati respectu huius primi actus voluntatis & complacentiæ, aut nolitionis & displicentiæ inefficacis, non est opus determinetur per iudicium perfectũ, & per illam ponderationem, sed ad hoc esse potest natura sua determinatus, nec in hoc opus est vt distinguatur ab æstimatiua, sed potiùs est illi concedendum potiori iure.

Secundò probatur conclusio, iudicium perfectum, & ponderatio conuenientiæ, vel disconuenientiæ obiecti, non possunt præcedere actus subitos voluntatis. v. g. motus primò primos, & secũdò primos, ergo ad illos sufficit sola simplex apprehensio: patet consequentia, & antecedẽs probatur, quia illa ponderatio & iudiciũ fiunt successiuè, & in tempore, motus verò illi fiunt subitò, ergo.

Conclusio nostra est primò contra Suarez disp. 13. metaph. sect. 7. n. 9. (licèt nu. 10. dicat illam esse probabilem) & cõtra Medin. 1. 2. q. 9. art. 2. dub. vlt. Greg. de Valent. 1. 2. disp. 2. q. 4. circa tertiam & quartam conclusionem, vbi docent, ad nullum actũ voluntatis sufficere simplicem apprehensionem, sed ad omnem requiri iudicium perfectum intellectus practici, & non quodcũque, sed iudiciũ imperatiuum significatum his verbis, *Fac hoc*, de quo agemus infra. *Suarez. Medin. Valent.*

23 *Arist.* Arguitur primò contra conclusionem ex doctrina Arist. 3. de anima. c. 3. vbi docet imaginatiuam nudam obiecti mali & terribilis non mouere voluntatẽ ad affectum perturbationis & timoris, nec etiã imaginationem solam boni futuri ardui mouere ad affectum spei, sed opinionem mali terribilis, aut boni futuri mouere ad huiusmodi affectus. Ex quo sic argumentor, opinio non est in sola simplici notitia, sed in cognitione iudicatiua perfecta, ergo si sola imaginatio sine opinione nõ vult mouere appetitum, aut voluntatem, non sufficit sola simplex apprehensio ad aliquem actum voluntatis, sed necessaria est cognitio perfecta composita.

Vazquez Vazquez loco citato ad secundũ facilè soluit hoc argumentum, dicendo Arist. non loqui hic de omni affectu cõplacentiæ, aut displicentiæ; nam certũ est, teste experientia, nos sæpe affici cõplacentia circa res fictas, & sola simplici apprehensione cognita. v. g. circa honores, dignitates, &c. cùm tamen nulla sit spes illarũ, nec opinio, aut credulitas fututitionis ipsarum: & similiter afficimur affectu displicentiæ circa mala, simplici apprehensione cognita sine vllo timore & credu-

litate futuritionis illorum. Vnde inquit iste auctor, Aristotelem solùm loqui de affectibus timoris & spei, ad quos certum est requiri ex parte intellectus opinionẽ & iudicium perfectum cõpositionis. Cuius rationem assignauit antea cap. 3. nu. 11. §. 2. quia scilicet spes est affectus boni quod creditur & opinatur esse futurum, in quo differt à simplici desiderio, quia desiderium est de bono futuro præscindendo ab opinione & credulitate futuri, & similiter timor est de futuro malo, quod creditur & opinatur futurũ: in quo distinguitur timor à simplici odio, aut nolitione, quæ sunt de malo præcisè aprehẽso sine credulitate & opinione futuritionis: quare seclusa hac credulitate potest tale malũ odio haberi, nõ tamen timeri.

Sed certè ista solutio displicet, quia affectus timoris & spei quantum est ex propria natura & specie abstrahunt à simplici & efficaci, à subito etiam & deliberato; aliquando enim versantur circa obiectum absolutè & in se cognitum sine ordine ad opus, aliquando verò circa obiectum in ordine ad opus, & vt executioni mandandũ. Et ita huiusmodi affectus sperandi & timendi interdum sunt efficaces, interdum verò inefficaces, & consumantur sine ordine ad opus externum in sola complacentia, aut displicentia boni & mali futuri, & tunc non est opus præcedat opinio futuritionis, quæ sequitur iudicium perfectum affirmatiuum, aut negatiuum, sed sufficit præcedat iudicium imperfectum talis futuritionis; quod reperitur in simplici apprehensione & natura boni, vel mali futuri, ratione cuius opinatur, & quodãmodo futurũ creditur esse illud malũ quod timetur, vel speratur.

Similiter possunt esse motus spei & timoris, qui non procedant ex deliberatione, sed qui sint motus subiti non supponentes iudicium, aut deliberationẽ perfectam compositionis, sed supponentes solã simplicẽ apprehensionẽ. Quare licèt prędicta solutio verũ doceat dehuiusmodi affectibus efficacibus, aut de liberatis, tamẽ non soluit argumentũ, si procedat de illis qui sũt motus inefficaces, aut subiti.

Ideo respondetur argumento, sensum verborum Arist. esse, imaginatiuam non mouere illos appetitus ad illos affectus spei & timoris sine opinione, hoc est, sine iudicio conuenientiæ, aut disconuenientiæ obiecti quod speratur, vel timetur, siue hoc iudicium sit perfectum, quale reperitur in iudicio affirmatiuo, aut negatiuo requisito ad affectus timoris & spei deliberatos, aut efficaces: siue sit iudicium imperfectum, quale reperitur in simplici notitia requisita ad eosdem affectus simplices inefficaces, aut subitos.

Arguitur secundò, si sola apprehensio sufficeret ad affectũ amoris, vel odij sine iudicio affirmatiuo, vel negatiuo, sequerentur duo inconuenientia. Primum est, quod aliquis posit odio habere beatitudinem in communi, siquidem potest apprehendere illam sub aliqua ratione mali & molesti. Secundum quod quacunq; apprehensione possumus delectari, aut tristari, sperare, aut timere, & consequenter quod facilè tolleretur à nobis quæcũque tristitia, aut delectatio, cùm facile sit apprehendere res aliter quàm sunt, quod experientia constat esse falsum.

Respondetur, nego consequentiam, & ad primum inconueniens dico implicare contradictionẽ, quod beatitudo in communi apprehendatur sub aliqua ratione mali, non minùs quã quod ipsa ratio formalis boni apprehendatur vt mala. Cuius ratio est, quia de essentia beatitudinis in communi est cumulus omnium bonorum, & carentia totius mali: quod si aliqua via posit beatitudo apprehendi vt mala, nullum dubium esse potest, quod ab aliquo odio habeatur.

Ad secundum inconueniens respondetur, negando sequelam, quia solùm potest moueri voluntas ad hos affectus, quando obiectum apprehenditur vt conueniens, & vt bonum, aut è contra, quod non fit ita facilè & frequenter, neq; affectus simplex inefficaxq; voluntatis. v. g. simplex delectatio, aut cõplacentia poterit expellere affectũ tristitiæ & doloris efficacis, qui sequitur iudiciũ perfectũ intellectus.

Ex his autem colligitur, ad actum voluntatis requiri aliquod iudiciũ, quo proponatur voluntati obiectũ sub ratione boni cõuenientis ipsi voluntati, ita vt voluntas non moueatur ex quacunq; apprehensione obiecti, scilicet ex apprehensione veri, sed ex apprehensione boni, quia cùm voluntas sit cæca, indiget manuductore, & impulsu intellectus ostendentis viam, hoc est, cõuenientiam, aut disconuenientiam obiecti, qua solã ostensione

posita

posita per simplicē notitiam conuenientiæ, vel disconuēientiæ, potest voluntas se ipsā mouere, cū intellectus practicē & directiuē (hoc est, quia est de obiecto operabili appetibili) dirigat ipsam volūtatē.

DISPVTATIO II. De secundo actu voluntatis, qui est intentio.

DVBIVM I. Vtrùm intentio sit actus voluntatis, & quid sit?

1 *Arist.* VAM nos *intentionē* appellamus, Arist. 6. Ethic. c. 12. & 13. *propositum* vocat; & antea. 3. Ethic. c. 2. nuncupauerat *voluntatem*. Aristot. enim non solùm tribuit hoc nomen primo illi actui volūtatis circa finem secundum se consideratum, qui est *simplex volitio*, sed etiā primo actui volūtatis circa finem vt consequibilē per mediā, qui est *intentio*, licèt primò lib. magn. Moral. c. 13. etiam vtatur hoc nomine intētionis; eam tamen apud Theologos & Philosophos morales ad vitandā æquiuocationē inter istos duos actus voluntatis, alter vocatur simplex volitio, alter verò intētio.

D. Tho. Pro quo nota ex D. Tho. q. 22. de verit. c. 13. intētionē dupliciter sumi posse. Primò, pro simplici tendentia in certum aliquem finem, & iste actus intentionis conuenit omnibus rebus creatis, quia omnia suis actibus tēdunt in proprios fines, siue hoc sit ex propria directione, vt creaturæ rationales, siue ex directione auctoris naturæ, vt omnes aliæ creaturæ, siue cognoscēdo ipsū finē vt bruta, siue absq; aliqua cognitione illius, vt insensibilia.

Secundò modo, sumitur *intentio* strictiùs pro tendentia, qua aliquis tendit in finē per certa media ex propria ordinatione, & ita iste actus intentionis nō potest conuenire alijs creaturis etiā brutis, *D. Tho.* nisi solùm rationalibus, vt ostendit D. Tho. in hac part. q. 22. art. 5. Cuius ratio est, quia solùm creaturæ rationales cognoscunt finē formaliter sub ratione finis, & habitudinem mediorum ad ipsum, & in hac significatione agitur in præsenti.

Conclusio, intentio est actus volūtatis circa finē propositū ab intellectu, vt consequendum per aliqua media. Per primā particulā, scilicet actus voluntatis, distinguitur intentio ab omnibus actibus intellectus, & aliarum potentiarū; per secundam, scilicet circa finem, distinguitur ab actibus eiusdē voluntatis, qui sunt circa media, scilicet ab electione, cōsensu & & vsu: per tertiam deniq; distinguitur ab alijs actibus voluntatis circa finē, scilicet à volitione, seu simplici cōplacentia, quę non terminatur ad finē vt consequendū per media, sed ad finem secundum se, & absolutè sumptum; & à fruitione quę nō est de fine consequendo, sed de fine iam consecuto. Hæc est D. Tho. in hac part. q. 12. art. 1. & omnium eius expositorū; Valent. 1. 2. disp. 2. q. 7. punct. 1. Azor li. 1. Sum. in ca. 21. dub. 1. 2. & 7. & omniū Scholast. in. 2. dist. 38. in qua cōclusionē solū est probandum, intētionem esse actum voluntatis, & non alterius potētiæ, nam reliqua certa sunt apud omnes. *D. Tho. Valent. Azor.*

Hoc verò probatur primò ratione D. Thom. dist. 38. q. 1. art. 3. quęstiūcula. 5. quia intentio nihil aliud est quā prosecutio aut fuga obiecti, sed prosecutio, aut fuga sunt actus volūtatis, ergo intētio. Cōfirmatur, quia intellectus non prosequitur, aut fugit obiectum, sed solū iudicat esse prosequendū, aut fugiendū, ergo intellectus nō intendit obiectū, sed iudicat dignū esse, quod à volūtate intendatur.

Secundò probatur ratione D. Tho. in hac part. q. 12. ar. 1. qua etiā vtitur. 2. 2. q. 108. ar. 1. quia scilicet volūtas est mouēs omnes alias potentias ad finē, vt patet: ergo voluntas est, quę principaliter intendit ipsum finē, ergo intentio est actus voluntatis: vtraq; consequentia patet, quia licèt vtrūque, tam potentia mouens, quā potentia mota tendat in finem, ipsa tamen intentio finis principaliùs conuenit mouenti quàm mobili. *D. Tho.*

Vltimò probatur ex D. Amb. citato ab Aug. li. de Spir. & lit. c. 4. dicēte: *affectus operi tuo nomen imponit*: quasi dicat, ex affectu quo excitaris ad operandū, habēt opera, quod dicantur bona, vel mala; sed opera habent esse bona, vel mala ex recta, vel praua intentione qua fiunt, ergo intentio & affectus idem sunt, & consequenter cùm affectus sit actus volutatis, etiam intentio. *Ambr. August.*

Contra hoc arguitur primò, quia Matthæi, 6. intentio in rebus agendis appellatur

latur *oculus* & *lumen*, sed oculus & lumē animæ non est voluntas, sed intellectus, ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectū: consequentia cum minori patet, & maior probatur ex doctrina D. August. cōmuniter recepta lib. 4. contra Iulian. cap. 3. & lib. 2. de serm. Dom. in mōte. c. 21. vbi illa verba Christi, *Si oculus tuus fuerit simplex, &c.* Et illa, *Vide ergo ne lumen quod in te est, tenebræ sint*, explicat de intentione.

August.

D. Tho. Respondetur cū D. Tho. 1.2. q. citata ad primum intentionem, non vocari oculum propriè, quatenus oculus est potētia cognoscitiua, nec vocari lumen propriè, quatenus lumen est forma, vel actus illuminans, & viam ostendens, sed dici oculum & lumen methaphoricè: methaphora autem consistit in hoc, quod sicut homo habens oculos simplices, id est, nihil habentes humoris extranei, aut intranei impedientis, quominus rectè fiat visio, rectè dirigit gressus suos: ita similiter habens rectam intentionem finis rectè dirigit electionem mediorū, & omnes alias actiones quæ nos ducunt in illum finem: & sicut lumine ostenditur via qua gradiēdum est, ita similiter recta intentione mouetur homo ad eligenda & exequēda media. Cuius ratio est, quia cùm intentio sit volitio finis, non vtcūque, sed vt consequendi per media, non potest esse recta intentio finis simul cum praua electione, licèt possit dari volita intentio, quæ sit volitio finis boni & recti simul cum praua electione; tunc tamen talis intentio non erit recta.

Arguitur secundò, intentio est motus in finem non quomodocūque, sed cum ordinatione & collatione mediorū ad ipsum; sed huiusmodi collatio & ordinatio non est actus voluntatis, sed intellectus, ergo intētio est etiam actus intellectus, vel saltim nō est actus solius voluntatis, sed includit etiam actum intellectus.

D. Bon. Propter hoc argumentum D. Bonau. 1. dist. 38. art. 2. q. 2. docet intentionem esse essentialiter duplicem actum simul circa finem; alterū voluntatis, qui est volitio ipsius finis, & alterū intellectus, qui est collatio mediorum & finis. Sed certè ista doctrina displicet, quia natura & essentia intentionis est ens per accidens: vnde respondetur, quod licèt intentio connotet illum actū intellectus, quo media conferuntur & ordinantur, tamen intentio non consistit formaliter, etiam partialiter & inadæquatè in illa ordinatione & collatione prælupposita, sed in affectu & volitione ipsa finis, ad quem media ordinantur.

DVBIVM II.

Vtrùm obiectum intentionis sit solùm finis vltimus?



ONCLVSIO, finis qui est obiectum intentionis, abstrahit ab vltimo, & nō vltimo; æquè enim bene potest intentio terminari ad finem vltimum, aut ad finem non vltimum. Ita D. Thom. 1.2. quæst. 12. art. 2. & communiter omnes, & probatur ratione D. Thom. quia intentio est motus & tendentia in finem, sed motus non solùm est circa finem & terminum vltimum, sed circa finem & terminum non vltimum, vt patet in motibus naturalibus, ergo etiam intentio. 2 *D. Tho.*

Ex hac conclusione colligitur alia potissima differentia inter intentionem & fruitionem, quod scilicet fruitio si sit perfecta in sua specie solū, est de fine vltimo; intentio verò perfecta potest esse respectu vtriusque finis, scilicet vltimi, & non vltimi. Cuius discriminis ratio est, quia intentio est circa finem tanquam motus & tendentia in ipsum vt acquirendum: quod autem talis finis intentus sit vltimus, vel non vltimus, non impedit rationem motus & tendentiæ in ipsum; at verò fruitio est circa finem tanquam quies: quia autē quies non est nisi quando cessat motus, & motus nunquam cessat, nisi habito & requisito fine vltimo, ideo fruitio perfecta non est, nisi respectu finis vltimi, intentio verò perfecta potest esse respectu vtriusque finis.

Secundò colligitur duo esse de ratione obiecti intentionis, alterum est, quod habeat propriam bonitatem honestam, aut delectabilem; nam sola bonitas vtilis sicut non sufficit ad finalizandum, vt docuit Arist. 8. Ethic. cap. 2. & D. Tho. 1. part. quæst. 5. art. 6. ita non sufficit ad determinandum actum intentionis, qui semper debet esse circa obiectum habens ratio-

Arist. *D. Tho.*

rationem finis: alterum est, quod sit ratio volendi alia quæ sunt vtilia ad ipsum cõsequendum: quod autẽ illud sit, vel non sit subordinatum alteri fini vlteriori, aut quod in eo sistat, vel non sistat voluntas suo motu intentionis, non est de ratione obiecti huius actus, & consequenter non est de ratione intentionis, quod sit circa finem vltimum, vel non vltimum determinatè, cùm posit esse circa vtrumque.

Quæres, quid intelligendum sit in hac conclusione ratione finis vltimi, & non vltimi, an scilicet sit intelligenda nomine finis vltimi beatitudo, quę est finis vltimus omnium, & nomine finis non vltimi sit intelligendus finis quicunq; alius distinctus à beatitudine, an verò finis vltimi nomine sit intelligendus finis quicunque particularis, qui ideo dicitur vltimus, quia est propter se intentus, & nõ ordinatus ab agente in alium finem; nomine verò finis non vltimi sint intelligenda media distincta à primo medio, quorum posterius habet rationem finis non vltimi intenti respectu prioris medij?

Respõdeo nomine finis vltimi in hac conclusione, intelligendus est quicunque finis particularis propter se intentus; nomine verò finis non vltimi intelligenda sunt media illa posteriora, quæ ratione prioris possunt habere rationem finis intermedij, seu non vltimi. Hæc est expressa D. Thom. loco citato, & probatur primò ratione differentiæ, quam D. Thom. adducit in artic. 2. ad. 3. inter fruitionem & intentionem, quod scilicet fruitio tantùm est de fine vltimo, intentio verò de vltimo, & non vltimo: quæ differentia nulla esset, si esset intelligenda de fine vltimo, qui est beatitudo, & de alijs finibus particularibus distinctis à beatitudine, qui respectu ipsius beatitudinis dicuntur fines non vltimi. Cuius ratio est, quia constat fruitionẽ posse versari circa rem, quæ non sit vltimus finis omnium, & quæ non sit ipsa beatitudo; si tamen apprehendatur vt vltimus finis consecutus, & in alterum vlteriorem finem non ordinatus.

D. Tho. Secundò probatur ex eodem Diu. Thom. quæstione citata, artic. 3, dicẽte, posse optimè aliquem simul intendere plures fines, si illi sint inter se subordinati, & adducit exemplum in medico, qui simul intendit confectionem medicamenti, & sanitatẽ infirmi: ergo D. Tho. nomine finis vltimi non intelligit finem vltimum positiuè, scilicet beatitudinem, sed nomine finis vltimi intelligit finem quemcunq; vltimum particularem, qui dicitur finis vltimus negatiuè, & nomine finis non vltimi intelligit fines intermedios ad ipsum ordinatos.

Oppositum tenet Vazq. art. 2. in explicatione litteræ, vbi docet conclusionem nostram intelligendam esse de fine vltimo positiuè, qui est nostra beatitudo, & de fine non vltimo, qui est quicunque alius finis à beatitudine, per se, & propter se intentus.

Huius sententiæ fundamentũ est, quia nullum medium potest habere rationem finis respectu alterius medij, ergo non datur aliquis finis intermedius, qui posit esse obiectum intentionis, & consequenter quando dicitur intentionẽ terminari ad finem non vltimum, non debet intelligi de fine intermedio: consequentia patet, & antecedẽs probatur, quia medium vt mediũ solùm habet bonitatem vtilis, sed vtile vt sic non potest appeti gratia sui, sed alterius (vt supra dictum est ex Arist. & D. Tho.) ergo nec vtile potest esse ratio, vt aliquid appetatur gratia illius: patet consequentia, quia quod non est sufficiens vt propter se appetatur, quomodo sufficiet vt alia appetantur gratia illius.

Respondetur, notando in aliquibus medijs reperiri simul duas bonitates, alteram vtilis ad finem, ratione cuius sunt media ad consecutionem illius, & determinant actum electionis; alteram verò honesti & iocundi, ratione cuius possunt appeti gratia sui, & alia propter ipsa, & consequenter habere rationem finis, & terminare actum intentionis: vt patet exemplo actus eleemosynæ, quæ habet bonitatem honesti in ratione misericordiæ, & ita potest terminare actum intentionis, & habere rationem finis, & similiter habet bonitatem vtilis, & medij respectu finis pœnitentis, & satisfactionis pro peccatis, qua ratione potest simul terminare actum electionis: & patet etiam exemplo potionis medicinalis & delectabilis, quæ & potest habere bonitatem vtilis ad sanitatem, & eligi gratia ipsius

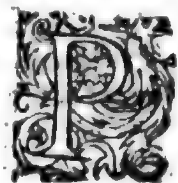
ipsius, & simul potest esse dulcis & delectabilis, ratione cuius ametur gratia sui, & sit obiectum intentionis.

Quo posito respondetur argumento, licèt eadem res quæ est medium sub præcisa & pura ratione medij, hoc est, sub ratione vtilis, non possit habere rationem finis etiam vltimi, respectu alterius medij, nec vt sic esse obiectum intentionis, vt probat argumentum: bene tamen potest habere vtrumque sub alia ratione, scilicet quatenus habet in se aliam bonitatem, scilicet honesti, aut iocundi, & ita eadem res, quæ est medium ad finem vltimum, potest esse finis non vltimus & intermedius, & terminare duplicem actum voluntatis, scilicet intentionis & electionis secundum diuersas rationes & bonitates, atque adeo cum omni proprietate saluitur perfecta ratio intentionis respectu finis non vltimi.

Sed pro maiori intelligentia nota ex D.Thom. quæst. citata, artic.3. ad secundum, diuersam esse rationem, qua medium terminatur ad finem vt medium est, & vt obiectum electionis ab ea, qua idem medium, vel aliud, quatenus finis non vltimus est, & vt obiectum intentionis ordinatur ad finem vltimum; nam finis non vltimus vt sic, & vt ordinatus ad finem vltimum, habet aliquam bonitatem honesti, aut iocundi, ratione cuius est appetibilis propter se. Cuius ratio est, quia huiusmodi finis vltimus vt sic, ordinatur ad finem vltimum vno ex duobus modis. Nam primò vel ordinatur ad ipsum tanquam pars integralis illius: qua ratione medicus intendens sanitatem infirmi, vt finem vltimum suæ artis, intendit etiam commensurationem caloris cũ frigiditate, aut humiditatis cum siccitate, tanquam finem non vltimum, cùm ex his commensurationibus primarum qualitatum integretur sanitas: similiter qui ambulat propter sanitatem quam vltimo intendit, intendit etiam non vltimo attenuationem & coctionem humorum, quæ est medium ad sanitatem, & est pars & immediatus finis deambulationis. Vel secundò, finis non vltimus ordinatur ad finem vltimum, tanquam quid inferius ipso, qua ratione auarus qui vltimo intendit lucrum, intendit etiam vt fines non vltimos, abundantiam pecuniarum, pecudum & vestimentorum, quæ cùm sint quædam lucra particularia, continentur sub lucro, vt inferius sub suo superiori. Ex quo fit, vt huiusmodi finis non vltimus, in quantum talis, & vt ordinatus ad finem vltimum, sit propter se appetibilis, quia alias non integraret finem vltimum, aut non esset inferior illo, si non haberet in se bonitatem eiusdem rationis, verbi gratia, honesti, aut delectabilis: at verò medium in quantum tale non habet aliquam bonitatem honesti, aut delectabilis, ratione cuius appetatur propter se actu intentionis, quia licèt ordinetur ad finem vltimum, & sit appetibile propter ipsum, non tamen ordinatur ad ipsum vt pars integralis illius, aut vt inferior illo, sed præcisè ordinatur ad ipsum vt vtile ad eius consecutionem, & ita vt sic, non potest habere rationem finis etiam non vltimi.

DVBIVM III.

Vtrùm voluntas possit vnico actu intendere simul plures fines?



PRO decisione nota, fines esse in duplici differentia, nam quidam sunt inter se ordinati, siue ex natura rei vt medicamentum, siue ex sola directione operantis, vt quando quis cupit mortem Petri ad obtinendam eius hæreditatem; quidam verò sunt inter se omnino diuersi & disparati, quorum vnus non est ad alterum ordinatus, nec ex natura rei, nec ex directione operationis, vt quando quis intendit simul sanitatem & diuitias, non ordinando vnum ad aliud. 4

Prima conclusio, voluntas potest simul intendere plures fines inter se ordinatos. Ita D. Thom. 1.2. quæst. 12. artic. 3. & communiter omnes. Quæ conclusio satis probatur ex his quæ dicta sunt dubio præcedenti; ille enim qui ambulat propter sanitatem, similiter intendit attenuationem humorum, & ipsam sanitatem tanquam duos fines habentes ordinem inter se.

Secunda

Secunda conclusio, voluntas etiã potest simul & adæquatè intendere plures fines omnino inter se diuersos, & quorum vnus non ordinetur ad alterũ. Ita D. Thom. loco citato, & omnes cum eo, & probatur ratione D. Thom. à signo, quia si vna ex potissimis rationibus, quare vnum medium est eligibilius alio, est, quia tale medium est vtile ad plures fines, ergo signũ est, posse voluntatem simul intendere plures fines non subordinatos: antecedens patet, quia ideo aliquis vult magis habere pecunias, quàm libros, quia pecunijs posset comparare libros, vestes, & alia.

Ratio autem à priori nostræ conclusionis est, quia sæpe contingit plures fines proximos non subordinatos inter se ordinari ad vnũ finem tertium, ratione cuius possint dicti fines inter se disparati cognosci ab intellectu, & simul intendi eodem actu à voluntate, vt constat experientia, potest enim quis eodẽ actu simul intendere habere vestem & cibum, quia licèt vnum non ordinetur ad aliud, vtrũque autem ordinatur ad finem tertium, scilicet ad vitam sustentandam.

Quæres, an possit voluntas intendere simul eodem actu plures fines, nec subordinatos inter se, nec subordinatos alteri fini tertio?

Respondetur negatiuè, tùm quia nullus potest habere plures vltimos fines, vt docet D. Thom. 1. 2. quæst. 2. illi autem essent fines vltimi, siquidem non essent ordinati ad alium finem vlteriorem: tùm quia voluntas non potest velle plura per modum plurium, ergo non potest velle plura disparata inter se, quæ non ordinentur ad vnum tertium, & sint vnum: patet consequentia, & antecedens probatur, quia nihil potest cadere sub intentione, quod non fuerit antecedenter cognitum ab intellectu, iuxta illud commune, *Nihil volitum quin præcognitum*: sed intellectus nõ potest cognoscere plura per modum plurium, vt ait D. Tho. 1. part. quæst. 58. art. 2. & quæst. 85. art. 4. ergo nec voluntas potest intendere plures vltimos fines per modum plurium.

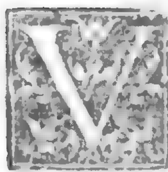
D. Tho. *D. Tho.* *Vazquez* *Caietan.*

Oppositũ docuit Vazquez. 1. 2. quæstione. 12. artic. 3. in explicatione litteræ, asserens tam intellectum quàm voluntatem posse cognoscere & intendere plura per modum plurium, & Caietan. eodem loco, qui licèt doceat intellectum non posse cognoscere plura vt plura, existimat voluntatem posse intendere plura vt plura. Sed quia hæc difficultas omni ex parte pendet ab ea, an intellectus possit cognoscere plura per modum plurium, quod nõ est huius loci, supersedendum est à longiori disputatione contra Vazquez, & solùm impugnanda erit doctrina Caietani, cuius sententia præter quamquod satis impugnata est rationibus, quibus probauimus voluntatem nõ posse velle plura vt plura, est expressè cõtra D. Thom. qui nunquã docuit voluntatem posse velle plura vt plura, nã articulo citato solùm docet voluntatẽ intendere posse plures fines inter se non ordinatos: & solutione ad secundum solùm docet voluntatem tendere in hos fines non subordinatos, quatenus ordinantur ad vnum finem tertium, atque adeo tendere in illos per modum vnius, & nõ per modum plurium. Quare in sententia D. Thom. nullum est discrimen inter intellectum & voluntatem quantum ad hoc.

Pro quo notandũ est, aliud esse plura non ordinata cadere sub intentione, & aliud plura per modum plurium cadere sub intentione, nam plura non ordinata idem est quod plura, quorum vnum non refertur ad aliud vt ad finem: at verò plura per modum plurium, vltra hoc quod est vnum non referri ad alterum vt ad finem, addit, quod nec vnum conueniat cum altero in aliquo medio vtrique communi, aut in aliqua superiori ratione, ad quam vtrumq; ordinatur tanquam ad finem vlteriorẽ, & ratione cuius illa plura ordinata inter se appetantur vt vnũ: quãdo ergo S. Thom. articulo citato docuit voluntatem posse intendere plura non subordinata inter se, solùm intelligit plura, quorum vnum non ordinatur ad alterum vt ad finẽ, non verò intelligit plura per modum plurium, quia in solutione citata ad secundum expressè docet necessarium esse ad hoc, vt hæc plura aliàs inter se non ordinata, intendãtur à voluntate, quod conueniant in vna aliqua ratione communi, ad quam ordinentur, & ratione cuius appetantur, atque adeo voluntatem non posse simul intendere plures fines vltimos.

DVBIVM IIII.

Vtrùm intentio sit actus realiter distinctus ab electione mediorum?

48 T statuts controuersiæ aperiatur, antequam decisionem illius proponamus, oportet certa ab incertis separare. Et primò, supponendum est, quod cùm finis (vt supra diximus) possit esse volitus vno modo absolutè, & secundum se, absque ordine ad media, quibus est consequendus: qua ratione est volitus per solum actum voluntatis, qui est simplex volitio, & alio modo cum ordine ad media quibus consequi potest, qua ratione est volitus per secundum actum voluntatis, qui est intentio: certum omnino est, voluntatem simplicem finis considerati secūdum se, & sine ordine ad media, esse actum realiter distinctum ab ipsa electione. Quare solū potest esse difficultas de ipsa intentione, quæ est volitio finis consequendi per media, an scilicet sit distinctus actus realiter ab ipsa electione mediorum, &c.

Secundò, suppono vt certum, intentionem finis semper versari aliquo modo circa media, & è conuerso electionem mediorum aliquo modo versari circa finem ipsum.

Ratio primi est, quia intentio est volitio finis, non vtcumque, sed vt obtinendi per media, & vt ratio volendi ipsa media, ergo intentio est etiam quodammodo volitio mediorum, saltem in communi. Ratio verò secundi est, quia volitio finis est ratio volendi media, ergo electio, quæ est volitio mediorum, quodammodo includit volitionem finis, vt rationem volendi media.

D. Tho. Vtrumque est D. Thom. 1.2. quęst. 8. art. 3. & quæst. 12. art. 4. & quæst. 11. de veritate, art. 14. Nec ex hoc sequitur aliqua confusio inter hos duos actus, intentionis scilicet, & electionis, tùm quia per actum intentionis est volitus finis explicitè, directè, & in recto; media verò sunt volita indirectè, & simpliciter, & in obliquo: è cōtra verò per actū electionis media sunt volita explicitè, & in recto, finis verò indirectè, & in obliquo, & ita habēt isti duo actus obiecta formalia distincta.

Tū secundò, quia intentio adhuc in obliquo non respicit aliquod determinatum medium, sed respicit media vagè & indeterminatè, electio verò respicit aliquod determinatè, & ita certum est, hos actus esse essentialiter distinctos. Quod autem quæritur in dubio est, an idem numero actus volūtatis terminetur in recto & explicitè ad finem & ad media, ita vt idē numero actus secundum rem sit intentio & electio secundum diuersas rationes.

Quibus positis, pro decisione nota ex D. Tho. 1.2. art. 4. in corpore, quęst. 12. quod finis adhuc vt est obiectum intentionis, & vt consequibilis per media, potest esse volitus & intentus dupliciter. Primo modo, in se ipso, & antecedenter ad considerationem mediorum in particulari, & solùm cōsideratus in ordine ad media secundum se confusè: qua ratione sanitas, verbi gratia, intenditur ab infirmo in se ipsa, vt consequibilis per media inconfusè antequā consultet de medijs in particulari & distinctè, quibus est consequendus. Secundò, potest esse volitus explicitè in aliquo determinato medio per rationē iam considerato: qua ratione potest infirmus velle sanitatem explicitè in hac determinata potione amara; nā sicut in medio determinato amatur finis implicitè (vt dictū est) etiā potest amari explicitè in eodē medio, aut in altero. D. Tho.

Prima conclusio, intentio finis simpliciter, hoc est, in ordine ad media confusè & in cōmuni cōsiderata est actus realiter distinctus ab electione mediorum. Ita D. Tho. loco citato, & in hac quęst. ar. 3. & probatur, quia intentio finis modo explicato antecedit intentionē & consultationem mediorum in particulari, sed electio est, potest consultationem & inuentionem mediorum, ergo intentio est alius actus distinctus realiter ab electione mediorum, & prior ipsa. D. Tho.

Confirmatur, quia intentio finis in se ipso in ordine ad media inconfusè, est causa efficiens electionis mediorum, ergo distinguitur realiter ab electione: patet consequentia, quia idem non potest se ipsum effectiuè causare.

Dices, volitionem simplicem finis in se ipso esse causam affectionis mediorū, non autem volitionem finis, quæ est intentio, & ita volitionem simplicem finis distingui

distingui realiter ab ipso, non autem intentionem.

Sed contra, quia volitio simplex finis non est actus efficax, sed inefficax, ergo electio non causatur à simplici volitione finis, sed ex alia volitione efficaci, qualis est intentio.

Confirmatur, quia volitio simplex finis non respicit finem vt consequendum per media, ergo non potest esse efficax, nec causare electionem mediorũ ad consecutionem finis.

Secundò probatur conclusio, finis est causa finalis electionis mediorum, vt patet ex definitione causæ finalis, ergo electio causata à fine intento & desiderato, est realiter distincta ab ipsa intentione & desiderio finis: consequentia patet, quia finis ratione actus intentionis & desiderij non causat formaliter eandemmet entitatem actus intentionis & desiderij, quia iam præsupponitur existens vt conditio causandi, sed causat aliam entitatem alterius actus distincti.

D. Tho. Confirmatur, quia hac potissima ratione probat D. Thom. 1. part. quæst. 19. art. 5. non posse dari veram causam finalem voluntatis diuinæ, quia scilicet quando aliquis eodem actu vult media & finem, tunc finis non potest esse vera causa realis volendi media, quia idẽ non est vera causa realis sui ipsius, & quia Deus eodem actu vult finem. v. g. se ipsum, & omnia alia à se, quæ sunt media ad ipsum. Concludit ergo D. Thom. nõ posse Deum habere rationem causæ finalis respectu actus quo vult creaturas.

Dices, causam finalem posse optimè in suo genere causare suam propriam entitatem, vt patet in forma substantiali, quæ est causa finalis generationis, & est res causata per generationem; atq; adeo posse optimè intentionem finis esse causam finalem electionis, & nihilominus esse idem realiter cum ipsa.

Sed contra, quia licèt verum sit, finem posse causare in suo genere mediatè se ipsum secundum diuersa esse, quia scilicet secundum esse apprehensum causat primò amorem & desiderium sui, & inde electionem & executionem mediorũ ad consequendum, vel producẽdum ipsum finem in esse reali, & denique consecutionem & productionem ipsam rei, quę est causa finalis; neque hoc potest cõuenire aliqua ratione alijs generibus causarum, vt scilicet suas proprias entitates in suis generibus causent, cùm esse reale causarũ necessariò præsupponatur ad earum causalitates. Verùm hæc doctrina non soluit argumentum, nec potest applicari intentioni finis: tùm primò, quia ipsa intẽtio, quæ est actus voluntatis, non est causa finalis electionis mediorum, sed ipse finis intentus est, qui finaliter causat electionem, ita vt intentio ipsa sit solùm conditio præuiè requisita ad tale genus causandi; nõ enim eligimus media ad acquirendam intentionem finis, quia ipsa iam habetur, sed ad acquirendum ipsum finem intentum non habitum.

Tùm secundò, quia intentio finis præsupponitur realiter existens secundum suam entitatem antecedenter ad electionem mediorũ, & ita nullo modo potest intelligi, quod sit causa finalis suæ propriæ entitatis, quãdo est causa, ratio, aut conditio, vt finis excitet & moueat ad electionem mediorum.

Oppositam sententiam docuit D. Bonauent. 2. dist. 38. dub. 4. circa textum, Aegid. art. 3. Ricard. art. 3. quęst. 4. Durand. q. 3. Gabr. q. 1. art. 3. notab. 2. Mai. q. 1. & alij quàmulti Thomistæ, qui omnes docent solam simplicem volitionem finis absolutè & secundum se considerati distingui semper realiter ab electione, omnem tamen actum intentionis esse idẽ realiter semper cum electione, & hãc existimant aliqui esse sententiã D. Tho. locis citatis, sed immeritò, vt ostendam. 7 *D. Bon. Aegid. Ricard. Durand. Gabr. Maior.*

Potissimũ fundamentum huius sententiæ est, quia finis vt sic, est ratio volendi media, vt expressè docet D. Tho. locis citatis, ergo eodem actu voluntatis attingitur media & finis, & consequenter idẽ actus erit intentio & obiectio: patet consequentia, quia eodẽ actu percipitur obiectum, & ratio obiecti; eadem enim visione videtur color, & lumen, quia lumẽ est ratio videndi colorem: & eodem actu percipitur sensibile cõmune, & sensibile propriũ, quia sensibile propriũ est ratio propter quã sentitur sensibile cõmune.

Respondetur concesso antecedenti, nego consequentiam, & ad probationem dico, antecedens esse verum de ratione formali constitutiua obiecti in esse obiecti & specificatiua actus, sicut lumẽ respectu coloris, & color respectu figuræ in ordine

ordine ad actum visionis, vt probat argumentum. Cuius ratio est, quia obiectũ non terminat actum potẽtiæ, nisi prout habet in se illam rationem formalem: at verò finis non est ratio formalis mediorum constitutiua in esse obiecti electionis, nec est ratio specificatiua ipsius actus, qui est electio, quia ipsa media habent bonitatem propriam vtilis, distinctam à bonitate finis, à qua constituuntur formaliter; quæ bonitas est ipsis medijs intrinseca in ratione obiecti electionis, & à qua specificatur ipsa electio. Vnde finis, aut bonitas solùm est causa, aut ratio extrinseca eligendi media, quia scilicet est causa finalis motiua ad talem electionem, & ita non est opus attingatur in recto eodem actu voluntatis, quo attingitur medium: sicut etiam principia sunt ratio motiua intellectus ad assensum conclusionis, & nihilominus non cognoscuntur in recto eodem actu cum conclusione, quia conclusio non constituitur formaliter in ratione cognoscibilis per veritatem principiorum, sed per propriã veritatem quam in se habet, quæ quia non est absoluta, sed relata ad principia, ex quibus deducitur, ideo non potest attingi ab intellectu, nisi priùs moueatur ab assensu principiorum. Et certè si fundamentum oppositæ sententiæ esset efficax, non solùm conuinceret electionem esse eundem actum realiter cum intentione, sed esse etiam eundem actum essentialiter, sicut visio lucis, & coloris, & figuræ, quod est contra auctores oppositæ sententiæ.

Arguitur secundò, electio includitur formaliter & essentialiter in intentione, & intentio in electione, ergo sunt idem realiter: patet consequentia, & antecedens probatur, quia media sunt etiam volita actu intentionis simul cum fine, & finis est volitus simul cum medijs actu electionis, ergo electio includitur essentialiter in intentione, & intentio in electione, cùm intentio sit volitio finis & mediorum, & electio sit volitio mediorum, & finis.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem nego consequentiam, quia electio formaliter & essentialiter non est quæcunq; volitio mediorum in obliquo, sed est volitio medij in recto, & similiter intentio non est qualiscunque volitio finis, sed in recto, & ita licèt intentio sit volitio mediorum in obliquo, & similiter electio volitio finis, non sequitur quod electio includatur in intentione, nec intentio in electione. Verum est tamen electionem contineri in intentione, sicut effectus in causa: ex hoc tamen potiùs sequitur diuersitas, quã identitas vtriusque.

Arguitur tertiò, idem numero motus naturalis tendit in medium, & in terminum, vt constat inductione facta per omnes motus naturales, ergo etiã idem numero motus voluntatis tendit in media, & in finem: patet ex paritate rationis. 8

Respondetur cum Diu. Thom. in hac parte, quæst. 8. artic. 3. ad tertium, antecedens esse verum, quando id quod mouetur non sistit in medio, interrumpendo ipsum motum, tunc enim eodem motu continuato tendit in medium, & in terminum vltimum: tamen si sistit in medio interrumpendo motum, tunc distinctus est motus naturalis ad medium, & ad terminum vltimum. Et eodem modo respondetur ad consequens, quod quando voluntas mouetur ex intentione finis ad electionem mediorum, si continuat intentionem vsque ad electionem medij determinati, & in illo medio determinato velit & intendat ipsum finẽ, tunc vnus & idem actus erit intentio & electio secundum rem: at si sistat in intentione finis, tunc distincti actus erunt intentio & electio quæ postea subsequitur. *D. Tho.*

Arguitur quartò ex D. Thom. qui. 1. 2. quęst. 8. art. 3. in corpore, dicit expressè, voluntatem duplici modo ferri in finem. Vno modo secundum se, alio modo vt est ratio volendi media: & primo modo docet volũtatem distincto actu velle finem & media, vt quando quis vult sanitatem, & postea deliberat de medijs. Secundo modo docet voluntatem eodẽ actu velle finem & media, & eandem doctrinã tradit quęst. 12. art. 4. in corp. vbi expressè docet, quod quando finis est volitus vt ratio volendi media, tunc idem actus voluntatis mediorum est etiam volitio finis. *D. Tho.*

Respondetur D. Thom. solùm velle media vt sic, non posse esse volita nisi propter finem, ex eo quod finis est ratio motiua, & causa finalis volitionis mediorum: ex quo fit omnem volitionem mediorum esse etiam volitionem finis, saltem

tem in obliquo; quia propter ipsum sunt volita, hoc est, gratia ipsius. Ex hoc tamē non sequitur electionem esse eundem actum realiter cum intentione, vt patet in solutione secundi argumenti.

Vel secundò respondetur, D. Tho. solum loqui in casu nostræ secundæ conclusionis, quando scilicet, in ipsa electione medij determinati, est etiam volitus ipse finis explicitè & expræssè.

D.Thò. Sed objicies cōtra primam solutionē, quia D. Tho. quæst. citat. art. 4. ad 3. dicit intentionem & electionem esse eundem motum voluntatis, secundum substantiam, sicut est idem motus ascensio, & descensio, ergo.

Respondetur, potius ex hoc loco D. Thom. colligi primam conclusionē nostram, nam D. Thom. dicit, intentionem & electionem habere se, sicut habent se ascensio & descensio ad inuicem, quia sicut ascensio & descēsio, sunt vnus motus vnitate subiecti, hoc est, vnitate viæ spatij materialis, cum fiunt per eamdem viam conuerso ordine, scilicet, à loco superiori ad inferiorem & è cōtrario: ita similiter intētio & electio sunt vnus motus vnitate subiecti, hoc est, sunt vnū vnitate subiecti, & viæ, seu materiæ circa quā fiunt inuerso tamen ordine; cum intentio sit à fine ad media, electio vero à medijs ad finem: ex idētitate autem viæ materialis, & materiæ circa quem fiunt isti motus, non potest colligi identitas realis ipsorum, & ita ascensus & descensus eiusdem mobilis, per eandem viam sunt motus realiter distincti, & similiter sunt distincti motus intentio, & electio. Cuius signum est (inquit D. Tho.) in fine solutionis citatæ, quod intentio potest esse, quando nondum est electio.

Sed objicies eundem D. Tho. locis citatis docentem, & voluntatem habere se ad finem, & media, sicut se habet intellectus ad principia est conclusiones, & ita sicut intellectus assentiendo conclusioni propter principia eodem actu cognoscit conclusionem, & principia in ipsa cōclusione: similiter voluntas eligendo media propter finem, eodem actu vult media, & ipsum finem.

Respondetur, ex hoc nihil aliud conuinci, quam quod intellectus cognoscendo conclusionem propter principia, cognoscat etiam ipsa principia in obliquo; non tamen sequitur quod cognoscat illa in recto, quia veritas principiorum, nō est ratio formalis à qua conclusio redditur cognoscibilis, sed solum est ratio motiua extrinseca (vt suprà dictū est.) Ex quo non sequitur, nisi quod voluntas volendo media propter finem prius volitum, velit ipsum in obliquo, non vero in recto, aut explicitè.

Secunda conclusio, intentio explicita finis in aliquo medio determinato, iam consultato per rationem, est idem actus realiter cum electione ipsius medij. Hæc videtur Diu. Thom. loco citato, art. 4. in corpore, & ad 3. 9 D.Thò.

Pro hac conclusione nota, finem posse intendi dupliciter, vno modo *explicitè, & expressè*, alio modo *implicitè, & virtualiter*: intentio finis expræssa & explicita, est quando finis est actualiter volitus in recto, & directè: intentio vero implicita & virtualis, interdum est implicita & virtualis ratione prioris intentionis explicitæ & expræsse, vt in eo, qui sumit medicinam, ad consequendam sanitatē, quam priùs expræssè voluit, interdū vero est implicita & virtualis ex eo quod eligitur aliquid priùs, quod ex natura sua est referibile in ipsum finem, etiam si non præcessit intentio expræssa illius, vt qui eligit temperatè viuere non ordinando hoc, ad aliquem finem expræssè tunc talis actus, est propter Deum aliquo modo. Certum autem est intentionem hanc virtualem finis includi in omni actu electionis, & ita intentionem implicitam finis, & electionem mediorum ad ipsum, esse eundem actum realiter semper: qùia qui eligit aliquod medium semper vult finem in electione ipsius medij implicitè, & virtualiter aliquo ex duobus modis dictis. Igitur conclusio nostra intelligitur de intentione expræssa finis, quia de virtuali non est dubium.

Probatur conclusio, electio medij determinati, potest esse intentio finis virtualis, & implicita, vt ex dictis patet: ergo potest etiam dari electio medij determinati, quæ sit intentio finis formalis, & expræssa, & tunc erit idem actus secundum rem intentio, & electio: patet consequentia, sicut non repugnat quod voluntas illa eodem actu, quo vult medium aliquod expræssè, & formaliter determinatum, velit etiā implicitè & virtualiter

ipsum finem: ita similiter non repugnabit, vt eodem actu secũdum rem, quo voluntas vult expraſſe & formaliter medium, velit ipsum finem, & etiam expreſſe & formaliter.

Confirmatur, quia intellectus potest eodẽ actu cognoscere causam in effectu cognito, v.g. Deum in creaturis, & principiũ in conclusione, vt docet D. Thom. loco citato, art. 5. & 1.p.q.14.ar.8. & 9. ergo similiter voluntas poterit eodẽ actu secundum rem, velle formaliter, & expraſſe finem in aliquo medio determinato, & expraſſe volito.

D.Tho.

Quæres primò, an intentio & electio, quæ sunt idẽ actus realiter sint tamen actus distincti essentialiter?

Respondetur affirmatiuè cũ D. Tho. loco citato ad 3. Cuius ratio est, quia habent obiecta formalia secundum rationẽ nostram distincta, nam idem actus prout est intentio terminatur ad bonum honestum, aut iocundum, quod est amabile propter se; at vero prout est electio, terminatur ad bonum vtile, quod est amabile propter aliud: ille enim idem actus, qui est volitio sanitatis, verbi gratia, in potione amara, & terminatur ad sanitatem acquirendam per illam potionem, est intentio finis terminata ad sanitatem in recto, & ad potionem in obliquo, nec est inconueniens eundemmet actum voluntatis, significatum his duobus modis, pertinere ad duas species secundum diuersam rationem formalem, siquidem eadẽ numero qualitas, v.g. calor, quatenus cõgruit naturæ ignis, est in specie dispositionis, & quatenus est principium, calefactionis, est in specie naturalis potentiæ: & sicut idem numero motus in esse physico est actio, & paſsio, quæ pertinent ad diuersa prædicamenta, & sicut in Deo intelligimus eundem actum secundũ rem, habere quodãmodo rationẽ intentionis, & electionis, ita similiter in præsenti.

Quæres secũdò, an in illo actu, qui est intentio simul & electio sint duæ entitates, & realitates partiales?

Respondetur negatiuè, sed tunc intentio, & electio non solum sunt vnicus, & idem motus voluntatis, sed etiã sunt vnica & eadem realitas; sicut in naturalibus actio, & paſsio, sunt eadem realis entitas motus, sub diuersis, tamen rationibus formalibus. Verum est tamen, quod quando idemmet actus voluntatis, siue sit sola intentio, siue electio, siue vtrumque simul est actus succeſsiuus, & aliquo tempore continuatus, dici potest probabiliter esse in illo plures realitates partiales, sicut in motu quantitatiuo, succeſsiuo, aut sicut in continuo permanenti, illæ tamen non sunt actu realiter distinctæ, sed solum sunt distinctæ in potentia, (vt dicitur in physica.)

Oppositum huius & secundæ conclusionis videntur docere Gregor. in 1. distin. 1. artic. 2. conclusione 2. Marsilius, quæst. 4. art. 1. dub. 2. quos sequitur Vazquez 1.2 disput. 33. cap. 2. qui omnes docent intentionem finis, esse semper actũ realiter distinctum à quacumque electione mediorum.

Gregor. Marsil. Vazquez.

Pro qua sentẽtia arguitur primò, intẽtio finis, est causa electionis mediorum, ergo semper distinguitur ab illa: patet consequentia, quia causa & effectus realiter distinguuntur.

Respondetur intentionem finis in se ipso, esse causam electionis, & ita intentionem finis in se ipso, semper distingui realiter ab electione mediorũ (vt dictum est in prima conclusione) intentionẽ vero finis in aliquo determinato medio, nõ esse causam realẽ electionis eiusdem medij: sed aut esse causam illius solum secundũ nostrum modũ intelligendi, aut esse rationem à priori electionis, sicut in Deo immutabilitas est ratio à priori æternitatis. Nec est opus electio medij sit realiter causata ab intentione medij semper; sed sat est, esse causatã ab illa secũdum rationem.

Sed dices, de ratione intentionis est habitudo ad media vage & in communi, ergo nõ saluatur ratio intentionis, quando finis est volitus in vno determinato medio.

Respondetur de ratione intentionis, solum esse habitudinem ad media, siue illa sint plura, siue pauciora, siue vnum duntaxat. Cuius ratio est, quod inuento per rationem vnico solum medio, vtili ad consequutionem finis, potest optimè saluari ratio intentionis, in illa volitione finis cõsequendi per illud mediũ.

Arguitur secũdò, cognitio conclusionis, & cognitio principiorum distinguuntur realiter, ergo etiam intentio finis, & electio medij, patet consequentia

tia ex paritate rationis, & antecedēs probatur, quia procedunt à diuersis habitibus, scilicet, ab habitu principiorum, & ab habitu scientiæ.

Respondetur, antecedens esse verum; quādo cognitio principiorū, & cognitio conclusionis terminantur ad ipsa principia in se ipsis, & ad ipsam conclusionem secundum sa consideratam, tunc enim distincta cognitione expræssa, & formali cognoscuntur principia, & conclusiones directè, & in recto, licet cognitione principiorum, vt principia sunt, cognoscantur conclusiones in obliquo, quia cognoscuntur, vt relata ad ipsam conclusionem: & similiter cognitione, qua cognoscitur conclusio, cognoscantur etiam principia in obliquo. At vero antecedēs argumenti esse falsum, quando cognitio principiorum, terminatur ad principia cognita expræsse in ipsis conclusionibus, & non solum virtualiter; quia tunc, eodem actu cognoscuntur expræssè principia & conclusiones.

Arguitur tertiò, sequitur posse esse eūdem actum secūdum se amorem & odiū, nolitionem & volitionem, prosequutionem & fugam, quod non videtur minus inconueniens, quam quod eadem qualitas sit frigiditas & calor, albēdo & nigredo: patet consequentia, quia fieri potest, vt odium, nolitio, aut fuga vnius, sit medium ad amorem, & prosequutionem alterius, ergo.

Respondetur, admittendo eundem numero actum voluntatis secūdum rem posse esse odium & amorem, non quidē respectu eiusdem, & secundum eandem rationem, hoc enim omnino repugnat; sed secundum diuersas rationes, vt quando nolumus malum amico ex amore, quo illum prosequimur, tunc enim iste actus respectu mali noliti est odium, nolitio, & fuga, respectu vero amici amor, volitio & prosequutio. Similiter quādo volumus malum inimico ex displicētia, & odio illius, tunc iste actus, est amor, volitio, & prosequutio, respectu mali voliti: est vero odium, nolitio, & fuga, respectu personæ inimici.

D. Aug. Arguitur quartò, auctoritate D. Aug. 11. *de Trinitate*, cap. 6. vbi dicit: *Distinctam esse volitionem, qua quis vult videre vulnus, ab ea qua vult probare quale illud sit, & similiter diuersam esse volitionem, qua quis vult videre fenestram ab ea qua vult videre transeuntes*: sed visio vulneris, & fenestræ sunt media ad probandū quale sit vulnus, & ad videndum transeūtes, ergo in sententia D. Aug. volitio finis, est actus distinctus realiter ab electione mediorum.

Respondetur D. Aug. intelligendum esse de volitione finis in seipso, quæ antecedit electionem mediorum, aut si loquatur de expræssa intentione finis in illis medijs determinatis, non velle illas esse duas volitiones realiter distinctas: sed solum essentialiter, & specificè.

Vltimò arguitur, ex D. Thom. in hac parte, quæst. 12. art. 4. ad 3. vbi docet expræsse intentionem, & electionem habere se sicut se habent ascensio, & descensio, sed ascensio & descensio licet sint vnus motus vnitate viæ, sunt duo motus realiter distincti, ita vt nullo modo possint esse vnus motus secundum rem, ergo licet intentio, & electio sint vnum vnitate viæ, & materiæ circa quam, inuerso ordine, numquam tamen poterunt esse vnus & idem motus numero, & secundum rem. D. Tho.

Respondetur, nego consequentiam, & ratio discriminis est, quia licet ascensio, & descensio sint vnum vnitate viæ inuerso ordine, tamen non possunt continuari cū in pūcto reflectionis dètur necessariò quies, vt dicitur in physica, ratione cuius discontinuationis sunt duo motus realiter distincti. At in voluntate possunt optimè continuari intentio finis, & electio medij, vt si quis conseruet absque interruptione & quiete, aliquam intentionem vsque ad electionem, vt si transacta prima intentione ex vi cuius eligitur medium, incipiat de nouo expræsse velle & intendere ipsum finem in illo medio, quod elegit. Similitudo autem D. Thomæ quam dixit esse inter intentionem, & electionem ex vna parte, & ascensum, & descensum ex alia, non debet tenere in omnibus.

DVBIVM V.

Vtrùm intentio finis sit causa efficiens electionis mediorum?

11 ONCLVSIO, intentio finis concurrit ad electionem mediorum simul cum voluntate, in genere causę efficientis, ita Diu. Thom. in hac parte, quæstione 9. artic.3. Vazquez 1.2.distinctione 23. cap. 4. à num. 21. Et probatur, ex Aristotel.6. Ethicorum, cap.2. dicente: *Quod sicut se habent in speculabilibus principia circa intellectum & conclusiones, ita in operabilibus finis, respectu voluntatis, & electionis mediorum*, sed cognitio principiorum, concurrit efficienter, simul cum intellectu ad assensum conclusionis, ergo etiam intentio finis concurrit efficienter simul cum volútate ad electionem mediorum.

D.Tho. Vazquez Arist.

Huic argumento respondent auctores oppositæ sentétiæ dupliciter. Primò dicūt cum Gregorio, minorem (scilicet, cognitionem principiorum concurrere efficienter, simul cum intellectu ad assensum conclusionis) esse falsam, quam dicunt causari à solo intellectu: addunt tamen, ideò intellectum mouere se ex cognitione principiorum ad cognitionem cōclusionis, quia inter hos duos actus est talis naturalis ordo, & connexio, vt vnus ad alterum sequatur, scilicet, cognitio cō clusionis ad cognitionem principiorum, nulla interueniente causalitate effectiua vnius actus, respectu alterius, & idem dicunt, de intentione, & electione.

Gregor.

Sed contra, quia cognitio qua noster intellectus assentitur conclusioni, est discursiua, ergo non est solum causata effectiuè ab intellectu, sed etiam à cognitione principiorū: patet consequentia, quia ratio discursus consistit in hoc, vt vna cognitio causetur efficiéter ab alia, defectu cuius non est discursus in Angelis.

Dices, ad rationem discursus sufficere vnam cognitionem esse post aliam, verbi gratia, cognitionem conclusionis post cognitionem principiorum, & præmissarum, aut saltem, quod vnū cognoscatur in ordine ad aliud, licet cognitio vnus nō sit causa efficiens cognitionis alterius.

Sed contrà, quia nos per primam operationem intellectus cognoscimus vnū in ordine ad aliud, & tamen non discurrimus per primā operationem intellectus, sed per secūdā, & etiā Angeli cognoscūt vnum in ordine ad aliud, verbi gatia, Patré in ordine ad filium; & habent plures cognitiones sibi succedentes: & tamen non discurrunt, ergo ad rationem discursus, non sufficit cognitio in ordine ad aliud, aut post aliud, sed requiritur, quod cognitio vnius causetur efficienter à cognitione alterius.

Dices sat esse, quod cognitio principiorum excitet intellectū ad assensum conclusionis, & rationem discursus, etiam si non concurrat efficienter ad illam.

Sed contrà, quia non potest intelligi, quo pacto cognitio principiorum moueat intellectum ad assensum conclusionis, nisi concurrendo efficienter simul, cum intellectu ad assensum conclusionis, ergo.

Dices, mouet & excitat intellectum tā quam obiectum cognitum, nam ex eo, verbi gratia, quod intellectus videt se cognouisse principia, mouetur ad cognoscendam conclusionem.

Sed contra primò, quia vt intellectus assentiatur conclusioni cognitis principijs, non est necessaria cognitio reflexa, per quam intellectus cognoscet, vt *quod* ipsam cognitioné principiorum: sed ex ipsa cognitione directa principiorum, sequitur naturaliter cognitio conclusionis: ergo cognitio principiorum nō mouet ad assensum conclusionis, tamquam obiectum cognitum.

Secundò, quia quando vna cognitio, verbi gratia, principiorū mouet ad cognitionem alterius, videlicet cōclusionis, quod solū contigit in discursu; tunc illa intellectio, ad quam prior mouet, alio modo fit, quam fieret à solo intellectu ill la priori intellectione non mouente, ergo signum est, cognitionem mouentem concurrere efficienter simul cum intellectu ad posteriorem cognitionem, patet consequentia, quia iam reperitur in cognitione conclusionis aliquid reale, quod non correspondet solo intellectui vt causæ, verbi gratia, ratio discursus, sed intellectui simul cum priori cognitione principiorum mouente: antecedens vero probatur, quia quando vna cognitio mouet ad alteram, tunc illa cognitio quæ sequitur, fit per modum discursus, quia extrema propositionis, quæ cognoscitur, non repræsentautur, ita vt efficiant propositionem per se notam, sed per aliam: quando vero vna cognitio non fit ex alia prius mouente, tūc nullus

nullus sit discursus in tali cognitione: nec extrema propositionis cognitæ repræsentantur, ita vt constituant propositionem notam per aliam, sed notam per se; ergo alio modo fit.

12 Secundò respondent alij, admissa maiori, & minori, negando consequentiam argumenti principalis, & paritatem rationis inter cognitionem principiorum, & intentionem finis, quantum ad hoc, & ita dicunt non sequi electionem ab intentione finis, sicut effectus ad causam, sed solum ad conditionem necessariò requisitam antecedenter.

Sed contra. Primò, quia nulla certè potest assignari ratio discriminis, inter cognitionem principiorum, & intentionem finis, quantum ad hoc, nec ab istis auctoribus assignatur. Secundò, quia intentio re vera mouet, & excitat voluntatem ad eligendum, ergo non est mera conditio sine qua non, sed causa electionis, nec mouet, vt obiectum cognitum. Tertiò, quia intentio est ratio, & forma, qua voluntas constituitur in actu primò proximo ad electionem, & qua mouetur ad eligendum: ergo electio sequitur ad intentionem, vt effectus ad causam: & non solum, vt ad conditionem sine qua non. Antecedens est Diu. Thom. loco citato, vbi dicit, *Voluntatem solam, & nudam, non mouere se ad electionem mediorum, quia sequeretur voluntatem secundum idem, esse simul in actu, & in potentia, quia id quod mouet est in actu, & quod mouetur in potentia*. Quare dicit voluntatem mouere se ad electionem, in quantum actu vult finem: ergo in sententia Diu. Thom. intentio finis est ratio, qua voluntas constituitur in actu primò proximo, respectu electionis mediorum.

Sed dices, intentionem non esse rationem agendi, seu eligendi per modum effectiui principij proximi, sed solum per modum obiecti, ita vt ideò præcisè dicatur intentionem esse id, quo voluntas mouetur ad eligendum: quia scilicet ex eo, quod intellectus cognoscit voluntatem manere in intentione finis, & repræsentat illi media vtilia, mouetur voluntas obiectiuè ab ipsa intentione cognita ad electionem mediorum.

Sed contra. Primò, quia vt volũtas eligat, non est opus, vt ipsa intẽtio sit reflexè cognita, & iterum voluntati repræsentata; sed semel posita intentione finis, ex ipsa immediatè sequitur inquisitio, & consultatio mediorum, & eadem electio: ergo intentio non mouet voluntatem ad electionem mediorum, per modum obiecti cogniti, sed per modũ principij effectiui *quo*.

Secundò, quia sola nuda voluntas, nõ potest causare effectiuè electionem, ergo intentio concurrit ad illam simul cũ voluntate: probatur antecedẽs, quia media non appetuntur, vt bona absolutè, & secundum se, sed vt vtilia ad finem quem voluntas intendit, ergo præsupponitur intentio in voluntate ad electionem, quæ simul cum ipsa concurrat ad eligendum.

Sed dices cũ Durando, sufficere, quod præsupponatur intentio vt mera conditio necessariò prærequisita ad electionem, & non esse necessarium, quod præsupponatur, vt ratio agendi proxima.

Sed contra. Primò, quia intentio re vera mouet ad electionem, ergo non est sola conditio, sed causa illius.

Secundò, quia intentio comparatur ad electionem vt principium illius, ergo non est sola conditio. Tertiò efficatius, nam in ipso effectu, scilicet, in electione medij, est aliquid reale, quod non correspondet soli voluntati, sed voluntati simul cum intentione: ergo intentio prærequiritur, vt causa efficiens electionis, & non vt conditio solum: consequentia patet, quia eadem ratione ostendimus suprà assensum conclusionis, non esse causatum à solo intellectu, sed ab ipso simul cum assensu principiorum: tum etiam, quia si electio non reducitur sufficienter in solam voluntatem vt in causam, quia in se habet aliquod reale, quod non est productum à sola voluntate, necessario est assignanda alia concausa electionis, quia soli conditioni ad agendum non correspondet aliquid in effectu. Antecedens vero probatur, quia hoc, quod est electionem dicere habitudinem intrinsecam ad ipsum finem intentum non respondet soli voluntati sed intentioni finis: sicut hoc, quod est, cognitionem conclusionis esse discursiuam non respondet soli intellectui, sed ipsi simul cum cognitione principiorum.

13 Oppositam sententiam docet Durand. 2. dist. 24. quæst. 1. num. 25. Gregorius de Valentia 1. 2. disput. 2. q. 13. puncto 3. & alij, qui existimant intentionem non esse veram causam physicam electionis, sed solum esse conditionem sine qua non, antecedenter requisitam.

Durand. Greg. de Valentia

Fundamentum huius sententiæ est, quia contingit media eligi, quando non est intentio finis, ergo sola voluntas causat effectiue electionem, sine concursu physico intentionis; patet consequentia, quia quod non est, non potest effectiuè causare. Et antecedens patet in eo, qui habuit intentionem occidendi inimicum, qui est Romæ, verbi gratia, & postea nihil cogitans de morte inimici, conducit equum, & præparat necessaria ad iter.

Pro solutione nota, intentionem finis posse existere dupliciter, primò formaliter in se ipsa, secundò virtualiter in alio actu distincto à se, verbi gratia, in ipsa electione medij propinquioris, vt in casu argumenti, quando quis intendit occidere hominem existentem Romæ, & elegit pro medio propinquiori ire Romā, tunc illa intentio existit virtualiter in voluntate eundi Romam, quando trāsacta illa intentione, & volitione homicidij, disponit se iste homo ad iter.

Quo posito dico, quod si intentio nullo modo existat, nec formaliter in se, neq; in alio virtualiter, nullo modo potest voluntas exercere actum, qui sit formaliter electio; quia cum medium vt sic, non amatur nisi propter aliud, impossibile est, aliquid amari vt medium, & vt vtile formaliter, si non sit aliquo modo notitia, & volitio finis propter quem amatur. Quare necessarium est ad electionem, vt intentio existat aliquo modo (vt in casu posito transacta cognitione, & cogitatione occidendi, manet electio eundi Romam) & in hac electione, est virtualiter ipsa intentio finis à qua simul cum volūtate eliguntur alia media remotiora, & vniuersaliter, cum intermedia habeant etiam rationem finis inter sese (vt suprà diximus) potest optimè voluntas simul cum electione vnius medij, causare electionem alterius, etiam non existente iam intentione in se ipsa vltimi finis.

DVBIVM VLT.

Quo modo differāt inter se intentio, & desiderium eiusdem obiecti? 11

CERTVM est hos tres actus, scilicet *spes, intentio*, & *desiderium*, conuenire in hoc, quod est esse de re absenti, & 14 nondum habita, in quo differunt ab actu amoris, qui æquè benè potest esse de re absenti, & præsenti. Quare difficultas est, in quo distinguantur isti actus inter se.

Et si obijcias, absentia obiecti habere rationem mali, ergo non potest pertinere ad rationem obiecti spei, & desiderij.

Respondetur obiectum horum actuū, non esse ipsam absentiā boni, sed ipsum bonum absens, ita vt absentia non pertineat, vt ratio formalis illius, sed solum tamquam conditio sine qua non: præter quam quod tale bonum absens intenditur, speratur, & desideratur vt futurum, quod habet rationem boni.

Prima conclusio, intentio differt à spe, & desiderio, in duobus. Primò, quia intentio solum est circa finē, spes vero, & desideriū possunt esse circa finem, & circa media, quare tàm intētio, quàm electio possunt esse actus spei, & desiderij, & ita actu spei supernaturalis speramus auxilia, & bona gratiæ, quæ sunt media ad illam.

Secundò differunt, quia adhuc, quādo omnes isti tres actus versentur circa eundem finem; intentio numquam est simplex & inefficax affectus, sed semper est efficax, spes vero, & desiderium non sunt necessariò actus efficaces; sed interdum sunt affectus simplices, & inefficaces, vt quando tendunt ad finem sine ordine ad media: interdum vero sunt efficaces, vt quando tendunt in finem, vt consequibilem per media.

Sed contra primum discrimen dices, electio est eorum, quæ sunt in nostra potestate, sed spes est eorum, quæ sunt in aliena potestate, ergo actus spei non potest

potest esse electio, & consequenter spes non potest versari circa media.

Respondetur, quod quando id quod speratur est in potestate amici, de quo certi sumus per ipsum stare quominus dabit id, quod ab ipso speramus, tunc res sperata est quodammodo in nostra potestate, nam secundum Arist. ot. *Quidquid per amicos possumus per nos possumus*: & ita idem potest esse obiectum electionis, & spei, qua ratione bona opera, quibus merentur beatitudinem, sunt obiectum electionis, quia sunt media ad illam, licet auxilia gratiæ necessaria ad habendum talia merita, sint obiectum spei: nam cum ea speremus, à misericordia Dei speramus habere id, quod quodammodo est in nostra potestate: *Nam facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* Arist.

14 Secunda conclusio, actus spei differt ab actu desiderij, etiam in duobus. Primo, quia spes est semper de re difficili, & ardua, desiderium vero interdum est de re difficili, & ardua, & interdum de re facili.

Secundò differunt, quia spes non potest esse nisi de re iudicata possibili, imò & futura nisi enim credatur futurum quod desideratur, non est spes de illo: vnde spes dicitur desiderium de re absenti, cum certa quadam fiducia consequendi illam, & obtinendi; at desiderium potest ferri etiam in rem quæ creditur, & iudicatur non futura, imò impossibilis; vt patet in his, qui damnati sunt sententia capitis, qui licet non credant, aut sperent se euasuros periculum, desiderant nihilominus in illa summa desperatione illud euadere: vt docuit Diu. Bonauentura in 3. dist. 26. hoc tamen desiderium rei impossibilis erit inefficax, & per modum simplicis affectus. D. Bona.

Pro intelligentia prioris discriminis nota, quod quando dixi spem, esse de re difficili, & ardua ratione *ardui* & *difficilis*, non intelligo rem magni momenti, quasi res magnæ pertineant ad obiectum spei, & res paruæ ad obiectum desiderij: quia res magnæ magis pertinent ad obiectum magnanimitatis, & re vera magnas & paruas res sperare solemus, scilicet libertatem, beatitudinem, sententiam in lite, &c. sed per rem difficilem, & arduam intelligo cum D. Thom. 1. 2. quæst. 42. art. 3. quæcumque rem etiam si parua sit in se, quæ tamen dependeat ex alterius voluntate, & per rem facilem intelligo quamcumque rem etiam si sit in se magna, quæ tamen pendeat ex sola nostra voluntate. Quare cũ desideramus facere opus aliquod etiam eximiæ fortitudinis, veluti exponere vitam propriam propter salutem Patriæ, non dicimus sperare, quia à nobis metipsis nihil speramus, sed ab alio: vnde cum speramus opera virtutis, non dicimus sperare illa, quatenus ex nostra voluntate pẽdent, sed quatenus ex Dei auxilio. Desiderium autem non solum est rei, quæ pendet ab alio, sed etiam eius quæ à nobis ipsis pendet. D. Tho.

Ex dictis colligitur primò, desideriũ, & spem, habere se sicut superius, & inferius, quia desiderium ad plura se extendit quam spes; omnis enim spes est desiderium, non tamen è contra. Tum quia desiderium boni futuri non ardui, non est spes: tum quia amor rei futuræ & impossibilis est desiderium saltèm inefficax & nullo modo est spes. 15

Secundò colligitur, quod intẽsio semper est actus spei, aut desiderij: est autem actus spei quando est de bono arduo, vt acquirendo per media: est actus solius desiderij, quando est de bono non arduo, etiam vt acquirendo.

Tertiò colligitur, Christum non habuisse actum spei respectu gloriæ sui corporis, quia non sperabat eam à Deo extraneo auxiliatore, sed à se ipso, qui etiã Deus erat, & auxiliator sui ipsius; & ita gloria corporis non habebat rationem ardui, quod si Sacra Scriptura dicat de Christo Domino ad Hebræos, 2. *Confidens in eo*, intelligendum est de spe, quæ oritur ex magnanimitate; cuius ratio ardui sita est in difficultate obiecti, scilicet in doloribus, & acerbitate mortis Christi: non vero de spe, quæ est virtus Theologica, cuius ratio ardui non consistit in magnanimitate rei, sed in auxilijs alienis. Ad Hebr. 2.

Quartò colligitur, resolutio illius vulgaris quæstionis, quam Theologi disputant cum D. Thom. 2. 2. quæstio. 22. art. 1. scilicet, an si alicui fuisset facta reuelatio suæ condemnationis, & damnationis, posset adhuc sperare beatitudinem? D. Tho.

Cui respondetur, non posse illam sperare, quia supposita tali reuelatione, non posset illam iudicare, vt futuram sibi, & ita non potest habere credulitatem, & fiduciam futuri euentus, quæ ad sperandum est necessaria ex parte intellectus: quantumuis aliàs iudicet beatitudinem esse possibilem sibi. Cuius doctrinæ meminit Caietanus 1.2.quæstione 40. art. 1.dicens, posse contingere desperationem circa obiectum, quod scitur esse possibile, dum tamen non iudicetur futurum.

Caietan.

Quintò colligitur, qua ratione intelligi debeat id, quod apud D.Thom.1. parte, quæst.69.art.3.controuerti solet, scilicet, Angelum peccasse affectu superbię; nam siue appetierit æqualitatem cum Deo secundum essentiam, vt existimauit Scotus 2.distinctione,6.quęstione 1. siue similitudinariam tantum, & imitatiuam, vt voluit Diu.Thom. loco citato, difficilè est conciliare desiderium superbum, & præsumptuosum Angeli, cum certa notitia, quam habebat de impossibilitate obiecti desiderati: erit tamen facile si animaduertamus, præsumptionem triplici virtuti esse contrariam, spei scilicet, magnanimitati, & humilitati. Spei quatenus quis sperare tenetur ab aliquo aliqua ex illius auxilio, aliquando sperat ea quæ indecens est eo auxiliante sperare, vt si quis speraret à Deo gloriam sine meritis, diceretur pręsumptuosus, vt D.Thom.2.2.quæst.21.art.1.& 4. Magnanimitati opponitur præsumptio secundum quod præsumens appetit magna sine modo, & mensura rationis, appetendo bona nimirum immoderata, & excedentia propriam capacitatem, vt appetendo suis viribus id, quod consequi debet alienis, quod magnanimus nō facit. Et etiam iste vocatur præsumptuosus à D.Thom.loco citato, & quæstio. 162.art.1.ad 3. Tandem opponitur humilitati, quatenus est nimius appetitus excellentiæ supra meritum, & dignitatem, humilitas enim continet affectum propriæ excellentiæ intra certam mensuram ne vlterius procedat. Quare qui appetit vltra ea, quæ debentur propriæ dignitati dicitur superbus, & præsumptuosus, ita Diu. Thom. quæstione 162. citatis locis.

D.Tho. *Scotus.* *D. Tho.* *D. Tho.*

Ex his, ergo rectè sequitur, quod in quacumque materia peccauerit Angelus affectu superbiæ, & præsumptionis, non potuit peccare, aut superbire contra virtutem spei, sed vel contra magnanimitatem, vel contra humilitatem: siue appetendo rem magnam, siue complacendo in propria dignitate nimium. Ratio est clara, quia cum obiectum primi peccati Angeli, in quacumque materia, fuerit res factu impossibilis, & Angelus nō potuerit habere tam crassum & supinum errorem maximè ante peccatum, vt crediderit se posse esse æqualem Deo, necessariò debuit carere credulitate futuri euentus erga rem desideratam, fiducia obtinendi illam, quam credulitatem, & fiduciam oportebat habere, vt præsumeret contra virtutem spei; talis enim præsumptio essentialiter est spes immoderata rei, qualis Deo sperari nō debuit. Præsumpsit ergo Angelus, vel contra magnanimitatem, vel contra humilitatem (quia contra vtramque virtutem potuit peccare) appetendo rem impossibilem, & non futuram simplici affectu, scilicet, complacendo nimium in propria excellentia apprehensa, ac si esset æqualis Deo, licet ab illo nō iudicaretur ęqualis.

DISPVTATIO III.

De tertio actu voluntatis qui est fruitio.

DVBIVM I.

Vtrùm fruitio sit actus potentiæ appetitiuæ, vel cognoscitiuæ.



IRCA titulum notandum est, quod *fruitio* dicta est *à fructu*, vt docet D. Thom. 1.2.quæst.11. art.1. & quia in fructu arboris, verbi gratia, duo considerari debent, scilicet, esse id, quod vltimo ex arbore expectatur, & quid gustui suaue, & delectabile, ita frui dicimur, cum assequuti sumus rem aliquam, 1

D.Tho.

quam, quam antea vt finem vltimum expectauimus, in eaque cum quodam amore conquiescimus,& delectamur.

Secundò nota, certum esse in omni sententia, in exercitio fruitionis cuiuscumque rei, tres actus reperiri, scilicet, *assequutio rei desideratæ, amor illius*, & tandem *delectatio de re assequuta*. Dubium ergo est, in quo nam ex his tribus actibus consistat fruitio, an scilicet, in assequutione rei, quæ semper est actus alterius potentiæ ab appetitu, an vero in amore, aut delectatione illius, quæ sunt actus appetitus,& sequuntur ipsam consequutionem.

Prima conclusio, fruitio non est actus potentiæ appetitiuæ. Ita Theologi cum Magist. 1. distinctione 1. Ferrara 3. contra gentes, cap. 117. & est expressa Diu. Thom. in hac parte quæst. 11. artic. 1. & D. August. lib. 10. de doctrina Christiana, cap. 4. & probatur ratione D. Thom. quia frui est quiescere in aliquo, quod tamquam vltimum spectabatur, sed huiusmodi quies pertinet ad appetitum, seu voluntatem, ergo: minor probatur, quia ad eādem potentiam pertinet quiescere, ad quam pertinet mouere, ergo cū volūtas sit principium horum motuum quibus tēdimus in finem, erit etiam principium quietis, qua fruimur bono adepto. Quare fruitio nihil aliud est, quam vitaliter quiescere in bono desiderato consequuto, hæc autem vitalis quietatio est actio quædam voluntatis gaudentis de bono possesso, ergo.

Magist. *Ferrara.* *D. Tho* *D. Aug.*

Sotus. Oppositum docuit Sotus in 4. distin. 49. quæst. 1. art. 4. conclusione 2. vbi ait ad verbum: *Actionem consequutiuam boni desiderati habere rationem fruitionis formaliter*, & ita docet visionem claram Dei, quæ est actio intellectus, esse formaliter fruitionem.

D. Tho. Arguitur primò, auctoritate D. Tho. loco citato, vbi dicit: *Visionem Dei quatenus est finis & obiectum pertinere ad fruitionem*, ex quibus verbis colligit Sotus in sententia D. Tho. fruitionem esse formaliter actum intellectus.

Respondetur, D. Thom. solum docere, visionem Dei pertinere ad fruitionē, tamquam obiectum, & finem consequutum: ex quo solum sequitur visionem Dei, esse solum obiectum fruitionis, qua beati fruuntur Deo, non vero esse ipsam fruitionem formaliter.

D. Aug Arguitur secundò, ex doctrina D. Augustini, lib. de moribus Ecclesiæ, cap. 3. dicente: *Quid est aliud frui, quā præsto habere quod amas?* & lib. 1. de doctrina Christiana, cap. 31. & 33. dicente: *Frui aliqua re esse videre illam*, sed res amata habetur, & videtur per potentias apprehensiuas, & non per appetitiuas, aut per voluntatem, ergo fruitio in sententia Diui Augustini, non est actus appetitus, sed potentiæ apprehensiuæ.

Respondetur, Diu. August. illis locis declarasse fruitionem, non per suam rationem formalem, sed per suam causam & originem, quia ex eo quod presto habemus & videmus bonum, quod finaliter diligimus, sequitur quod illo fruamur.

Arguitur tertiò ratione, quia frui est capere fructum rei desideratæ, sed hoc quod est percipere fructum pertinet ad intellectum, aut ad alias vires apprehensiuas, & non ad appetitum, ergo.

Respondetur, capere fructum finis desiderati, non esse frui formaliter, sed causaliter, nam ex ipsa perceptione fructus, seu boni concupiti, sequitur delectatio de tali bono, & fructu consequuto, quæ est fruitio. Quare licet intellectus, & aliæ potentiæ apprehensiuæ capiant, & percipiant obiectum quo fruendum est, & de quo est sumenda voluptas: ipso tamen frui & delectari, ad voluntatem, seu appetitum pertinet.

Arguitur quartò, in corporalibus frui cibo, nihil aliud est, quam gustare ipsum, & frui re pulchra non est aliud, quam ipsam videre, & contemplari, & frui musica est ipsam audire, ergo in spiritualibus frui, verbi gratia Deo, nihil aliud erit, quam videre & possidere illum.

Respondetur, nego antecedens, frui enim cibo, non est formaliter gustare illum, sed complacere, & delectari in illo per appetitum, & idem est de alijs sensibus: potentiæ enim apprehensiuæ non aliter concurrunt ad fruitionem, quàm ex parte obiecti, apprehendendo, scilicet bonum, & finem concupitum per modum præsentis, vt in eo complaceat, & conquiescat appetitus in qua quiete, & complacentia consistit formaliter fruitio.

Secunda conclusio, fruitio formaliter loquen-

loquendo, non est amor boni consequuti, sed delectatio illius: vnde frui, est delectari suauiter, & iocundè. Ita D. Tho. & D. August. locis citatis. Probatur primò, auctoritate sacræ Scripturæ Prouerbiorum 7. *Veni fruamur concupitis amplexibus*, vbi non inuitatur quis ad amorem, siquidem amor iam supponitur in concupiscentia amplexuum: sed inuitatur ad capiendam voluptatem, & delectationem in amplexibus prius concupitis, & amatis: ergo fruitio non est amor, sed quid consequens ad amorem ex præsentia rei amatæ, quod nihil aliud est, quam delectatio. Et idem videtur insinuare D. Paul. ad Roman. 15. dicens: *A vobis ducar illuc, si primùm vobis ex parte fruitus fuero*, quibus verbis non significat Diu. Paul. amorem, quo iam antea Romanos prosequebatur, sed iocunditatem honestæ delectationis, quam optabat capere ex illorum consuetudine. Et in epistola ad Philippens. *Ego te fruar in Domino*, vbi certum est non loqui de amore, siquidem iam antea illum amabat, sed de delectatione ex eius præsentia.

D. Tho. D. Aug. Prou. 7. Rom. 15. Ad Phil.

Secundò probatur ratione, quia amor abstrahit à præsentia, vel absentia rei amatæ, nam benè æquè tendit in bonum, siue sit præsens, siue sit absens; sed fruitio non est nisi de bono præsenti, sicut nec delectatio, ergò fruitio formaliter non consistit in amore, sed in delectatione.

Dices, fruitionem non consistere in amore præcisè, nec in amore rei absentis, sed in amore rei præsentis etiam consequutæ.

Sed contra, quia amor rei præsentis, & rei absentis, est eiusdem rationis, ergo si in vno nō consistit fruitio, nec in alio: tum etiam, quia huiusmodi amor, non est formaliter quies in re amata, sed solum causaliter, ergo cum fruitio sit quies quædam in re habita, non est formaliter amor: tum quia dęmones amant peccata nostra, appetunt enim nos peccare, & tamen non delectātur de illis postquam peccamus, quia nulla delectatio potest esse cum summa miseria eorum, & dolore, ergo delectatio non est idem cum amore rei obtentę, & consequutæ, & cōsequenter, nec fruitio. Et quidem apud peritos linguæ Latinæ, nihil aliud est frui, quam delectari in vsu rei amatæ; vnde Terentius: *Frui, quod amo licet*, & Donatus, inquit: *Frui, est propriè voluptatem capere ex vsu, & delectari*.

2 Terent. Donat.

3 Oppositam sententiam tenuit Scotus 1. distinctione 1. quæst. 3. & Ricardus artic. 2. quæst. 1. scilicet amorem rei vocandum esse fruitionem illius, quam existimant esse D. August. lib. 6. de doctrina Christiana, cap. 1. vbi dicit: *Frui, est amore inhærere alicui rei propter se ipsam*, sed certè D. August. hoc loco non intendit fruitionem esse formaliter ipsum amorem, sed fruitionem esse inhæsionem quietam quæ immediatè consequitur ad amorem; quæ inhæsio nihil aliud est, quā delectatio suauis, & iocunda rei amatæ, quæ possidetur.

Scotus. Ricard. D. Aug.

Fundamentum huius sententiæ est, quia delectatio non est actio voluntatis, sed passio, ergo cum fruitio sit actus voluntatis, non potest consistere in delectatione: probatur antecedens, quia tristitia non est aliquis actus voluntatis, sed mera passio, ergo nec delectatio, cum eadem sit ratio vtriusque.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem similiter: nam delectatio, & tristitia, non sunt qualitates aliquæ, aut affectiones genitæ ab obiecto cognito, tamquam conuenienti, aut disconuenienti, quibus voluntas afficitur: vt falsò putauit Scotus loco citato, & in 3. distinctione 1. quæst. 1. & in 4. distinctione 49. quæst. 7. sed re vera delectatio, & tristitia sunt operationes efficienter elicitæ ab ipsa voluntate, tum quia nihil est in voluntate causatum effectiuè ab intellectu, & obiecto cognito (vt alibi dictum est,) tū etiam, quia in delectatione, & tristitia potest esse meritum, & demeritum, vt si quis delectatur in bono virtutis, & tristatur in malo culpæ, aut è contra: Ex quo sequitur delectationem, & tristitiam, nō esse passiones, sed actiones liberas.

Scot.

Sed obijcies, tristitia nec est velle, nec nolle, ergo non est actus voluntatis: patet consequentia, quia omnis actus voluntatis reducitur ad istos duos, & antecedens probatur: & primò, quòd non sit velle, quia tristitia sæpè accidit nobis nolentibus, nec est nolle aliquod malum, quia etiam in Deo est nolitio peccati saltim inefficax, & tamen in illo non est tristitia, ergo.

Respondetur, non quamcumque nolitionem mali esse tristitiam, sed nolitionem

nem mali proprij, & quia Deus non habet nolitionem mali proprij, cum sit incapax illius, sed alterius, ideò nolitio peccati in Deo non est tristitia.

Sed objicies, beati habent nolitionem peccati proprij, & tamen non habet tristitiam de illo, cum sit incompossibilis cum beatitudine, ergo.

Respondetur, peccata quæ beati commiserunt in via, non nocere illis, & ita non habere rationem mali, respectu illorum, & consequenter nolitionem quam habent de illis, non habere rationem tristitiæ.

Sed objicies, nos tristamur non solùm de malo proprio, quod nobis nocet, sed etiam de malis amicorum, sicut etiam delectamur in bonis illorum, ergo licet beati non tristentur de malis proprijs, possunt tristari de malis nostris.

Respondetur, nos tristari de malis amicorum, quia aut ex eo redundat in nos aliquod malum, aut quia apprehendimus malum amicorum tamquam nostrum: quorum neutrum reperitur in beatis, prèterquàm quod nullum malum potest accidere ei, qui est amicus beatorũ, de quo possint beati tristari. Cujus ratio est, quia beati solùm reputant malum, id quod est peccatum, ea autem quæ sunt mala culpæ, & peccata, non sunt in amicis beatorum, nam eo ipso, quod aliquis peccat redditur inimicus beatorum, & eo ipso, quod conuertitur redditur amicus, & ideò gaudent beati super peccatore pœnitente, non tamen tristantur de peccante.

Nota tamen, quòd sicut delectatio, quæ est actus voluntatis elicitus, non est ipse amor boni præsentis, sed alius actus distinctus, ortus ex tali amore, vt constabit ex solutione ad secundum: ita similiter tristitia non est ipsa nolitio, & odium mali præsentis, quod inuiti patimur, & sustinemus: sed est aliquis actus distinctus, & ortus ex tali odio, & nolitione.

Sed objicies, tristari & delectari, non sunt in nostra potestate, ergo non sunt actus voluntatis.

Respondetur, quod tristitia, & delectatio interdum antecedunt nostram deliberationem, & tunc sunt motus primò primi, & non sunt in nostra potestate: interdum sequuntur deliberationem, vt quãdo quis deliberat an debeat tristari, vel delectari de aliqua re, & tunc delectatio, & tristitia sunt actus liberi: semper tamen sunt actus eliciti à voluntate, aut appetitu, siue sint motus primò primi, siue sint motus deliberati.

Sed dices, ex D. Thoma 1. 2. quæst. 31. art. 1. ad 3. vbi dicit hãc propositionem, *delectatio est operatio*, nõ esse veram per essentiã, sed per causam, ergo si delectatio non est operatio essentialiter, sed causaliter: iam sequitur delectationem non esse actionem, sed passionem ex actione causatam. *D. Tho.*

Respondetur Diu. Thom. illo loco intelligendum esse de operatione assecutiua obiecti delectabilis, vt sit sensus, delectationem non esse formaliter ipsam operationem assecutiuam, ad quam sequitur: sed causaliter, quia (vt suprà dictum est) ex operatione assecutiua obiecti delectabilis, sequitur immediatè amor, & mediatè delectatio. Ita explicant Ferrara 3. cõtra gentes, cap. 90. quo loco expressè docet Diu. Tho. delectationem esse actum voluntatis, & idem docet 1. 2. q. 31. ar. 1. citato in corpore. *Ferrara* *D. Tho.*

Cæterum pro exactiori intelligentia huius difficultatis nota, non controuerti modo, an delectatio sit actio in rigore, an vero sit qualitas: sicut controuerti solet de intellectione, quia hæc quæstio communis est omnibus actibus intellectus, & voluntatis. Vnde cum delectari sit appetitum gignere in se qualitatem quandam, ex re iocunda pendentem, sicut cognoscere est producere in se qualitatem mentalẽ, & imaginem expressam obiecti: dubium manet inter Phylosophos, & Theologos, an delectari formaliter loquendo, sit producere & elicere illam qualitatem iocundam, ita vt delectari sit agere propriè & delectatio sit actio prædicamentalis: an vero delectari formaliter, sit habere in se illam qualitatem iocundam, ita vt delectari sit quoddam pati, & delectatio solùm sit actio grammaticaliter? Sicut etiam est dubium, an intelligere sit producere verbũ mẽtis, ita vt intelligere sit agere, & intellectio sit propriè actio, an vero intelligere consistat formaliter in receptione verbi mentis, ita vt intelligere sit quoddam pati, & intellectio sit passio, & solùm dicatur actio grammaticaliter? Quare (quidquid de hoc sit, vtrumque enim est satis probabi-

babile) resolutio nostra est, delectationem esse actionem elicitam à voluntate, eo modo, quo amor & reliqui actus voluntatis, & intellectus dicuntur actus eliciti ab illis potentijs; siue sint actiones propriæ prædicamentales, siue solum grāmaticaliter.

4 Secundò arguitur pro sententia Scoti, amor boni præsentis est idē actus realiter cum delectatione, ergo etiam amor rei præsentis est fruitio.

Respondetur, nego antecedens, sed delectatio est tertius actus voluntatis distinctus ab amore, & desiderio: tum quia (vt suprà dicebamus) dæmones amant casus nostros præsentes, & tamen non delectātur de illis, imò amāt se ipsos, & nullam delectationem capiunt de tali amore: tum etiam, quia sicut tristitia est actus distinctus à nolitione mali præsentis, ita delectatio ab amore.

Sed objicies, amor boni futuri seu absentis, est idem realiter cum desiderio illius, ergo amor boni præsentis est idem realiter cum delectatione.

Respondetur negādo antecedens, quia amor, qui est actus voluntatis distinctus specie à desiderio, & delectatione, quantum est ex natura sua solum respicit bonum sub ratione conuenientis, abstrahēdo à ratione præsentis, vel futuri; vnde quando res amata est futura, aut pręsens, non terminat actum amoris sub ratione futuri, aut præsentis, sed præcisè sub ratione conuenientis: nam sub ratione futuri, terminat actum desiderij, & sub ratione futuri, & pręsentis terminat actum delectationis, & futuritionis.

Sed objicies, amor est genus ad desiderium, & delectationem, ergo delectatio non est actus realiter distinctus ab amore, patet consequentia, quia nullum inferius realiter distinguitur à suo superiori: & antecedens probatur, ex Diu. August. lib. 14. de Ciuitate Dei, cap. 7. vbi definit desiderium, & delectationem, & alijs, affectus animæ per amorem, scilicet, *Cupiditas, aut desiderium, est amor boni non dum habiti, & delectatio, est amor fruens bono habito, ergo.* — *D. Aug.*

Respondetur primò, negando antecedens, & ad probationem dico, D. Aug. definisse affectus animæ per amorem, non tamquam per rationem genericam & superiorem, sed tamquam per causam, & originem ex qua originantur.

Vel secundo respondetur, quod amor potest sumi dupliciter, primò, vt est actus quidam à voluntate elicitus, & à parte rei existens, quo voluntas vult bonum alicui, & hac ratione est actus distinctus specie à desiderio, & delectatione, secundò modo magis latè, vt est idem, quod prosequutio, qua voluntas tendit in aliquod bonum, & hac ratione est quid superius ad delectationem, & desiderium, imò & ad ipsum amorem strictè sumptum.

Tertiò arguitur, delectatio nō solum pertinet ad appetitum, sed etiam ad alias potentias apprehensiuas, ergo cum fruitio sit actus solius appetitus, non potest consistere in delectatione, sed in amore: probatur antecedens, quia gustus delectatur percipiendo cibos conuenientes, visus videndo figuram pulchram, & intellectus operando ex habitu, ergo.

Respondetur, delectationem pertinere formaliter solum ad appetitum, ad reliquas vero potentias solum causaliter, seu originatiuè. Vnde quando quis delectatur sumptione cibi, delectatio illa nō est ipsa gustatio cibi formaliter; aut aliquis actus elicitus à gustu, sed actus elicitus ab appetitu, originatus ex sumptione cibi cōuenientis, & idem dico de alijs. Et hac ratione est intelligendus Diu. Thom. 1. part. quæst. 26. artic. 2. in argumento sed contra, vbi dixit, fruitionem pertinere ad intellectum, nō quidem formaliter, sed causaliter: nisi velis dicere nomine *intellectus*, non intelligere Diu. Thom. eo loco, potentiam intellectiuā quæ est condistincta à voluntate, sed intellexisse partem superiorem animæ, quę comprehendit vtramque potentiam. — *D. Tho.*

Arguitur vltimò, fruitio est solius finis vltimi, sed delectatio est etiam de medijs, ergo fruitio non est formaliter delectatio.

Respondetur, negando consequentiam, quia non diximus fruitionem esse quamcumque delectationem de bono consecuto, sed delectationem de ipso fine adepto.

Quæres, an fruitio sit actus solius appetitus rationalis, an vero conueniat brutis?

Respondetur cum Diuo Thoma 1. 2. quæst. 11. ar. 2. tribus dictis. Dico primò fruitio — *D. Tho.*

fruitio perfecta est actus solius appetitus rationalis, itaque frui aliqua re solum conuenit creaturæ rationali. Cuius ratio est, quia sola creatura intellectualis cognoscit perfectionem finis, & tendit in ipsum, vt finis est ex propria directione: & ita sola creatura intellectualis quiescit perfectè in fine consequuto.

Dico secundò, fruitio imperfecta est actus appetitus sensitiui, & ita frui imperfectè conuenit brutis: probatur, quia bruta cognoscunt finem saltim imperfectè, & materialiter tendunt in ipsum licet non ex propria directione, ergo saltem imperfectè fruentur ipso fine, postquam consequuntur illum, & de hac imperfecta fruitione loquitur D. August. lib. 83. quæstionum. q. 30. quando dixit, bruta frui etiam cibis, & alijs voluptatibus. D. Aug

Dico tertiò, fruitionem nec perfectè nec imperfectè conuenire rebus inanimatis. Ratio est, quia huiusmodi res carent potentia appetitiua, quę sequitur cognitionem: cuius actus est fruitio (vt suprà) vnde lapis existens in suo centro, non dicitur etiam imperfectè frui suo fine: sed tantum dicitur quiescere in illo, non vitaliter & modo mortuo, sed methaphoricè potest dici frui sicut pratus dicitur ridere.

DVBIVM II.
Vtrùm obiectum fruitionis sit solus finis vltimus adeptus?



5 PRIMA conclusio, fruitio propria, & perfecta non est nisi de vltimo fine, ita D. Thom. in hac parte, q. 11. art. 3. D. Aug. lib. 20. *de Trinitate*, cap. 10. probatur, quia fruitio, & quies perfecta in bono consequuto, excludit à voluntate omne desiderium, & tendentiam: sed quousque voluntas consequatur finem vltimũ semper amplius tendit & desiderat, ergo fruitio perfecta semper est de fine vltimo. D. Tho. D. Aug.

Confirmatur primò, quia fruitio est quies in vltimo (vt dictũ est) sed solus finis vltimus est vltimũ simpliciter, ergo fruitio perfecta solum est de fine vltimo.

Confirmatur secundò, ex analogia de fructu arboris, quia non dicimur perfectè frui folijs, aut floribus arboris, sed fructu, quod est vltimum, quod ex arbore desideratur.

Secunda conclusio, fruitio imperfecta, & impropriè dicta, est etiã de fine nõ vltimo, & intermediò, hoc est, de medijs, quæ habent inter se aliquam rationem finis, & aliquam bonitatẽ honesti, aut delectabilis. Ita D. Tho. loco citato, & probatur, quia fines intermedij sunt aliquo modo quoddam vltimum, licet non simpliciter & omnino, sed secundũ quid, ergo delectatio de consequutione illius, habet quodammodo rationem fruitionis, saltem imperfectè & impropriè: & hoc genus fruitionis optabat D. Paul. locis citatis, art. 1. frui fratribus suis, cum nõ proponeret illos sibi, vt vltimum finem: sed vt media respectu Dei, quare potius cupiebat frui Deo in illis.

Ex his duabus conclusionibus colligitur primò, qua ratione intelligenda sit doctrina D. Aug. lib. 1. de Doctrina Christiana, cap. 34. & lib. 83. quæstionũ, q. 33. vbi docet non esse fruendum creaturis, sed vtendum, referendo, scilicet, illas in Deum, fruendum vero esse solum Deo; loquitur enim de fruitione creaturarum propria, tamquam de vltimo fine, nam eo ipso, quod quis frueretur creatura hoc modo constituta, vt suo fine vltimo, peccaret. D. Aug.

Sed objicies, potest quis sine peccato velle viuere temperatè absque hoc, quod ordinet ista in alium finem, scilicet, Deum, ergo non peccat constituendo creaturam vt vltimum finem, antecedẽs patet, quia illi sunt actus virtutis.

Respondetur, quod quando voluntas vult actum aliquem virtutis cum debitis circunstãtijs, etiam si non ordinet illum explicitè in Deum, ordinat tamen illum implicitè, & virtualiter, quia vult id, quod natura sua est referibile in Deum: & ita nullum peccatum committit, quia non proponit creaturam, vt vltimum finem, sed vt medium.

Secundò colligitur, hac etiam ratione intelligẽdum esse, quod Christus Dominus dixit de se ipso, vt homine, scilicet, ego sum via, quia secundum humanitatem nõ habet rationẽ vltimi finis, sed medij & viæ, qua deueniendum est ad Deum.

Deum. Quare fruitio perfecta, non est de humanitate Christi visa, & amata, sed de diuinitate illius, quam explicationem sequitur Diu. August. lib. 1. de Doctrina Christiana, cap. 34. docens, quod nulla res creata detinere nos debet in via, quandoquidem nec ipse Christus, quatenus est via nostra, detinere nos debet, nec voluit in via: sed quod transire debemus de rebus temporalibus in ipsum Deum. D. Aug.

Tertiò colligitur, differentia inter fruitionem, gaudium & delectationem, quod delectatio (præterquamquod est finis vltimi, & non vltimi) pertinet ad vtrumque appetitum propriè, quia reperitur & in appetitu rationali, & in sensitiuo & corporeo, gaudium vero, & fruitio perfecta solum conueniunt appetitui rationali, sed gaudium datur respectu cuiuscumque boni habiti, fruitio vero propria solum respectu finis vltimi.

Tertia conclusio, fruitio perfecta solū est de fine vltimo iam re ipsa accepto, & possesso, qualis est fruitio beatorū in patria, fruitio vero imperfecta potest esse de fine vltimo habito & possesso solū in spe, aut in apprehensione qualis est fruitio, quam habent iusti de Deo in via. Ratio conclusionis est, quia finis potest esse possessus & consequutus dupliciter, scilicet, aut secundum rem, aut sola cogitatione præsentiæ, & consequutionis, ergo fruitio, & delectatio finis est etiam duplex: altera finis præsentis & consequuti secundum rem; & altera finis præsentis sola cogitatione, & spe consequuti: ergo fruitio finis secundum rem est perfecta, & fruitio finis præsentis sola cogitatione est imperfecta, prima consequentia patet, quia cum fruitio sit delectatio finis præsentis, & consequuti si præsentia & consequutio finis est duplex, etiam fruitio erit duplex, & secunda consequentia probatur, quia præsentia & consequutio finis secundum rem, & præsentia, seu cōsequutio finis secundum imaginationem differunt solum secūdum perfectum, & imperfectum.

Colligitur primò, ad obiectum fruitionis propriè dictæ duo essentialiter requiri; primū est, quod sit finis vltimus, alterum est, quod talis finis sit præsens, & possessus siue talis præsentia, & possessio sint solum secundum rem, siue solum secundum apprehensionem.

Secundò colligitur, quod licet vtraque fruitio sit finis non vltimi (de quo dictū est in secūda conclusione) & fruitio finis vltimi habiti, solū spe & in intentione, (de qua loquimur in hac tertia conclusione) sit fruitio imperfecta alter tamen, & aliter: nam fruitio finis nō vltimi, ita est imperfecta, vt nullo modo participet rationem formalem, & specificā fruitionis: & ita dicitur fruitio impropriè: fruitio vero finis vltimi habiti, solum in spe, & in apprehensione licet sit imperfecta, quia finis imperfecto modo possidetur, est tamen fruitio propriè, & participat rationē formalem, & specificam fruitionis, iuxta illud D. Pauli ad Rom. 12. *Spe gaudentes.* Et ratio discriminis est, quia in hac vltima fruitione, reperiuntur illa duo necessaria, ad constituendum obiectum fruitionis, secus autem in fruitione finis non vltimi. Ad Rom. 12.

6 Quæres an fruitio vltimi finis habiti, & possessi in re sit eiusdem vel diuersæ speciei à fruitione finis habiti, & possessi solum intentione aut spe: quod est quærere, an fruitio quā habemus nunc in via per charitatem de Deo nondū habito, & possesso secundum rem, sed in sola spe, sit eiusdem speciei, aut rationis cum ea, quam habituri sumus in patria de ipso Deo præsentialiter possesso?

Conclusio istæ duæ fruitiones sunt distinctæ specie infimā. Ita Conradus 1.2. q. 11. art. 4. & Scotus in 4. distin. 49. q. 5. Cuius ratio est, quia consequutio finis, seu eius præsentia intrat rationem formalē obiecti fruitionis, simul cum ipso fine vltimo, nam in hoc distinguitur fruitio, & delectatio à desiderio: sed cōsequutio finis secundū rem, & consequutio eiusdē solum intentione & spe, distinguuntur specie in ratione consequutionis: vt patet in eodē exemplo consequutionis Dei in via per fidem, & spem, & in patria per claram visionem: ergo fruitio Dei clarè visi & fruitio Dei crediti, & sperati distinguuntur specie in ratione fruitionis; patet cōsequentia, quia operationes distinguūtur ex diuersitate formali obiectorū. Conrad. Scotus.

Dices, præsentiam & cōsequutionem finis non requiri ad obiectum formalē fruitionis, vt *quod.* pertinēs ad rationem formalem illius, sed solum requiritur, vt conditio necessaria, & ita licet varietur modus consequutionis, non variari ratio-

nem

nem formalem obiecti, & consequenter nec ipsam fruitionem.

Huic obiectioni respondetur in sequenti dubio, vbi dicemus consequutionem finis vltimi, esse rationem formalem obiecti fruitionis.

Sed objicies; amor Dei in via, & in patria sunt eiusdē speciei iuxta illud Pauli: *Charitas nūquā excidit*, licet in patria terminetur ad Deū visum, & habitum secūdū rē; in via ad Deū creditū, & speratū; ergo etiam delectatio, & fruitio Dei in via, & in patria sunt eiusdem speciei infimæ: patet consequentia, quia delectatio & fruitio sequitur amorem.

Respondetur, quod licet amor amicitiæ, quo diligimus Deū per charitatem, sit eiusdem speciei infimę in via, & in patria, tamen amor cōcupiscentiæ, quo diligimus Deū nobis in via, specie distinguitur ab amore concupiscentiæ, quo prosequimur Deū in patria. Et ratio discriminis est, quia amor amicitiæ Dei in via & in patria habent semper idem obiectum formale, quia vterq; amor terminatur ad Deū, vt est bonus in se ipso, Deus autem semper in se ipso eodē modo est bonus, at vero amor cōcupiscentiæ Dei in via, & in patria habēt diuersa obiecta formalia, licèt cōueniant in obiecto materiali, quod est Deus: nam diuersa ratione est Deus nobis bon⁹ in via, & in patria, quia in via est Deus nobis bonus vt creditus & sparâtus; in patria vero, vt visus & possessus. Et negatur consequentia argumēti, quia delectatio, & fruitio non sequūtur amorem amicitię, sed concupiscētię.

Sed objicies, delectatio morosa de re turpi solū cogitata, est eiusdē rationis, & speciei infimę cū delectatione, & fruitione eiusdem rei turpis in re habitæ, & possessę, ergo etiam fruitio finis habiti secundū rē est eiusdē rationis, & speciei infimę cū fruitione eiusdē finis vltimi habiti, & possessi solū per cognitionem: probatur antecedēs, quia in vtraque delectatione morosa est carētia eiusdē rectitudinis, & est malitia moralis eiusdem speciei.

Respondetur illas delectationes morosas esse eiusdē speciei infimę in genere moris non vero in esse naturæ, & in esse rei physico cum vna sit de fine adepto secūdum rem, & altera de fine adepto solum cogitatione: quæ adeptiones & cogitationes distinguntur specie in esse naturę.

Sed objicies vltimò, quod D. Tho. loco citato ad 2. expressè docet fruitionem vltimi finis habiti in specie attingere speciem fruitionis, ergo in sententia Diui Tho. fruitio finis vltimi habiti solum in intentione est eiusdem rationis formalis, & speciei cum alia fruitione. D. Tho.

Respondetur, solum colligi, ex D. Thom. fruitionem finis habiti, solum in intentione esse eiusdem rationis & speciei subalternæ, ita vt fruitio vltimi finis in communi, sit species quædam subalterna quæ possit adhuc subdiuidi in alias duas species infimas, scilicet, in fruitionem finis habiti secundū rē, & in fruitionem finis habiti solum cogitatione.

DVBIVM VLT.

Vtrùm fruitio sit de re quæ est vltimus finis, an vero de consequutione illius?



RO decisione nota, ex Diu. Tho. 1.2. q. 1. art. 8. & q. 2. ar. 7. & q. 5. art. 1. & q. 11. art. 3. ad 3. quod finis vltimus *cuius gratia* sumitur dupliciter. Vno modo pro ipsa re in qua reperitur bonitas, quæ vltimo appetitur, v.g. Deus, qui est noster finis vltimus, & pecunia quæ est finis vltimus auari. Secundò sumitur pro actione, illa, aut quasi actione, quę est cōsequutio aut possessio rei a nobis vltimo amatæ, qua ratione visio Dei dicitur vltim⁹ finis noster, & consequutio, seu possessio pecuniarum dicitur finis vltimus auari: illa tamen duo nō dicuntur finis vltimus, eodem modo, sed diuerso, nam res in qua est bonitas à nobis vltimo amata dicitur vltimus finis, *qui* seu vltimus finis obiectiuus, ipsa verò consequutio, seu possessio dicitur vltimus finis *quo*, seu formalis; quam doctrinam sumpsit D. Thom. ex Arist. 5. Methaph. textu. 22. 7 D. Tho. Arist.

Secundò nota ex eodem D. Tho. locis citatis, vltimum finē obiectiuum, & vltimū finem formalē, non constituere duos vltimos fines formales distinctos: sed ex illis integrari & compleri vnū perfectū finem vltimū. Cuius ratio est, quia neuter illorum sine altero, mouet appetitum ad desiderium, seu delectationem illius, nam nec pecunia seorsum sine possessione il-

ne illius, nec possessio præcisè sine pecunia mouet appetitum auari, nec quietat illum: ergo ex vtroq; completur finis vltimus auari, qui est possidere pecuniam.

Ex hac doctrina colligitur consequutioné & possessioné finis vltimi, nó pertinere ad ipsum finé vltimũ táquam mera códitio adducens seu proponens finé ipsum: ita vt præscindendo à tali consequutione saluetur integer finis vltimus, quátũ ad omnem suá rationé, sed ipsam consequutioné pertinere ad finé vltimũ, táquam pars illius, & táquam ratio formalis eiusdem finis vltimi, prout pertinet ad obiectũ delectationis, seu fruitionis. Cuius ratio est clara, quia códitio obiecti voluntatis nó appetitur, nec est volita, vt *quod* tanquá obiectũ appetitus, & amoris, nam solũ est quid requisitum, vt obiectũ ametur & appetatur: sed consequutio est possessio rei, quæ est finis obiectiuus, v.g. visio Dei, aut possessio pecuniæ, est etiam res amata, & terminat obiectiuè delectationé, & fruitioné, quæ non est mera conditio, sed pertinet ad rationé vltimi finis, prout est obiectum delectationis, & fruitionis táquam pars illius: minor probatur, quia auarus non tantũ amat pecunias: sed etiam expræssè amat ipsam possessionem pecuniarum, & beatus non solum amat, gaudet, & delectatur de Deo; sed etiam de ipsa visione, & possessione Dei.

Prima conclusio, fruitio, & delectatio est immediatè de consequutione, & possessione rei, quæ est finis vltimus obiectiuus. Ita Capreolus in 1.dist.1.q.1.art.2. conclus.3. & Conrad.1.2.q.23.art.1. ad 1. quos sequitur Vazq. disp.15. & colligitur, ex D. Tho. locis citatis. Probatur cõclusio, quia fruitio est de vltimo fine (vt suprà) sed cõsequutio rei, quæ est finis vltimus habet etiá rationem vltimi finis, modo explicato, ergo etiam est fruitio de illa immediatè.

Capreol. *Conrad.* *Vazquez*

Et confirmatur, quia fruitio, & delectatio sunt de bono nostro, cum pertineant ad amoré concupiscentiæ: sed non solũ Deus, sed etiá visio Dei est, bonũ nostrũ, & non solũ pecunia, sed etiam consequutio & possessio illius, est bonum auari, ergo non solũ res quæ est finis obiectiuus, sed etiam finis *quo*, & formalis, est obiectum fruitionis, & delectationis.

Confirmatur secundò, quia consequutio finis, est obiectum immediatum amoris, desiderij, & spei, ergo etiam est obiectum immediatũ delectationis, & fruitionis: patet cõsequentia, quia delectatio & fruitio est desiderata, & sperata, antecedens est ostensum suprà in corolario.

Oppositam sententiam tenet Caiet.2.2.q.17.art.5. quem sequutus est Medina 1.2.q.11.art.4. qui docens fruitioné, & spem, & delectationé, solum esse de ipsa re, quæ est finis vltimus, non vero de cõsequutione illius, & ita consequutioné vltimi finis non pertinere ad obiectũ speratũ, aut de quo est fruitio, aut delectatio, nisi solũ, vt mera conditio sine qua non.

Caietan. *Medina.*

Arguitur primò, pro hac sentétia cõtra conclusioné, visio Dei, v.g. non pertinet ad obiectũ fruitionis beatificæ, nisi vt sola conditio, & tamen est consequutio, & possessio rei; ergo, maior probatur, quia actus intellectus solum requiritur, vt conditio ad actum voluntatis repræsentans, & proponens illi obiectum amandum, & fruendum, vt expræsse docet D. Thom.1.2. quæst.9.art.1.

D. Tho.

Respondetur, nego maioré, quia visio Dei, re vera intrat rationem formalé obiecti fruitionis, cum beati fruantur Deo non vtcũque, sed vt visio, vnde in via ipsa visio Dei, cognita per fidem proponitur voluntati, vt vltimo determinabilis, & delectabilis, & ita pertinet etiam ad obiectum spei, táquam res sperata: & ad probationé dico cognitionem interdum requiri ad fruitioné, vt sola conditio proponens obiectũ voluntati, de quo est futura fruitio, quod cõtigit, quando cõsequutio finis non consistit in cognitione, sed in alio actu alterius potentiæ, v.g. cõsequutio & possessio pecuniæ, quæ est vltimus finis auari, non consistit in cognitione ipsius pecuniæ, sed in reali, & exteriori possessione illius: & ita respectu fruitionis pecuniarum, cognitio illarũ solum habet rationé conditionis sine qua non, ipsa tamen realis exteriorque consequutio & possessio pertinet, ad rationé formalem obiecti fruitionis. At vero quando cognitio non solũ requiritur ad fruitioné, vt proponens obiectum voluntati, de quo est futura fruitio, sed talis cognitio habet se, vt consequutio, & possessio eiusdé obiecti, vt contigit in casu argumenti, tunc visio Dei non est sola cõditio ad fruitioné, sed etiam est obiectũ ipsius fruitionis, ita vt beatus fruatur, etiá ipsa visione Dei, sicut fruitur Deo. Et est

est exẽplum, quando quis appetit & desiderat cognoscere rem aliquã, & de facto cognoscit illam, tunc enim certũ est, delectari cognitione illius rei, & consequẽter est etiã certum talem cognitionẽ non se habere respectu talis delectationis, vt meram conditionem proponentẽ obiectum; sed habere se etiam vt obiectũ, de quo capitur delectatio. Est etiã exẽplũ in appetitu sensitiuo, nã quando quis appetit gustare tale genus cibi, & de facto gustat illum, tunc ille delectatur, non solùm de cibo, sed etiam de ipsa delectatione, & de sumptione cibi.

Sed objicies, visio Dei est sola cõditio ad amorem charitatis, qua beati diligunt Deũ, & ad delectationem quã habent de tali amore, ergo etiã est conditio ad amorem Dei visi, & ad fruitionem & delectationem de Deo viso: consequentia videtur certa ex paritate rationis, quia aliàs charitas viæ & patriæ non essent eiusdem rationis & speciei.

Pro solutione nota ex supra dictis dub. præc. in beatis respectu Dei, & in nobis respectu amici posse esse duplicem complacentiam, seu delectationem, quarum vna pertinet ad amorẽ amicitiæ, vt quando quis gaudet de bono amici, quia bonũ amici est, & quando beati cõplacent sibi, & delectantur de bonis ipsius Dei, vt Dei sunt, siue sint bona intrinseca ipsi Deo, vt patet in sapientia, misericordia, &c. siue extrinseca, vt laus & gloria quę illi exhibentur à creaturis. Altera delectatio & cõplacentia pertinet ad amorem concupiscentiæ, vt quando quis delectatur & complacet in bonis amici, aut in alijs quibuscunque, quatenus sunt bona sibi ipsi; & quando quis delectatur in bonis Dei, quatenus sunt bona nostra.

Quo posito respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam, & ratio discriminis est, quia ad delectationem quę sequitur amorẽ amicitię, qualis est amor charitatis, non requiritur visio Dei in patria, vt consecutio obiecti amati; sed solùm requiritur vt proponens & approximans illud voluntati, quia cùm amore charitatis & amicitiæ non ametur Deus vt bonum nostrum, sed solùm vt bonus est in se ipso, non oportet vt visio Dei habeat rationem consecutionis, qua Deus fiat noster, & quasi possessus à nobis. Quapropter visio Dei solũ est conditio, & non obiectum delectationis, quę sequitur hunc amorem: at verò ad delectationem quæ sequitur amorem concupiscentiæ, in qua cõsistit fruitio (vt supra dictum est) requiritur visio Dei, non vt sola conditio proponens obiectum delectabile & fruibile, sed etiam vt obiectũ de quo est accipienda delectatio, & habẽda fruitio; nã cùm Deus ametur tali amore vt bonum nostrum, & res à nobis realiter distincta nõ possit esse bona nobis, nisi nobis cõiungatur assecutione & possessione ipsius (vt patet in pecunia, quæ non est bona auaro, nisi consecuta & possessa) fit vt visio Dei, quæ est assecutio & possessio ipsius Dei, pertineat ad obiectũ delectationis quę sequitur amorẽ cõcupiscentiæ, & cõsequenter ad fruitionẽ.

9 Arguitur secundò, obiectum fruitionis est vltimus finis cognitus, sed in patria, v.g. solùm Deus est vltimus finis cognitus per visionem, ipsa verò visio non est cognita, ergo solus Deus est obiectum, quo voluntas delectatur & fruitur, non verò visio Dei: maior patet, quia voluntas non fertur in incognitum, ergo non fruitur nisi obiecto cognito. Nec valet dicere visionem Dei esse cognitam alia cognitione reflexa: non inquam valet, quia vt simus re vera beati, nõ requiritur cognitio reflexa nostræ beatitudinis formalis, & visionis qua videmus Deum, sed sola visione Dei directa beatificamur, ergo etiã sola fruitio Dei directè visi, est quę pertinet ad integritatem beatitudinis.

Respondetur negando minorem, pro quo nota certũ esse ad hoc, vt beatus delectetur de Deo viso, necessariã esse cognitionem aliquam, quæ tanquã conditio repræsentet voluntati ipsum Deum, & visionẽ; hęc autem cognitio visionis non est opus sit alia cognitio distincta ab ipsa visione Dei, sed ipsa visio est cognita per se ipsam, ita vt licèt visio Dei tendat directè solùm in ipsum Deum; nostro tamen modo intelligendi quasi reflexè rẽdit etiã in seipsam, quod sufficit vt beatus sua etiã visione fruatur, non quidẽ vt fine vltimo obiectiuo, quia ad fruitionẽ huius finis necessaria est cognitio, quæ directè terminatur ad illam, sed solùm vt fine vltimo *quo*, & formali, ad cuius fruitionẽ sufficit cognitio prædicto modo, maximè cùm visio Dei fuerit multò antea cognita per fidem & spem.

Nn Sed

Sed objicies, qui delectatur de re turpi cogitata, non habet pro obiecto suæ delectationis ipsam cognitionē, sed ipsam rem turpem: ergo similiter beatus qui delectatur de re honesta visa, scilicet de Deo viso, solùm habet pro obiecto suæ delectationis ipsam rem honestam, scilicet Deum, non verò ipsam visionem?

Respondetur, incontinentem non delectari de re turpi distincta à se, nisi prout assecuta & possessa: quare si consecutio huius rei turpis fiat sola cogitatione, tūc non solùm delectatur de re turpi, sed etiam de cogitatione, & tunc talis cogitatio de re turpi fuit proposita voluntati, vel appetitui, vt delectabilis simul cum ipsa re turpi. Si verò cōsecutio rei turpis fiat alia actione externa, tunc delectatio non est de cogitatione ipsa, quæ in hoc casu est solùm mera conditio, sed delectatio est de ipsa re turpi, non quidem præcisè, sed vt consecuta actu illo exteriori, ac proinde iam etiam ipsa consecutio intrat rationem obiecti, de quo capitur delectatio.

Tertiò arguitur, si consecutio finis obiectiui est ratio formalis constitutiua illius in esse obiecti fruitionis, sequitur, quod vltimus finis obiectiuus terminet per accidens fruitionem, sicut paries terminat visionē, quod est omnino falsum.

Respondetur negando consequentiā, & ratio discriminis est, quia paries de se, & secluso colore non habet aliquid, ratione cuius terminet visionem, sed tota & adequata ratio propter quam videtur, est color, & ita sicut per accidens est coloratus, ita per accidens videtur: at verò res quæ est vltimus finis obiectiuus. v.g. Deus de se habet bonitatem, ratione cuius terminet actum voluntatis, siue sit amoris, siue desiderij, siue fruitionis, & ita non per accidens, sed per se est obiectum desiderabile & fruibile. Cæterùm, quia fruitio finis postulat ex natura sua, non solùm bonitatem ipsius finis, sed etiam consecutionem & possessionem eiusdem bonitatis fruendæ, ideo possessio & consecutio pertinet particulariter ad rationem formalem consecutiuā obiecti fruitionis simul cum ipsa bonitate finis. Nec comparandæ sunt istæ duæ rationes formales particulares obiecti fruitionis, scilicet bonitas & consecutio vt materiale & formale inter se; sed ambæ simul comparandæ sunt ad rationem formalem finis, vt ad rem, quæ est finis vltimus, tanquam ratio formalis adæquata constitutiua illius in esse obiecti fruibilis.

Arguitur vltimò, obiectum immediatum spei christianæ in via non est visio Dei, sed solus Deus ipse, ergo etiam obiectum immediatum fruitionis Dei in patria, non est visio Dei, sed solus Deus: patet consequentia, quia idem omnino est obiectum spei in via, & fruitionis in patria; antecedens probatur, quia aliàs spes non esset virtus theologica, de cuius ratione est habere Deum pro obiecto immediato.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem, quod licèt spes sit de Deo videndo, non tollit quominus sit immediatè de Deo, vt ostendemus in secunda conclusione.

Secunda conclusio, fruitio, aut delectatio est etiam proximè & immediatè de ipsa re, quæ est vltimus finis obiectiuus. Ita auctores citati in prima conclusione, & Caiet. 1.2. quæst. 11. art. 3. Et probatur, quia (vt diximus ex D. Thom.) vltimus finis, & consecutio illius non sunt duo fines vltimi, sed ex vtroque integratur vnus finis vltimus, sicut ex beatitudine obiectiua, quæ est Deus, & ex beatitudine formali, quæ est visio Dei, integratur vna beatitudo, quæ est noster finis vltimus: ergo licèt fruitio sit immediatè de cōsecutione vltimi finis obiectiui (vt dictum est in prima conclusione) non impedit, quominus sit etiam immediatè de ipsa re, quæ est vltimus finis obiectiuus: patet consequentia, quia consecutio finis obiectiui non mediat inter actum fruitionis, & finem ipsum obiectiuum, tanquam finis fruibilis distinctus ab ipso fine obiectiuo; nam si hoc ita esset, non posset negari fruitionem esse immediatè de sola consecutione finis, & mediatè de fine obiectiuo, sed cōsecutio finis mediat solùm vt ratio formalis, propter quam res ipsa, quę est finis obiectiuus, terminat actum fruitionis, & ita æquè immediatè terminatur fruitio ad vtrumque, tanquam obiectum fruibile, vt *quod*. 10

Caietan.

Ex quo patet solutio vltimi argumēti contra primam conclusionem, nam licèt spes christiana sit de Deo viso, non obstat, quominus sit immediatè de Deo, atque adeo sit virtus theologica: nam sicut

sicut qui sitit, non solùm desiderat bibere, sed etiam immediatè aquam ipsam, quod etiam in famelico patet. Vnde *Arist.* Aristot. 2. de anima, text. 22. definiuit sitim, quod sit appetitus frigidi & humidi, & famem, quod sit appetitus calidi & sicci: ita qui sperat beatitudinem supernaturalem, non solùm sperat visionem Dei, sed immediatè ipsum Deum.

Duran. Hæc conclusio est contra Durandum, qui in primo, distinctione. 1. quæst. 2. docuit visionem Dei, seu consecutionem finis vltimi, esse obiectum proximum & immediatum fruitionis; ipsum verò Deum, & finem vltimum obiectiuum, esse obiectum remotum & mediatum. Et idem dixit de delectatione in quarto, distinctione. 49. quæst. 5. & de spe in tertio, distinct. 26. quæst. 2.

Arguitur primò pro hac sententia contra secundam conclusionem, delectationes specificantur à sola consecutione rei desideratæ, ergo sola consecutio boni est obiectum proximum & immediatum delectationis: consequentia patet, & antecedens probatur ex Arist. 10. Ethicor. cap. 5. vbi distinguit delecta*Arist.* tiones per operationes, ad quas consequuntur, hoc est, per operationes, quibus adipiscuntur bona delectabilia.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem dico, Aristot. non distinguere delectationes per operationes assecutiuas bonorum delectabilium, vt præscindunt ab ipsis bonis assecutis, sed vt includunt ipsa, & ita vtrumque est obiectum immediatum delectationis, scilicet consequutio boni, & ipsum bonum consequutum.

Arguitur secundò, obiectum immediatum desiderij nostræ beatitudinis non est ipse Deus, sed sola visio Dei, ergo etiam obiectum immediatum delectationis & fruitionis: consequentia patet, quia idem est terminus ad quem tendit motus, & in quo quiescit motus; & antecedens probatur, quia desiderium est de re futura, sed Deus secundum se non est futurus, solùm enim visio Dei est futura, ergo.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem, quod licèt Deus secundum se non sit futurus, tamen in ordine ad nostram consecutionem, hoc est, vt consequendus à nobis dici potest futurus, & hoc sufficit vt sit obiectum proximum desiderij.

Tertiò arguitur, sola visio Dei, verbi gratia, est bonum beati, ergo sola visio Dei est obiectum immediatum delectationis & fruitionis: consequentia patet, quia delectatio & fruitio sequuntur amorem concupiscentiæ, & ita non sunt nisi de bono proprio, & antecedens probatur, quia Deus in se non est bonum beati, sed sola visio Dei.

Respondetur negando antecedens, & ad probationem dico, Deum vt visum & consecutum à beato esse bonum propriũ beati.

Vltimò arguitur, tristitia est immediatè de sola amissione boni amati, & non immediatè de ipso bono, ergo delectatio, aut fruitio non est immediatè de bono possesso, verbi gratia, de Deo, aut de pecunijs, sed de sola visione Dei, aut assecutione pecuniarum: consequentia patet, quia tristitia opponitur gaudio, delectationi & fruitioni, & antecedens probatur, quia auarus non tristatur immediatè de pecunijs, sed de amissione, aut carentia possessionis illarum; & damnatus non tristatur immediatè de Deo, sed de carentia visionis Dei, maximè cùm Deus secundum se nullam possit habere rationem mali, & obiecti tristabilis.

Respondetur omissis alijs solutionibus, nego antecedens, quia ex bono quo quis caret, & ex carentia illius, integratur obiectum proximum & immediatũ tristitiæ, & ex bono consecuto & eius consecutione integratur obiectum proximũ & immediatum delectationis & gaudijt & ita damnati tristãtur immediatè, non de sola carentia visionis, sed etiam de ipso Deo non viso ab illis, quod habet rationem mali respectu illorum: cuius ratio est, quia tristitia quam habet damnatus de ipsa carentia visionis & possessionis Dei, opponitur fruitioni ipsius Dei, quæ pertinet ad amorẽ concupiscentiæ, sicut tristitia quam habet ipse damnatus de Deo in se, scilicet, quia est bonus, misericors & iustus ratione odij quo Deum prosequitur, opponitur amori, amicitiæ: quapropter sicut obiectum fruitionis comprehendit vtrumque, scilicet Deum visum, ita obiectum proximũ tristitiæ, quæ illi opponitur, comprehendit vtrumque, scilicet Deum, & carentiam visionis.

DISPVTATIO QVARTA.

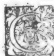
Circa quartum actum voluntatis, qui est electio



ABSOLVTA disputatione de actibus voluntatis circa finem, superest agere de actibus eiusdem voluntatis circa media, & primò de electione, quia Græcè dicta est *probæresis*, quasi præelectio, qua vnũ aliis inter multa vtilia ad finem intentũ anteponitur.

DVBIVM I.

Vtrùm electio sit actus appetitus, seu intellectus?

1 

CONCLVSIO, electio est actus appetitus seu voluntatis, præsupponẽs consultationẽ intellectus. Ita *Arist.* Arist. in tertio Ethic. cap. 2. & 3. vbi definit electionem, *quod sit actus voluntatis præconsiliatus*, hoc est, *præsupponens inquisitionem, & consilium intellectus circa medium eligendum.* *D. Tho.* Ita etiam D. Thom. 1. 2. quæst. 13. art. 5. & de veritate quæst. 22. art. 15. & alij, *Vazquez* quos refert Vazquez disput. 41. cap. 1. Et probatur prima pars conclusionis ra- *D. Tho.* tione D. Thom. quæst. 22. de veritate, quia obiectum electionis clauditur sub obiecto voluntatis, seu appetitus, ergo electio est actus voluntatis, seu appetitus. Consequentiã patet, quia nulla potentia potest exercere actus circa obiectũ alterius potentiæ, & antecedens probatur, quia obiectum electionis est vtile vt sic, sed vtile in quantum tale est bonum, & consequenter pertinens ad obiectum voluntatis, ergo.

Secunda pars conclusionis probatur, quia electio est actus voluntatis deliberatus, vt de se patet; sed deliberatio est per consilium, ergo electio præsupponit consilium intellectus.

Nota tamen circa secundam partẽ conclusionis, quod licet omnis actus voluntatis præsupponat necessariò actum intellectus, tamen electio præsupponit illum specialiori modo, quia non supponit solam simplicem notitiam medij, sed necessariò supponit præter hanc notitiã obiecti, quæ communiter requiritur ad omnem actum voluntatis, alium actum intellectus, qui est consultatio & iudiciũ de conuenientia medij: & propter hoc, electio in sua ratione formali dicit ordinem specialem ad actum intellectus præsuppositum, ita vt electio sit actus voluntatis, vt concernens in obliquo actum intellectus.

Sed aduersus hanc conclusionem sunt duæ difficultates. Prima desumpta ex doctrina Arist. 6. Ethic. c. 2. vbi dicit, *electionem esse, aut intellectum appetitiuum, aut appetitum intellectiuum.* Ergo in sententia Arist. vtrumque clauditur in ratione electionis, scilicet actus intellectus, & actus voluntatis: quare D. Gregor. Nissen. lib. 5. Philosophiæ, cap. 4. existimauit, electionem nec esse actum solius voluntatis, nec solius intellectus, sed esse quid mixtum ex actu vtriusque potentiæ, ita vt electio non sit sola consultatio intellectus circa medium acceptandum à voluntate, nec sit sola acceptatio voluntatis, sed vtrumque simul. *Arist.* *Gre. Ni.*

Respondetur, Arist. in illo loco non determinare, cuius potentiæ actus sit electio, voluntatis scilicet, aut intellectus, & ita loquitur sub disiunctione, quia parum referebat ad suũ propositum, quod erat agere de principijs actuum humanorum: & quia hæc sunt intellectus & voluntas, ideo dixit electionem pertinere, aut ad voluntatem supponentem actum intellectus, aut ad intellectum concernentem actum voluntatis. In tertio tamẽ lib. Ethic. vbi expresè disputauerat de electione & consilio, expresè distinguit vnum ab alio, & dixit electionem esse actum voluntatis supponentem consiliũ intellectus: & propter hoc Nissenus loco citato appellauit electionem, *mixtum ex actu intellectus & voluntatis*, non quidem, quia existimauerit electionẽ includere essentialiter, & in recto vtrumque actum; sed quia includit essentialiter, & in recto actum voluntatis, & in obliquo actum intellectus, quem speciali ratione supponit.

Secunda difficultas desumitur ex ratione, qua D. Thom. 1. 2. q. 13. art. 1. citato *D. Tho.*

tato probat nostram conclusionem, quæ talis est, quando vnus actus animæ pēdet ex duabus potentijs, vel habitibus, tunc talis actus habet formam & speciē ex fine superioris potentiæ, aut habitus ad quem ordinatur à tali potentia, aut habitu superiori; materiā verò ex inferiori potentia, aut habitu qui ordinatur, sicut martyrium ordinatur ad finem charitatis, & ita formaliter est actus charitatis, materialiter verò est actus fortitudinis: sed electio est actus animæ pendens à duabus potentijs, scilicet voluntate acceptante, & intellectu consiliante, ergo electio habet formam & speciē ex actu illius potentię, à qua ordinatur, sed ordinatur ab actu intellectus, ergo electio formaliter & specificè est actus intellectus, & materialiter est actus voluntatis.

Ex qua ratione colligit D. Thom. electionem essentialiter & simpliciter esse actum solius voluntatis, quia cùm pendeat à duabus potentijs, illius dicitur simpliciter esse, & quantum ad substantiam, & quantum ad materiam, cuius est, vt patet in eodem exemplo martyrij, quod licèt sit formaliter actus charitatis, & materialiter actus fortitudinis, nihilominus verè simpliciter est actus elicitus à sola fortitudine.

Sed contra hanc rationem D. Thom. est difficultas, quia forma est principalior quàm materia, ergo si electio quantum ad suam formam pertinet ad intellectum dirigentem, & quantum ad materiam pertinet ad voluntatem, iam sequitur, quod electio principaliùs pertineat ad intellectum, quàm ad voluntatem.

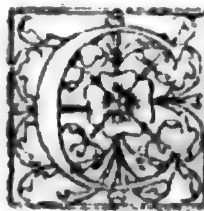
Respondetur, antecedens esse verū de forma substantiali, non verò de accidentali, & quia forma quam electio accipit à consilio intellectus, est accidentalis, non sequitur principaliter, & quantū ad substantiam pertinere ad intellectum, sicut non sequitur martyrium pertinere elicitiuè ad charitatem: nec sequitur hominē pertinere essentialiter ad speciem albi, licèt habeat se vt materia respectu albedinis.

Sed objicies, D. Thom. in hac ratione dicit, quod quando actus vnius potētiæ, vel habitus ordinatur ad finem alterius, suscipit ab illo formam & speciē: ergo loquitur D. Tho. de forma essentiali specifica, & non de accidentali.

Respondetur, nego consequentiam, quia D. Thom. solùm loquitur de specie accidentali quam actus ordinatus accipit ex potentia, vel habitu ordinante; nam sicut latè dicemus in materia de circunstantijs, quando quis ordinat actum fortitudinis ad finem charitatis, tunc in illo actu sunt duę species in genere moris, altera essentialis fortitudinis desumpta ex obiecto, & altera accidentalis charitatis ex fine, ad quem ordinatur.

DVBIVM II.

Vtrùm electio sit actus solius appetitus rationalis?


ONCLVSIO, electio est actus solius ap- 3
petitus rationalis, & ita
non cōuenit brutis, nec
pueris. Ita Arist. 3. Ethi- *Arist.*
cor. cap. 2. & omnes e-
ius expositores, quam probat D. Thom. *D. Tho.*
ratione desumpta ex libertate requisita ad electionem, quæ ratio optimè prosequitur à Caietano illo loco. Probatur tamen à nobis, quia electio (vt ostensum est dubio primo) supponit consultationem & inquisitionem mediorum, & collationem vnius cū alio, & cum ipso fine: quæ sine ratione & discursu minimè possunt fieri, & sine cognitione finis vt finis est: sed ista non reperiuntur in brutis, ergo nec electio.

Sed ex hac ratione videtur colligi, in Angelis, & in Deo non esse electionem propriè, sed solū methaphoricè, cùm in illis non sit propriè consultatio, nec discursus: quod tamen videtur falsum, ex il-
lo ad Ephesios. 1. *Eligit nos in ipso, &c.* *Ad Ep. 1*
quod propriè, & sine methaphora debet intelligi, iuxta regulam Diu. Augustini.

Pro solutione nota, electionem propriè dictam posse accipi dupliciter. Primò, vt reperitur in nobis, & hac ratione est actus voluntatis circa medium præsupponens consultationem & inquisitionem factam cum discursu, & aliquali ignorantia eorū quæ eligenda sunt, quousque finiatur consultatio, & hoc genus ele-

ctionis non potest reperiri in Deo, nec in Angelis, imò nec in anima Christi Domini, quantum ad scientiam infusam, vt optimè docuit D. Damascen. lib. 2. fidei, cap. 11. quia cùm in his non sit ignorantia, non potest esse consultatio, quæ ex ignotis procedit cum discursu.

Damasc.

Secundò, sumitur electio etiam propriè pro actu, quo voluntas acceptat ea quæ sunt ad finem ex præuia cognitione & iudicio conueniẽtiæ illorum præ alijs habito sine aliquo discursu, sed solùm simplici intuitu æquiualenti nostræ inquisitioni & consultationi, imò longè ipsam superante. Et hac ratione reperitur electio etiam propriè loquendo, in Angelis, & in Deo, cùm in illis sit volitio mediorum, & iudicium factum sine discursu quo iudicant, quæ media sint alijs præferenda ex notitia quam habent omnium mediorum quę conducere possunt ad talem finem. Quare electio in cõmuni vt abstrahit à creata & increata, & ab angelica & humana, solùm præsupponit iudicium de conuenientia vnius medij præ alijs, abstrahendo ab hoc, quod tale iudicium sit habitum per discursum, aut sine discursu. Ita respondent communiter Doctores difficultati propositæ contra rationem conclusionis, & re vera (vt ex professo ostendemus tractatu sequenti de consilio) non est necessarium adhuc in nobis, vt consultatio præcedat semper omnem electionem, sed solùm illam quæ est de medijs incertis, & maximi momenti; nam quando media eligenda ad aliquem finem, sunt omnino certa & indubitata, aut sunt media ad finem, cuius consecutio est parui momenti, non est opus cõsultatione & inquisitione circa ipsa, sed satis est iudicium intellectuale de conuenientia illorum præ alijs, & iudicium ordinans illa ad finem, vt latiùs dicemus loco citato.

Conclusio huius dubij est contra Porphirium libro de abstinentia & commestione carnium, qui cùm existimet bruta vti ratione, consequenter concedit illis electionem, est etiam contra Vallem lib. 2. Physicor. cap. 8. vbi concedit bruta cognoscere rationem finis, & habitudinem conuenientiæ mediorũ ad ipsum.

Porphir.

Vallis.

Arguitur primò pro hac sententia contra conclusionem, bruta appetunt media ad finem, ergo eligunt: patet consequentia, quia nihil aliud est electio, quàm appetitio mediorum; & antecedens probatur, quia canis alligatus appetit rumpere vincula, vt comedat carnem, & hyrundo appetit colligere festucas ad fabricandum nidum, & apes colligere flores ad mellificandum, & omnia bruta quærunt cibum & potum, vt fami sitique satisfaciant.

Respondetur, nego antecedens, bruta enim non appetũt, media vt media sunt formaliter, hoc est, vt ordinata, & vt vtilia ad finem, sed solùm appetunt media materialiter, hoc est, res illas quæ aliàs sunt media, & vtilia. Cuius ratio est, quia bruta non cognoscunt media vt media sunt, & vt ordinata ad finem, nec vtilitatem quam habent ad consecutionem illius, & ita in illis non est electio quæ prę supponat cognitionem ordinariã mediorum ad finem: & ad probationẽ dico, canem alligatũ non appetere ruptionem vinculorum vt mediũ vtile ad comedendam carnem, nec appetere illam ruptionem distincta appetitione ab ea, qua appetit comedere carnem, sed vnica & eadem appetitione appetit vtrumque simul, vt vnum integrum obiectum suæ appetitionis, quod est comedere.

Ratio est, quia non proponuntur per sensum appetitui carnis ruptio vinculorum, & comestio carnis, vt duo obiecta habentia inter se ordinem medij, & finis, cùm non possint cognosci vt talia per sensum, sed proponuntur appetitui vt vnum obiectum adæquatum, & eodẽ modo dicendum est de alijs exemplis.

Sed objicies, canis alligatus appetit comedere carnes, & hyrundo cõstruere nidum sub ratione boni delectabilis, sed nõ appetit rũpere vincula sub ratione boni delectabilis, cùm fiat maxima cum fatigatione, ergo appetunt ea distincta appetitione, & cõsequẽter sub ratione medij.

Respondetur, canem appetere ruptionem vinculorum sub eadem ratione boni delectabilis, quia appetit comedere carnes, cùm vtrumque appetatur ab illo, vt vnum obiectum. Nec obstat ruptionem vinculorũ, &c. fieri cum labore, tũ, quia hoc est commune omni delectationi corporali, tũ quia etiam in his prouidit natura, vt esset aliqua delectatio, & vt rerũ species conseruarentur, & propagarẽtur.

Secundò arguitur, bruta, vna relicta herba,

herba, depascunt aliam, ergo habent electioné; patet consequentia, quia electio est acceptio vnius præ alijs.

Respondetur negando consequentiā, quia de ratione electionis est, relinquere vnum liberè, & acceptare aliud: illa auté acceptatio vnius herbæ præ alijs fit à bruto cum omnimoda determinatione ex instinctu naturæ, & sine aliqua indifferentia, aut discretione vnius herbæ ab alia.

Sed objicies, in aliquibus brutis est prouidentia & sagacitas, ergo etiam erit electio.

Respondetur cum D. Thom. loco citato ad tertium, soleriam & calliditatem animalium in agendo, non iudicare esse in illis aliquam indifferentiam, aut electionem, sed hanc esse in auctore naturę, cuius directione mouentur. Et est exemplum in horologio, cuius motus non indicat aliquam rationem, aut artem in ipso, sed solùm in artifice.

Tertiò arguitur, & simul impugnātur præcedentes solutiones, si alicui bruto proponantur duo pabula æquè commoda, & æquè omnino distātia, cum æquali cognitione vtriusque, re vera mouebitur ad vnum illorum, altero relicto, cùm incredibile videatur brutum illud potiùs fame periturum, quàm aliquod ex illis duobus pabulis sumpturum: ergo in bruto est electio & facultas eligendi indifferenter hoc, vel illud; patet consequentia, quia non est maior ratio cur moueatur ad vnum, quàm ad aliud.

Respondetur, casum argumenti esse methaphysicum & impossibilem: eo tamen admisso dico, brutum illud, cognita simul æqualitate illorum obiectorum, & bonitate, nō moueri ad aliquod illorum altero relicto, cùm nec ex parte obiectorum sit maior ratio, quare potiùs ad vnū quàm ad aliud moueatur, nec ex parte appetitus ipsius bruti sit aliqua indifferentia & libertas. Nec mirum hoc est in philosophia, in qua certum est ex sententia antiquorum, referente Arist. 2. cæli. c. 13. quod si daretur capillus, aut filū ex omni parte æquale non posset rumpi aliqua vi, cùm nō sit maior ratio, quare potiùs hac, quàm illa parte rumpatur, & non possit rumpi & diuidi in omnes suas partes. Et similiter si in aliquo ferro esset virtus ad motum deorsum æqualis cum illa quam habet magnes ad trahēdum illud ferrum ad se, tunc nec ferrū moueretur deorsum, nec traheretur à magnete: quo exemplo vtitur Gregor. de valent. 1. 2. disp. 2. q. 8. punct. 4. ad. 3. ad explicādam hanc rem. Nisi placeat dicere, brutum illud potiùs moueri ad vnum pabulum, quā ad aliud instinctu auctoris naturæ, cuius est prouidere in similibus euentibus.

Arist. *Valent.*

Arguitur vltimò, in appetitu sensitiuo hominis est electio, ergo etiam in appetitu brutorum.

Respondetur, in appetitu sensitiuo hominum posse esse electionem ex actuali motione rationis & voluntatis, quibus appetitus est coniunctus, non tamen electio in appetitu sensitiuo humano secundum se, & præcisè sumpto, secludendo actualem motionem intellectus & voluntatis, & ita negatur consequentia.

Sed objicies, in appetitu sensitiuo humano secundum se considerato, & præscindēdo ab actuali motione intellectus & voluntatis potest esse peccatū veniale, & sufficiens libertas ad illud, ergo etiam electio.

Respondetur negando antecedens, vt communiter docent Theologi contra Caietan. ex illo Concil. Trid. sess. 5. decreto de peccato orig. §. 3. vbi definitur concupiscentiam non nocere non cōsentientibus: ex quo constat sine consensu voluntatis non esse peccatum, & licèt admittamus in appetitu sensitiuo esse habitum virtutis, dicendum est, non esse in illo præcisè sumpto, sed subordinato intellectui & voluntati.

Cōc. Tr.

DVBIVM III.

Vtrum obiectum electionis sint sola media?



CONCLVSIO est affirmatiua. Ita Arist. 3. Ethic. cap. 2. & D. Thom. 1. 2. q. 13. art. 3. & omnes Philosophi, & Theologi. Probatur conclusio ratione D. Tho. desumpta ex doctrina Arist. quia electio est finis consilij: quare necessarium est, vt omne eligibile sit consiliabile, sed finis non est consiliabilis, consilium enim non est de fine, sed de solis medijs, ergo electio non est de fine, sed solùm de medijs. 3

Arist. D. Tho.

Confirmatur, quia obiectum electionis est conclusio syllogismi practici, sed sola media sunt conclusio syllogismi practici, ergo sola media possunt esse obiectum electionis: maior patet, quia cùm electio sit appetitus præconsiliati, & consultatio sit discursus, & syllogismus quidam de operabilibus, sequitur, quod electio sit circa id quod est conclusio huius syllogismi; minor verò probatur, quia finis in operabilibus habet rationem principij, atque adeo tenet se ex parte præmissarum, ergo non potest esse conclusio syllogismi practici.

Verùm licèt ista conclusio sit communiter recepta, ratio tamen quã à nobis probatur, non videtur aliquibus satis firma, & præcipuè Gregorio de Valentia, 1.2.disp.2. quæst. 8. *Valent.*

Arguitur ergo primò contra conclusionem, & eius rationem, quia finis non vltimus potest esse considerabilis, & potest esse conclusio syllogismi practici, ergo potest esse obiectum electionis: antecedẽs probatur, quia finis non vltimus ordinatur vt medium ad finem vltimum, ergo vt sic cadit sub consilio.

Respondetur, distingo antecedens, scilicet finem non vltimum materialiter consideratum, & vt res quædam est habens rationem medij respectu vlterioris finis, posse esse obiectum electionis, non verò formaliter, & vt finis est.

Pro quo nota, rem quæ est finis non vltimus, habere duas bonitates: alteram honesti, aut iocundi, ratione cuius est appetibilis propter se: alteram verò vtilis, ratione cuius est appetibilis propter aliud: & quidem si finis non vltimus consideretur ratione prioris bonitatis, à qua constituitur in ratione finis saltem non vltimi, nullo modo potest cadere sub consilio, nec potest esse conclusio syllogismi practici, quia vt sic, non habet rationem medij, sed finis, nec terminat actum electionis, sed intentionis (vt diximus) si verò consideretur ratione posterioris bonitatis, scilicet vtilis, potest optimè esse conclusio syllogismi practici, & cadere sub consilio, esseque obiectum electionis, quia re vera habet rationem medij. Et est exemplum in infirmo christiano, qui appetit sanitatem duplici appetitu, scilicet propter se ipsam, quia honesta & delectabilis est, appetitu intentionis non vltimo: & propter aliud, scilicet propter bonum spirituale animæ, appetitu electionis, & licèt respectu huius posterioris appetitus proponatur illi sanitas corporalis ab intellectu vt conclusio syllogismi practici, quia proponitur vt medium ad salutem spiritualem animæ, ad quam existimat salutem corporis esse vtilem, quia consultauit, an expediat ad salutem animæ liberari à morbo corporis, & conclusit expediri pro tunc, licèt sæpissimè non expediat, iuxta illud. 2.ad Corinth. 12. *Cùm infirmor, tunc potens sum, & virtus in infirmitate perficitur.* Tamen respectu prioris appetitus, scilicet intentionis non vltimæ, non proponitur illi sanitas à proprio intellectu tanquam conclusio syllogismi practici, sed tanquam principium eorum omnium quæ conducunt ad quęrendam sanitatem, quia proponitur sine aliquo discursu, aut consultatione conuenientiæ, aut disconuenientiæ; nec est inconueniens, quod eadem res sit conclusio & principium secundum diuersas rationes in operabilibus. *2.adCorint. 12.*

Sed objicies, propositis voluntati duobus finibus non vltimis sub ratione finis, & secundum proprias bonitates honesti, aut iocũdi, quibus sunt appetibiles propter se. v.g. matrimoniũ & virginitas, potest voluntas præaccipere vnũ altero relicto, sed talis pręacceptio est electio, ergo electio potest terminari ad finem sub ratione finis.

Respondetur, admissa maiori nego minorẽ, quia vt talis præacceptio esset electio propriè dicta, de qua loquimur, deberet ex parte intellectus præcedere consultatio de illis finibus, quæ tamen non præcedit in casu argumenti, cùm finis non cadat sub consilio, vt dictum est.

Sed objicies, illa pręacceptio est libera, & potest esse meritoria, aut demeritoria, ergo præsupponit consultationẽ ex parte intellectus.

Respondetur, nego consequentiam, quia vt sit libera, & consequenter meritoria, aut demeritoria, sat est, præcedat ex parte intellectus iudicium cum indifferentia, quod optimè potest haberi sine consultatione & discursu.

Sed objicies, intellectus confert illos duos fines inter se, & concludit quis eorum sit percipiendus, ergo discurrit, & consul-

consulcat, & consequenter eligit.

Respondetur, intellectum cognoscere bonitatem illorum finium, & iudicare inter illos, & eos proponere voluntati: cæterùm ista non fiunt aliqua consultatione, aut discursu, & licèt admittamus fieri aliquo discursu per intellectum, negamus tamen fieri aliqua consultatione, quia (vt ostẽdemus infra tractatu de consilio) consultatio non est quicumq; discursus, sed discursus circa singula, verbi gratia, postquam quis intendit virginitatem seruare, consultatio est, an expediat hic, & nunc, hoc, vel illud facere, hoc, aut illud vitare: discursus verò qui præcedit intentionem finis, non est discursus circa singula, sed circa communia, an scilicet sit seruanda castitas virginalis, vel coniugalis, & ita hic discursus non est consultatio, & consequenter nec præacceptio vnius alio relicto est electio cùm electio sit appetitus præconsiliati.

6 Arguitur secundò, media sunt eligibilia propter finem, ergo ipse finis est magis eligibilis: patet consequentia ex illa regula communi primi posteriorum, *Propter quod vnumquodq; tale, & illud magis.*

Respondetur, nego consequentiam, & ad probationem dico, regulam illam non valere, nisi quando illud in quo est comparatio, conuenit vtrique comparabilium, & vni propter aliud, vt quando quis amat res amici, quia amici sunt, magis amat amicum: quando verò id in quo fit comparatio non conuenit vtriq; comparabilium, non tenet regula, & ita non valet, homo est ebrius propter vinum, ergo vinum est magis ebrium, & similiter cùm electio non conueniat fini, non tenet argumentum.

Arguitur tertiò contra rationem conclusionis, in Angelis est electio (vt supra dictum est) & tamen non est de conclusione syllogismi practici, ergo ratio conclusionis non est efficax: patet minor, quia in Angelis sicut non est discursus circa speculabilia, ita nec circa operabilia.

Respondetur, rationem conclusionis procedere de electione, prout est in nobis, non de electione, vt abstrahit ab humana & angelica, & quia in nobis non est electio nisi præuio discursu practico, maximè quando media sunt difficilia, & fines magni momenti (iuxta dicta in hac quæstione, artic. 2.) ità dicitur electionẽ humanam esse circa conclusionem syllogismi practici; in Angelis verò erit electio circa medium iudicatum expediens nullo præuio discursu, sed tantùm præcedente iudicio & sententia de conuenientia illius.

Arguitur quartò, prudentia præstituit finem virtutibus moralibus, vt docet D. Thom. 1.2. quæst.66. artic.3. ad tertiũ, ergo electio est circa finem virtutũ moralium: patet consequentia, quia quod pertinet ad prudentiam, pertinet ad electionem. *D. Tho.*

Pro solutione nota, finem virtutis moralis, verbi gratia, temperatè viuere, quãdo est finis virtutis moralis temperantiæ, posse dupliciter considerari. Vno modo quasi in communi, & abstrahendo à temperantia in hac, vel illa materia singulari & determinata, & hac ratione non præstituitur à prudentia. Alio modo potest considerari iste finis in particulari, & contractus in materia singulari & determinata. v.g. temperatus cibus, & temperatus potus, & hac ratione finis virtutis moralis præstituitur à prudentia: vtriusque autem ratio est, quia prudentia non dictat temperatè viuendum esse absolutè; hoc enim est dictamen rationis, & intellectus principiorum circa operabilia, sed prudentia dictat sumendum esse temperatum cibum, & temperatum potum.

Secundò nota, hunc finem virtutis moralis sumptum in particulari. v.g. temperatum cibum, aut potum adhuc dupliciter considerari. Primo modo, quatenus est vtilis ad consequendum ipsum finem virtutis in communi sumptum, & hac ratione habet rationem medij, & est obiectum electionis. Secundo modo, quatenus continet in se formaliter bonitatem finis temperantiæ contractã ad materiam singularem. v.g. cibi, aut potus, & hoc modo habet rationem finis non vltimi, & est appetibilis propter se, & obiectum intentionis non vltimæ.

Pro cuius clariori intelligentia, nota tertiò media esse in duplici differentia, nam quædam sunt ita pura media, vt in illis nullo modo reperiatur formaliter & intrinsecè ipsa bonitas finis, sed tantùm reperitur in illis bonitas vtilis: alia sunt media quæ propter bonitatem vtilis

quam habent, habent etiam formaliter & intrinsecè bonitatem ipsius finis, quia vel sunt partes integrales ipsius finis, vel quia sunt partes subiunctiuæ ipsius (vt supra diximus dub. 2.) & fit exemplum in eodem fine virtutis temperantiæ, verbi gratia, temperatè viuere, ad cuius consecutionem sunt duo genera mediorum: alterum est eorum quæ habent solam bonitatem vtilis, vt fugere occasioné edendi & bibendi immoderatè, in qua fuga nõ reperitur formaliter ipsa honestas temperantiæ, sed solùm vtilitas ad illam: alterum verò eorum quæ non solùm sunt vtilia ad finem temperantiæ, sed etiam habent in se formaliter ipsam honestatem temperantiæ, vt sumptio moderata cibi, aut potus.

Inter hæc autem duo genera mediorum hoc est discrimen, quod media primi generis solùm possunt esse obiectum electionis, quia habent solam bonitatem vtilis ad finem, & non participant ipsam bonitatem finis; media verò posterioris generis, possunt esse obiectum electionis & intentionis simul ratione duplicis bonitatis quam habent: nam licèt bonitas honesti quam habet parcus cibus, ordinetur ad finem temperantiæ in communi sumptum, scilicet ad temperatè viuere, tamen non ordinatur ad illum vt medium ad finem, sed vt inferius ad suum superius, aut vt pars integralis ad totum: qui modus ordinationis ad aliud, non obstat quominus parcus cibus possit esse obiectum intentionis non vltimæ, vt diximus supra ex Diu. Thom. loco citato.

Quibus positis respondetur argumento, prudentiam non versari circa finem virtutum moralium, sed circa media, vt expressè docuit D. Thom. 1.2. quæst. 47. art. 6. quia non solùm versatur circa media quæ tantùm sunt vtilia ad finem virtutum, sed etiam circa media quæ sunt partes integrales & subiectiuæ ipsius finis virtutum moralium, & in quibus reperitur formaliter & intrinsecè ipsa bonitas finis contracta & modificata: ideo dicitur prudentiam præstituere finem virtutibus moralibus, vt exponit Caietanus 2.2. quæst. 66. *D. Tho.* *Caietan.*

7 Quæres, an finis vltimus consideratus materialiter, & vt res est, possit esse obiectum electionis?

Respondetur negatiuè, cuius ratio est, quia res quæ est vltimus finis, siue consideratus formaliter, vt vltimus finis est, siue materialiter vt res quædam est, non ordinatur ad vlteriorem finem, ergo non potest esse obiectum electionis: antecedens patet, quia aliàs non esset finis vltimus, & antecedens probatur, quia electio non est nisi de medijs ordinatis ad finem.

Sed objicies cum Medina, cui placet oppositũ. 1.2. quæst. 13. art. 3. illud Deuteronom. 26. *Elegisti Dominum Deum tuum.* Et illud Arist. 1. Ethic. vbi dicit, *nos eligere esse felices.* *Medin.* *Deut. 26* *Arist.*

Respondetur illis locis, non esse sermonem de electione propriè dicta, quæ est præacceptio vnius altero relicto, præcedente consultatione, sed esse sermonem de electione largè dicta, vt est idem quod præacceptio vnius finis ex pluribus oblatis voluntati, nullo præcedente consilio.

Sed objicies, quia experientia constat, non omnes proponere sibi eandem rem pro vltimo fine, sed quosdam constituere pro vltimo fine Deum; quosdam autem diuitias; quosdam carnis voluptates; ergo signum est, finem vltimum vt materialiter sumptum cadere sub electione vniuscuiusque.

Respondetur negando consequentiã, si intelligatur de electione propriè dicta, sed solùm sequitur, quod talis constitutio finis vltimi sit facta liberè, & pro arbitrio cuiusque.

Objicies vltimò, res quæ est finis vltimus in particulari, verbi gratia, visio beatifica ordinatur ad finem vltimum, seu ad beatitudinem in communi, ergo potest vt sic terminare electionem.

Respondetur admisso antecedenti, nego consequentiam, quia non ordinatur ad beatitudinem in communi vt mediũ, sed vt inferius ad superius.

Quæres secundò, an huiusmodi media quæ sunt obiectum electionis, debeant esse possibilia & constituta in nostra potestate?

Respondetur affirmatiuè cum Arist. hic, & D. Thom. loco citato, art. 5. & 4. cuius ratio est, quia intentio non est nisi de ferè possibili & consequibili à nobis, ergo electio non est nisi de medijs possibilibus, & cõstitutis in nostra potestate *Arist.* *D. Tho.*

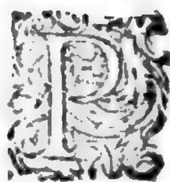
antece-

antecedens patet, quia in hoc distinguitur intentio à simplici cōplacentia, quia hæc potest esse rei impossibilis, & quæ non sit in nostra, nec in aliena potestate; intētio verò, rei possibilis. Consequentia verò probatur, quia finis non est consequibilis nisi per media: ergo vt finis sit possibilis consequi à nobis, oportet vt media sint possibilia, & aliquo modo in nostra potestate.

Et confirmatur, quia electio est de conclusione syllogismi practici, ergo de obiecto possibili: patet consequentia, quia ex antecedenti possibili non potest colligi conclusio impossibilis, sicut nec ex antecedenti vero conclusio falsa: & antecedens syllogismi practici est finis iudicatus possibilis, & intentus vt talis: ergo etiam mediū, quod est conclusio syllogismi practici debet esse possibile.

DVBIVM IIII.

Vtrùm voluntas ex duobus medijs æquè vtilibus possit eligere quodlibet, & ex duobus inæqualiter vtilibus possit eligere minùs vtile?

8 
RO declaratione huius difficultatis supponenda sunt duo. Primum est, electionē esse actum liberum, tam quo ad exercitium, quàm quo ad specificationem, ita vt volūtas possit eligere, & non eligere, in quo consistit libertas quo ad exercitiū, & possit eligere hoc medium, & illud respuere, in quo consistit libertas quo ad specificationem, vt ostendit D. Thom. 1.2. quæst. 13. artic. 6. Cuius ratio est, quia bona quæ sunt obiectum electionis, sunt bona quædam particularia, & ita quodlibet potest proponi voluntati, vel sub aliqua ratione boni vtilis vt eligatur, vel sub aliqua ratione mali vt respuatur. Ex quo sequitur voluntatem esse liberam quo ad specificationem respectu illius, & similiter potest proponi voluntati ipsum exercitium eligendi sub ratione boni cōuenientis, aut sub ratione molesti, aut disconuenientis: ex quo sequitur, quod sit libera voluntas quo ad exercitium. Cæterùm licèt absolutè & simpliciter sit libera voluntas ad eligendum vtraque libertate, libertate scilicet cōtradictionis, & contrarietatis, ad modū explicatum. Dubium tamen est, an in quibusdam casibus particularibus, & factis quibusdam suppositionibus sit voluntas omnino libera ad eligendum. v. g quādo est vnicum tantùm medium ad finem (de quo dubio sequenti) aut quando ab intellectu proponuntur plura media æqualia, aut inæqualia inter se, de quo hic.

D. Tho

Secundò suppono, dupliciter posse aliquem intendere finem. v. g. infirmus sanitatem, aut homo beatitudinem. Primo modo, vt consequendā absolutè, & quomodocunque: secundo modo, vt consequendam meliori modo quo potuerit; & quidem si finis intendatur hoc secundo modo, certum omnino est, voluntatem non posse eligere medium minùs bonum & minùs vtile, sed medium vtilius, tùm quia per medium minùs vtile non acquiritur finis meliori modo, quo potest, siquidem meliori modo acquiritur per medium vtilius: tum etiam, quia in hoc casu non proponuntur voluntati plura media respectu illius finis, sed vnum duntaxat, scilicet id quod vtilius est. Quando autem finis solùm est consequibilis vno medio, non est voluntas libera ex suppositione, quod perseueret in tali intentione (vt dubio sequenti dicemus) difficultas ergo procedit, quando finis intenditur primo modo.

Conclusio est, volūtas potest eligere inæquale, aut minùs vtile medium, relicto æquali, aut vtiliori. Hęc videtur Arist. 3. Ethic. cap. 2. eam docet Auerroes 6. Ethic. cap. 11. Ioann. Maior. 3. Ethic. cap. 2. dub. 4. Medin. 1. 2. quæst. 13. art. 6. Suarez disp. 19. Metaph. quæst. 6. nu. 13. Gregor. de Valent. 1. 2. disp. 2. quęst. 8. punct. 3. §. vlt.

Arist. Auerr. Maior. Medin. Suarez. Valent.

Probatur conclusio. Primò, auctoritate Arist. supra cap. 2. quia vt probet electionem non esse opinionem illam particularem, quam vnusquisque habet de agendis hic, & nūc, expressè docet posse contingere, vt aliquis eligat contra propriam

priam opinionem;inquit enim quosdam opinari,quod melius est,& tamen ob maliciam illud non eligere, vt patet de incontinenti, ergo in sententia Arist. electio non sequitur iudicium melioris, sed potest dari electio alicuius medij iudicati minus vtilis,

Nec valet dicere, Aristot. intelligendũ esse de opinione agendorum in communi(vt quidam exponunt)quia re vera loquitur de opinione eius quod hic & nũc est agendum in particulari, vt exposuimus in text. 6. & lib. 2. magnorũ numerabiliũ.c.6. dicit: *Si quis roget quare hoc modo agere placeat, respondetur, quia placet.* Ergo in sententia Arist. non requiritur maior bonitas ex parte obiecti, vt voluntas eligat, sed sufficiens ratio eligendi vnum medium præ alijs, & æqualiter vtilibus est propria libertas.

August. Et confirmatur auctoritate D. Augustini. 12. de ciuit. c. 6. vbi vt ostẽdat quanta sit libertas voluntatis, cõcedit eandem mulieris pulchritudinẽ, ęqualiter omnino tam intrinsecè, quàm extrinsecè propositam, & cognitam à duobus iuuenibus ęqualiter omnino se habentibus, tam in his quæ pertinent ad animam, & corporis complexionem, quàm ad tentationem Dæmonis, & passionis appetitus, ex his omnibus posse ab vno liberè appeti, & ab alio respui: ergo in sententia Diu. August. eademmet voluntas vnius hominis poterit ex duobus medijs inæqualibus peius eligere pro sua libertate.

Nec valet dicere, esse disparem rationem, quia licèt id possit voluntas circa duos fines æquales, vt docet August. nõ potest idem circa duo media æqualia: non inquam valet, quia vt infra ostendemus, eadem est vtriusque ratio.

Secundò confirmatur auctoritate D. Bernard. opusc. de gratia & libero arbitr. vbi expressè docet, tantam esse voluntatis libertatem, vt licèt numquam sine ratione præuia vehatur, possit tamen appetere aliquid contra iudicium & consilium rationis: ergo stante iudicio de meliori bono eligendo, aut de æqualitate duorum, potest voluntas quodlibet eligere.

9 Secundò, probatur conclusio ratione à priori, quia voluntas est libera, & quo ad exercitium, & quo ad specificationem ad eligendum quodlibet ex illis medijs, ergo potest in casu conclusionis eligere, vel non eligere, & in casu quo eligat eligere hoc, vel illud. Consequentia patet, quia in hoc consistit vtraque libertas, & antecedens probatur, tùm ex prima suppositione huius dubij, tùm etiam, quia supposito quocunque iudicio ex parte intellectus circa bona particularia, quæ sunt obiecta electionis, manet voluntas plenè libera ad non eligendum, vel eligendum hoc, vel illud, cùm huiusmodi bona particularia non proponantur ab intellectu vt necessaria.

Dices primò, voluntatem esse liberam ad eligendum solùm quo ad exercitium, quia scilicet potest optimè nullum medium eligere, quod fiet aut cessando ab intentione finis, aut differendo actũ eligendi, etiam perseuerante intentione finis, vt dixit Buridanus; erit tamen tunc voluntas necessitata quantum ad specificationem, nam supposito quod voluntas sit electura in illo casu, stante actuali iudicio de inæqualitate mediorum, necessariò eliget magis vtile, aut si media fuerint æqualia, nullum ex illis eliget.

Sed contra primò, quia in nullo ex illis medijs reperitur tota ratio vtilis ad finem intentum, ergo non est necessitata volũtas quo ad specificationem respectu electionis. Tùm secundò, quia si propositis voluntati duobus medijs omnino æqualibus maneret suspensa, ita vt nullũ illorum posset pro suo libito eligere, aut propositis duobus inæqualibus non posset eligere minùs bonum, iam sequeretur nullam esse differentiam inter appetitum sensitiuum bruti, & voluntatem nostram, quod est absurdum.

Tertiò probatur principaliter conclusio, voluntas potest ex duobus finibus oblatis ab intellectu, velle & intendere illum, in quo fuerit minor, aut æqualis ratio bonitatis, ergò etiam ex duobus, aut pluribus medijs potest eligere illud, in quo fuerit minor, aut æqualis vtilitas: consequentia videtur certa à paritate rationis, antecedens (præterquam quod conceditur ab aliquibus auctoribus oppositæ sententię) potest probari, tùm experientia, tùm quia voluntas est libera vtraque libertate respectu actus intentionis circa fines, qui sunt bona particularia, in quibus non reperitur omnis ratio bonitatis.

Dices

Dices primò, voluntatem non posse intendere finem minùs bonum relicto meliori, stante æquali propositione vtriusque ex parte intellectus; quod si aliquando contingat, ideo esse, quia finis minùs bonus proponitur ab intellectu efficatiùs per iudicium intensius, aut magis ponderatiuum.

Sed ista solutio displicet. Primò, quia adhuc stante æquali propositione ex parte intellectus, & quantum ad intentionẽ, & quantum ad ponderationem bonitatis vtriusque finis, est voluntas libera etiã quantum ad specificationem respectu vtriusque finis, cùm in nullo eorum seorsum reperiatur omnis ratio boni, ergo adhuc stante tali propositione potest voluntas intendere quemcunque ex illis finibus. Secundò, quia etiam medium minùs, aut æqualiter vtile, potest proponi ab intellectu efficatiùs, & cum maiori ponderatione rationum vtilitatis.

Ideò dices secundò, esse disparem rationem inter duos fines & duo media, nam licèt voluntas intendat vnum finẽ relicto altero, non præsupponit necessariò comparationem factam ab intellectu inter illos duos fines quantum ad maiorem bonitatem, sed solùm præsupponit simplicem cognitionem vtriusque absolutam, & sine comparatione factam. Ex quo prouenit, quod possit voluntas intendere quem maluerit: at quando voluntas ex duobus medijs eligit vnum, eligit per comparationem ad alterum, quia præsupponit comparationem factam inter vtrumque ab intellectu de maiori vtilitate. Et hinc est, quod electio dicitur præacceptio vnius, alijs relictis, & hæc est causa propter quam non potest voluntas eligere quodlibet, sed id quod vtilius est.

Sed ista solutio displicet, quia fieri potest, quod intellectus antecedenter ad actum intentionis comparet, & conferat inter se duo bona honesta, aut iocunda, & iudicet illa esse æqualiter, vel inæqualiter bona: ergo iam tunc poterit voluntas intendere vnum finem comparatione ad alterum, ita vt vnus dicatur magis volitus & intentus quàm alius, & consequenter præintentus & præuolitus alio.

10 Quartò probatur conclusio, quia voluntas diuina potest eligere, & de facto eligit minùs bonum relicto maiori, ergo idem potest voluntas creata: consequentia est certa ex paritate rationis, cũ vtraque potentia sit libera, & inclinata ad bonum; antecedens conceditur ab auctoribus oppositæ sententiæ, & constat ex doctrina Theologorum, cum D. Thom. 1. part. quæst. 25. art. 6. docente Deum non produxisse mundũ & creaturas meliores quã potuit producere, sed potuisse producere alium mundum longè perfectiorem in infinitum. *D. Tho.*

Confirmatur, quia Deus eligit vniuersum propter suam bonitatem & gloriã, & stante hac intentione potuit summè sapienter eligere medium minùs vtile ad manifestationem suæ gloriç & bonitatis, ergo & homo potest eligere medium minùs vtile.

Confirmatur secundò, quia magis inclinat ad bonum, Dei voluntas, quã hominis, ergo si illa potest eligere minùs bonum, etiam humana.

Dices primò contra hoc, esse disparem rationem inter voluntatem diuinam & humanam, quia voluntas diuina est infinita, & sic potest eligere quodlibet, voluntas verò humana est finita.

Sed ista solutio displicet, quia hoc quod est Deum creasse hoc vniuersum, verbi gratia & non aliud melius, nõ prouenit ex infinitate diuinæ voluntatis, sed ex eius libertate; ideo enim produxit hoc, & non aliud, quia ex infinitate diuinæ voluntatis, solùm sequitur, Deum esse omnipotentem, & posse creare perfectiora, & perfectiora in infinitũ: quod autem ex omnibus creaturis quas potest producere, has potiùs producat quàm alias, non in infinitate consistit, sed in libertate, ergo cùm voluntas creata sit libera etiam quo ad specificationem, potest hoc minùs vtile medium eligere.

Dices secundò, rationem discriminis esse, quia Deus eligit sine indigentia boni quod eligitur, creaturæ autem rationales eligunt cum exigentia boni electi: ex quo oritur, Deum posse eligere quodlibet, etiamsi sit minùs vtile.

Sed ista solutio non placet; quia quid refert, quod Deus eligat sine indigentia, creatura autem cum exigentia boni, ad hoc quod Deus possit eligere minùs bonum, hæc verò non, nisi maius, siquidem medium minùs vtile est sufficiens ad consecutionem finis intenti: tùm etiam, quia

homo,

homo, vel Angelus potest eligere minùs vtile, non ex indigentia, sed ex mera libertate propter bonum amici, quia potest finis per medium minùs vtile intendi.

Dices tertiò, quod disparitas est, quia ad electionem voluntatis diuinæ solùm præcedit vnum iudicium, illudque inuariabile; in nobis verò potest esse aliud, & aliud iudicium intellectus, & quod modò iudicatur minùs vtile, postea iudicari magis.

Sed contra, quia ex hoc solùm potest colligi, cognitionem iudicatiuam quæ præcedit nostram electionem, non esse comprehensiuam, sicut cognitio diuina: si ergo stante tali iudicio inuariabili diuinæ voluntatis potest eligere minùs vtile, quare non poterit idem voluntas creata, stante iudicio variabili & incerto.

Et tandem vltimò, impugnantur omnes istæ solutiones ex doctrina D. August. lib. 1. de Genesi contra Manichæos, cap. 2. vbi inquirentibus, quare Deus fecit mundum in illo eodem instanti, in quo creauit illũ, & non in illo priori, aut posteriori, respondet: *Vt prius quã hoc inquirant, discant vim volũtatis humanæ*. Et paulò inferiùs cõcludit. *Cui ergo dixerit, quare Deus fecerit cælum & terram, &c. respondendum est, quia voluit: non ergo fecit Deus mundum in hoc instanti, quia erat hoc melius, sed quia voluit*. Ergo cùm dixerit August. hoc esse addiscendum ex voluntate humana, significauit, quod sicut Deus eligit, quia vult, & non quia obiectum est melius, ita homo eligit, quia vult, & non quia obiectum est vtilius. *August.*

Quæres, vtrum quando homo intendit consequi finẽ meliori modo quo potest, & intellectus proponit illi duo, aut plura media omnino æqualia, possit voluntas eligere quodlibet?

Respondetur, in hoc casu voluntatem facere, vt intellectus de nouo inquirat, si fortè est aliud medium vtilius, aut vt videat, si in aliquo ex medijs propositis sint maiores rationes vtilitatis, quia (vt supra diximus pro decisione in secundo notabili) in hoc casu necessitatur voluntas ex intentione finis ad eligendum medium magis vtile.

Verùm si post aliam, & aliam inquisitionem non inuenit intellectus alia media vtiliora, nec maiorem rationem bonitatis in vno medio ex propositis, quàm in altero, potest optimè tunc voluntas pro sua libertate eligere quodlibet ex illis. Cuius ratio est, quia per quodlibet illorum cõsequitur voluntas finem intentum meliori modo quo potest, saltem negatiuè, hoc est, nullo alio medio meliori, licèt possit per aliud illum æqualiter consequi.

Oppositum nostræ conclusioni docent Gregor. in primo, dist. 4. artic. 2. ad primum, & Conrad. 1.2. quæst. 13. art. 6. quos sequitur Vazquez ibidem, disputat. 43. cap. 2. *Gregor. Conrad. Vazquez*

Arguitur primò pro hac sententia contra nostram conclusionem ex Arist. 2. de cælo, cap. 13. vbi docet, ex sententia antiquorum, brutum famelicum non se determinaturum ad istum cibum potiùs quàm ad aliũ ex duobus æquè illi propositis: quia non est maior ratio, quare potiùs moueatur ad vnum, quàm ad alium: ergo nec voluntas determinabitur ad eligendum aliquod medium ex duobus æquè bonis. 11 *Arist.*

Respondetur, esse disparem rationem inter appetitum sensitiuum bruti famelici, & voluntatem nostram, quia appetitus sensitiuus caret libertate, & determinatur ab obiecto, secus verò voluntas: & ita ex duobus obiectis æquè bonis, & æqualiter positis, potest voluntas eligere quodlibet, & ex duobus inæqualiter propositis potest eligere minùs vtile, quia licèt ex parte ipsorum obiectorum non sit maior ratio, sed æqualis, aut minor, vt eligat hoc, & non illud, tamen ex parte ipsius voluntatis potest esse maior ratio malendi vnum, quàm aliud, scilicet exercitium propriæ libertatis.

Sed objicies, quia Aristot. 3. de anima, cap. 11. expressè docet in parte deliberatiua, qua inquiritur, an agendum sit hoc, & non illud, esse quandam regulam, qua regulantur & metiuntur omnes & singulæ rationes bonitatis, quæ in rebus agendis reperiuntur, & voluntatem consequĩ id quod hac regula iudicatur maius: ergo cùm electio præsupponat hanc consultationem, & ponderationem mediorum, non potest voluntas eligere id quod est minus, aut æquale bonum, sed id quod est maius. *Arist.*

Respondetur, Aristotelem intelligendum esse de his quæ vt in plurimum & pruden-

prudenter fiunt à voluntate quæ frequẽter prosequitur id quod per intellectum iudicatur maius, maximè quando electio est rectè & prudenter facta: non autem Arist. voluit voluntatem necessitari aliquo iudicio per primam regulam, cùm ipse Arist. paulò inferiùs fateatur voluntatem aliquando relicto iudicio & regula rectæ rationis trahi ab appetitu sensitiuo, vt eligat quodlibet.

Arist. Sed adhuc objicies cum eodem Arist. 3. Ethic. cap. 3. vb. videtur definire eligibile, dicens, *idem esse eligibile à voluntate, quod ex consultatione cæteris præfertur*: ergo non est eligibile id quod est bonum æquale, aut minus bonum.

Respondetur, Arist. hic explicuisse id quod eligitur vt in plurimum, non quod semper, & necessariò contingit.

12 Arguitur secundò ex auctoritate Sanctorum, & primò D. Thom. 1. 2. quæst. 13. art. 6. ad tertium, vbi proponens hoc argumentum ad impugnandum libertatem electionis, voluntas non potest eligere ex duobus bonis æqualibus, & ex duobus inæqualibus determinatur à maiori bono, ergo nunquam est libera in sua electione. Respondet, *electionem semper esse liberam etiam in illis casibus, quia potest voluntas mouere intellectum, vt inueniat maiorem rationem boni, in eo quod antea apparebat æquale, aut minus bonum*. Ex quibus verbis videtur colligi, D. Thomam semper exigere maiorem rationẽ boni in obiecto eligibili, vt electio fiat: probatur sequela, quia si posset eligere æquale, aut minus, non esset necessaria motio intellectus ad indagandam maiorem rationẽ bonitatis in obiecto æquali, aut minus bono.

Caietan. Respõdetur cum Caiet. ibidem, quod D. Thom. hoc loco non contendebat inuestigare, aut determinare, an voluntas posset, vel non posset eligere æquale, vel minus bonum: & ita iste locus Diu. Thom. non fauet nostræ conclusioni, nec oppositæ sententiæ, sed solùm volebat satisfacere argumento proposito, & ostendere electionem esse liberam adhuc in illis casibus, ad quod satis erat, posse voluntatem mouere intellectũ ad inuestigandam aliam rationem maioris bonitatis & cõuenientiæ in medio æqualiter, aut minus vtile, non curando, an etiam electio esset libera, ex eo quod possit voluntas eligere æquale, aut minus bonum, relicto maiori.

August. Sed objicies, ex D. August. lib. 3. de libero arbitrio, cap. 7. vbi ex professo probat, neminẽ posse eligere non esse, quia inquit, *Esse quantumuis cum miseria, melius est, quàm nullo modo esse*. Ergo in sententia D. August. electio debet esse de meliori bono. Confirmatur ex eodẽ D. August. de moribus Ecclesiæ, cap. 3. vbi docet expressè, *hominem id quod melius est, sequi*.

Respondetur, D. August. loqui de voluntate rectè eligente, non autem de voluntate eligente quomodolibet.

Damas. Sed objicies, ex D. Damascen. 2. lib. de fide, cap. 22. dicẽtis iudicium intellectus esse semper de meliori bono, & post iudicium sequi affectionem amplectentem id quod iudicatum est.

Respondetur, Damasc. nunquam dixisse electionem esse de eo quod iudicatur maius bonum, sed solùm docuit sententiam intellectus esse de maiori bono, & postea sequi electionem, quæ pro libertate voluntatis potest optimè esse de maiori bono iudicato ab intellectu, aut de æquali, vel minori.

Anselm. Sed objicies, ex D. Anselm. ex dialogo de veritate, c. 16. dicente, *omnẽ voluntatem electiuam habere quod, & cur*: sed si voluntas pro sua libertate potest eligere quodlibet, non habet *quod, & cur*, ergo.

Respondetur, D. Anselm. solùm velle omnem electionem habere *quod*, id est, obiectum, & *cur*, id est, finem; non verò omne obiectum electionis debere esse maius bonum.

Nissen. Sed objicies, D. Nissen. lib. 3. Philosophiæ, cap. 4. vbi definiens eligibile, ait, *esse id quod consilio præiudicatum est*.

Respondetur, quod ly *præ* non dicit maioritatem obiecti, sed prioritatem, & ita nõ est sensus, eligibile esse illud quod cæteris est præferendum in ratione bonitatis, sed quod priùs est iudicatum ab intellectu, cùm electio sit appetitus præconsiliati.

Sed arguitur ratione tertiò, contra nostram conclusionem; electio semper sequitur consultationem, sed consultatio semper est de meliori bono, ergo. Confirmatur, quia frustra intellectus cõsultat & inquirit melius, aut vtilius, si voluntas potest eligere medium minus bonum.

Respon-

Respondetur, volũtatem actu electionis semper prosequi iudicium consultationis, quo iudicat medium illud inter cætera consultatum, non tamen est necesse vt prosequatur iudicium, quo consultauit vnum esse melius alijs.

Ad confirmationẽ respondetur, quod intellectus tenetur (& nõ frustra, sed meritò) inquirere quod meli⁹ est, vt volũtas possit eligere illud, non tamen vt necessitetur ad illud.

Sed objicies, voluntas nequit eligere malum sub ratione mali, ergo nõ potest eligere minus bonum, quia esset eligere malum sub ratione mali: antecedens patet, consequentia probatur, quia minus bonum habet rationem mali, si comparetur ad maius, ergo: antecedẽs probatur, quia minus bonum dicit defectum; defectus autem (vt dixit D. Thom.) habet rationem mali, nequit ergo eligi reduplicatiuè vt minus bonum, quia esset eligere malum sub ratione mali.

Respondetur concedendo primũ antecedens, & negando consequentiam, & ad probationem dico, voluntatem non eligere minus bonum in hoc sensu, quod minoritas boni (vt ita loquar) seu defectus ipse sit ratio formalissima, propter quam eligatur bonum illud minus vtile, sed quia bonitas illa quæ est in tali obiecto eligitur, quæ cùm cognita sit ab intellectu vt minus bonũ respectiuè ad aliud, ideo dicitur voluntatem eligere minus bonum cognitum vt tale specificatiuè; sicut cùm dicimus Deum velle minus bonum, non intelligimus, quod velit illud ratione defectus, aut sub ratione aliqua mali.

Sed objicies, ergo respuit maius bonũ cognitum vt tale, si voluntas vult minus bonum.

Respondetur, quod voluntas eo ipso quod vult minus bonum inter alia, dicitur respuere alia, non tamen opus est habeat formalem detestationem, aut nolitionem illorum, sed sufficit virtualis detestatio.

Sed objicies, bonum est obiectum specificatiuum voluntatis, taliter quod si nõ est bonum, nequeat dari volitio ex parte voluntatis; voluntas enim nequit se determinare nisi sub ratione bonitatis, ergo maius bonum ita erit obiectum voluntatis, vt non possit esse volitum id quod est minus: patet, quia maius bonum magis determinat voluntatem, ergo posito maiori bono, non poterit voluntas se determinare ad minus.

Respondetur, nego consequentiã concesso antecedenti, & ad probationem dico, bonitatem esse sufficientem causam, vt possit determinare ipsam voluntatem obiectiuè, non esse tamen causam efficacem, vt voluntas potiùs determinetur ad illud, quàm ad aliud.

Sed contra, sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita maius ad maius, & minus ad minus; sed bonum ita est obiectũ voluntatis, quod si non sit bonum, nequeat esse volitum: ergo maius bonũ ita erit voluntatis obiectum, vt non possit esse volitum quod est minus.

Respondetur, quod illa regula habet verum, quando aliquod est tota causa agendi, mouendi, vel causandi: sicut quia albedo est tota causa, quare subiectum sit album, sic ea ratione magis album à maiori albedine, & minus album à minori albedine debet prouenire: tamen in proposito obiectum non est tota causa efficax, vt sit volitio, sed pro sua libertate voluntas est efficax causa volendi. Vnde quod eligat hoc, vel illud, non est, quia determinatur necessariò ab hoc, vel ab illo obiecto, sed quia ipsi voluntati plãcuit hoc, vel illud eligere. Et quãuis maius bonũ magis moueat voluntatẽ, non tamen mouet efficaciter, neque quoad exercitium, neque quoad specificationẽ.

Sed objicies, ergo nunquam voluntas eligit minus bonum; patet consequentia, quia minus bonum ex vna parte cum hoc quod est placere liberæ volũtati, seu cum actuali complacentia voluntatis in illo reperta, redditur maius bonum, quã alterum extremum quod ex se maius erat, ergo, &c.

Respondetur, nos non negare esse maius, sed quod negamus est, ex parte obiecti esse maius; cùm hoc enim quod ex parte obiecti sit minor bonitas, stare potest, quod sit maior complacentia ex parte voluntatis liberæ.

Sed contra vltimò, ergo potest esse defectus, seu peccatum, nullo præcedente errore ex parte intellectus: probo consequentiam, proponantur voluntati duo bona, vnum delectabile, & alterum honestum, & iudicet intellectus, bonum honestum

honestum esse maius bonum, quàm delectabile, quia habet maiorem rationem bonitatis, potest voluntas tunc velle illud minus, ergo potest peccare voluntas sine defectu intellectus.

Respondetur, dupliciter posse proponi illa duo bona voluntati. Primò, ita quod illud delectabile non sit prohibitum, & contra legem, seu regulam rationis. Secundò, taliter quod delectabile sit prohibitum, & contra regulas rationis: primo modo, potest voluntas optimè prosequi minus delectabile bonum, sine eo quod peccet, nec intellectu praecedat aliquis error: secundo modo, nequit voluntas velle minus bonum, vel delectabile, relicto honesto sine aliquo defectu intellectus, qui in aliquibus est error, aut ignorantia, vt in his qui ex ignorantia peccant, nescientes an illud bonum delectabile sit prohibitum, & contra regulam rationis; in aliquibus verò est inaduertentia particularis, praecedente tamen cognitione ex parte intellectus, vt in his qui peccant ex passione, qua obcęcati nō aduertunt hic, & nunc, illud esse contra regulam rationis, & prohibitum. In alijs d nique est malitia, quod contingit in omnibus illis qui ex illa peccant, & tunc defectus stat ex parte intellectus penes hoc, quod licèt cognoscat hic, & nunc esse prohibitum illud delectabile, nihilominus illud vult.

Vnde ad argumentum in forma dico, quod quamuis intellectus possit velle minus bonum cognitum vt tale, tamen si cognoscatur illud obiectum esse prohibitũ, & contra regulas rotionis, iam non considerat vt minus bonum, sed vt simplex malum, quamuis etiam bonum delectabile sit obiectum voluntatis, non tamen quomodocunque, nam si apprehendatur delectabile solùm secundùm sensum, erit quidem obiectum appetitus sensitiui, non rationalis: ad hoc autem quod bonum delectabile secundũ sensum possit esse volitum à voluntate, debet proponi ab intellectu tanquam conforme regulis morum, vel saltem non contrarium regulae, quia vt sic obiectum est nolitionis, & non prosecutionis. Ecce ergo quomodo quando voluntas peccat, non sufficit quod intellectus dicat, obiectum circa quod peccat esse minus bonum, sed opus est sit aliquis defectus aut ignorantiae, aut considerationis in particulari intellectu, aut ponderationis & attentionis huius, quod est illud obiectum esse prohibitum, aut contra regulas moris, & rectae rationis, & sic voluntas non prosequitur illud, quia non prosequitur malum sub ratione mali.

DVBIVM V.

Vtrùm supposita efficaci intentione finis, quando est vnũ tantùm medium, voluntas sit libera circa illud?



SVPPONO primò in hoc dubio, efficacem intentionem non esse idem quod intensa & absoluta voluntas; potest enim esse intensissima & absoluta voluntas de re impossibili iudicata vt possibili, & intēsior multò quàm sit aliqua efficax, vt in Christo, qui hora mortis intensissimè tristabatur de morte, nolens mori, & tamen voluntate efficaci oppositum desiderabat: & quando quis vult per contritionem non peccasse, potest enim esse actus valde intensus & absolutus, & nihilominus inefficax. Est igitur intentio efficax illa quae dicit ordinem ad opus, & quatenus est ex parte sua attingit executionem & consecutionem finis. Vnde ille qui vult finē taliter, quod ex vi illius volitionis non attingat consecutionem illius finis, nullo existente impedimento, ille talis vult finem, non tamen vult illum actu intentionis, intentio enim semper est circa finem attingibilem per media, & in ordine ad executionem. 14

Secundò suppono, posse optimè compati, quod aliqua intentio sit efficax, & nihilòminus proposita difficultate mediorum, aut medij (si sit vnũ & difficile) desistat, quia ab intentione finis propter difficultatem medij propositi, vt si infirmus efficaciter velit sanitatem, proposito tamen illi vno medio, videlicet abscisione membri, ita abhorret hoc, vt

desistat ab intentione sanitatis efficaci, quamuis maneat in illo voluntas simplicis complacentiæ circa sanitatem. Difficultas ergo est, vtrùm possit stare efficax voluntas, aut intentio finis, & nihilominus maneat libera ad eligendum illud medium, quando vnum proponitur voluntati ab intellectu ad consecutionem illius; quando enim plura proponuntur, iam dictum est in præcedenti dubio.

Conclusio, supposita efficaci intentione finis, volũtas non manet libera ad eligendum illud vnum medium, quo assequendus est finis, sed necessariò debet illud amplecti. Ita Ocham in primo, dist. 1.&.6.& D. Thom. 1. 2. quæst. 10. artic. 2. ad. 3. quem sequitur communis schola. Et probatur ratione, nequit dari libertas in volũtate, nisi intellectus proponat aliquam rationem mali, aut difficilis in exercitio eiusdẽ actus voluntatis, aut in obiecto actus, sed perseuerãte efficaci intentione finis, & existente solo vno medio ad eius consecutionem, nec in obiecto, nec in exercitio circa illud obiectum, pro tempore quo iudicatur vtilicum ad consecutionem finis, apparet ratio mali, sed solùm apparet ratio vtilis in ordine ad consecutionem finis, ergo manet voluntas determinata & necessitata ad volendũ illud pro tempore, quo iudicatur esse necessarium: minor, in qua est difficultas, probatur, quia licèt medium illud absolutè consideratum, aliàs sit difficile & malum, & in desiderio illius absolutè considerato possit apparere ratio mali, tamen nec in medio relato ad finem, nec in desiderio illius potest apparere ratio mali, supposita voluntate & intentione finis, nam medium vt mediũ ad talem finem solùm habet rationem vtilis, quamuis aliàs difficile sit, aut malum, vt finis sit consecutio salutis, & medium abscissio brachij; hęc enim non est malitia medij, nec malitia inutilitatis ad finem: quare omnes malitiæ perseuerante intentione finis, superari debent, aut cessandum est ab intentione.

Secundò, probatur conclusio à simili, intellectus necessariò assentitur conclusionibus quæ habent necessariam connexionem cum principijs, ergo voluntas vult illa media necessaria, sine quibus haberi non potest finis: patet consequentia, quia intentio finis includit necessariò ordinem ad media, saltem in communi; quia sine aliquo medio impossibilis est consecutio finis, sed stante vno medio impossibile est consequi finem sine illo, ergo.

Nec valet retorquere argumentum sic, ita se habet voluntas circa medium necessarium, sicut intellectus circa conclusiones, quæ necessariò inferuntur ex principijs: sed necessitas intellectus ad assensum harum conclusionum solũ est quo ad specificationem, non autem quo ad exercitium, id est, non potest intellectus dissentire conclusionibus, potest tamen suspendere actum, & non assentiri: ergo eodem modo voluntas posito vno tantùm medio, non poterit respuere, poterit tamen non velle, suspendendo actum.

Respondetur, ex Arist. 1. posteriorum, cap. 1. non posse intelligi, quod intellectus assentiatur maiori, & minori, quin etiam assentiatur conclusioni: quapropter quamuis intellectus pro aliquo tempore possit habere assensum circa aliqua principia, & non circa conclusiones, dum tamen attendit actualiter vim demonstrationis, & modum colligendi vnum ex alio, non potest suspendere actum circa conclusiones demonstratiuas, sed necessariò debet illũ elicere. Pariter ergo sentiendum est de intentione efficaci voluntatis, & de vno medio; potest namq; voluntas suspendere pro aliquo tempore actum circa volitionem medij, quantumuis necessarij ad consecutionem finis intentiat pro tempore quo iudicat esse necessarium velle huiusmodi medium, non potest suspendere illum: qui enim vult sanitatem efficaci intentione, quamuis non sit necessarium, quod semper sit in actu exercito volẽdi scissionem brachij, quæ iudicatur necessaria ad salutem, necesse tamen est, velle hoc ipsum pro tempore, quo iudicat esse necessarium ad salutem.

Secunda conclusio, huiusmodi necessitas solùm est ex suppositione, absolutè tamen actus ille est liber. Probatur, illud medium non alia ratione est necessariò volitum, nisi quia habet necessariam connexionem cum fine intento, ergo eo modo quo se gessit voluntas circa finem, eadem prorsus ratione sentiendum est, se habere circa medium, sed liberè eligit actum

Marginal notes: Ocham. D. Tho. (left); Arist. (right)

actum intentionis, & non necessariò, ergo actus inde sequutus absolutè erit liber, etsi ex suppositione sit necessarius.

Pro quo nota, quod qualiter fuerit intentio libera, taliter erit etiam iste actus circa medium liberè; si enim intentio sit libera quo ad exercitium, & non quoad specificationem, vt actus qui elicitur à viatoribus circa beatitudinem, actus qui sequitur necessariò ex illa intentione erit etiam liber quo ad exercitium, & non quo ad specificationem. Si autem intentio sit libera, & quo ad exercitium, & quo ad specificationem, actus etiam inde secutus absolutè erit vtroque modo liber.

Sed dices cum Nominalibus, quibus contraria sententia communiter tribuitur, non potest esse meritum, aut demeritum, nisi vbi reperitur libertas, sed stante efficaci intentione finis, potest stare meritum, aut demeritum circa electionē medij, quando vnum est, ergo quia est noua libertas.

Vazquez Respondetur cum Vazquez 1. 2. quæstione 40. artic. 2. cap. 4. disp. 43. in solutione ad primum, negando consequentiam, quia libertas præsupponitur ad meritum, aut demeritum, & non est necessarium quod sit noua, sed quod præsupponatur, dummodo in ipso medio sit peculiaris ratio bonitatis, aut malitiæ. Quæ solutio optima est, si bene intelligatur, quia non opus est ad nouum meritum, quod de nouo voluntas sit indifferens; requiritur tamen, quod tota libertas potentiæ sit in illo primo actu intentionis. Itaque licèt qui vult aliquem finem virtualiter, non habeat meritum, aut demeritum quod est in voluntate medij: quando tamen vult de nouo illud medium, formaliter habet nouum meritum aut demeritum.

Quod potest cōtingere tripliciter. Primò, quia illud medium sit diuersum in specie à fine in ratione bonitatis, aut malitiæ, vt si quis intendat placere Deo per charitatem, & iudicet ad id esse necessarium tanquam vnicum medium subire mortem, tunc enim tale medium habet nouum meritū, & diuersum in specie à charitate, scilicet fortitudinis.

Secundò, potest contingere nouū meritum, aut demeritum in voluntate medij necessarij distinctum numero, vt si sit diuersus actus circa finem, & circa mediū, aut si sit vnus circa vtrumque, discontinuetur tamen, & reiteretur.

Tertiò, potest contingere nouum meritum, aut demeritum, etiam si sit idem actus continuus circa finem, & circa medium, quia nempe extenditur de nouo, siue ista extensio intelligatur quantū ad durationem, siue quantum ad nouam materiam: & potest etiam esse maius meritum, aut demeritum propter continuationem actus intensionis, aut propter nouam materiam: vnde ad nouum meritū, aut demeritum non requiritur noua bonitas, aut malitia, sed sufficit ipsa præexistens continuata, vel extensa.

Sed dices, de ratione electionis est libertas, & quo ad exercitium, & quo ad specificationem, sed actus voluntatis circa medium istud est actus electionis, ergo liber quantum ad vtrumque, ergo nullo modo necessarius.

Respondetur, hanc obiectionem postulare, vt explicemus, quisnam actus voluntatis sit iste circa medium, quod est vnum, & iudicatur necessarium. Pro quo dico, quod licèt iste actus habeat aliquid in quo conueniat cum electione, tamen magis reducendus est ad actum consensus, quàm ad actum electionis; actus enim consensus & electionis cùm sint actus voluntatis, conueniunt in aliquo, & in alio differunt: conueniunt quidem, quia vterque actus versatur circa vtile, id est, circa medium, vt conducit ad finem intētum: differunt, quia obiectum consensus solùm dicit respectū ad finem, id est, quod sit vtile: at verò obiectum electionis dicit duos respectus, vnum ad finem, & alium ad media. Vnde quando sunt media vtilia, circa quodlibet illorum est consensus, sed electio non nisi circa vnum, quando ergo est vnum medium, illud est volitum cum respectu ad finem, non verò cum respectu ad media quę non sunt, ideò magis propriè iste actus dicitur consensus quàm electio. Ita D. Thom. infra quæst. 15. art. 3. ad tertium. *D. Tho.*

Dices, consensus est actus simplex complacentiæ, & non efficax, sed huiusmodi actus est circa medium propositum & efficax, ergo.

Respondetur, quod quando consensus est circa plura obiecta in ordine ad eundem finem, nequit esse efficax, quia vnum

vnum tantùm medium assumitur quantum ad executionem, in quo consistit tota ratio efficatiæ, & ita tunc electio est efficax, & non consensus; quando tamen est vnicum medium, consensus potest esse efficax.

DISPVTATIO QVINTA.

Circa quintum actum voluntatis, qui est consensus.

1 D. Tho. IRCA hoc nomen, *consensus*, nota primò ex D. Thom. 1. 2. quæstione 15. art. 1. in corpore, esse primò impositum ad significandum actũ sensus, qui est explicatio sensus externi, ad sentiendum obiectum sibi præsens, & deinde per similitudinem ad istum actum *sensus* esse translatũ ad significandũ illum actum voluntatis, qui est applicatio voluntatis ad appetendum obiectum sibi propositum ab intellectu. Ratio autem quare iste actus appelletur consensus, & similitudo quædam quam habet cum oppositione sensus externi, nã sicut operatio sensitiua exterior tendit ad obiectum in se, ex quo sumit sensus quandam experientiam obiecti, in quo distinguitur sensus externus ab interno: ita operatio voluntatis tendit ad obiectũ in se, ex quo percipit voluntas quandam veluti experientiam de illo; in quo distinguitur voluntas ab intellectu: & licèt istæ voces sensus, & sentire sint primò impositæ ad significandas operationes sensuum externorum, & secundariò significent actus voluntatis per similitudinem ad operationes sensitiuas, nihilominus propriè dicitur voluntas consentire, in qua significatione accipitur propriè hoc nomen, *sensus*.

Secundò nota, quod huiusmodi consensus, qui est actus voluntatis, sumitur dupliciter. Primo modo latè, qua ratione comprehendit omnes actus voluntatis liberos, tam circa media, quàm circa finem, qui dici possunt propriè consensus, quatenus sunt apperitiones eius quod voluntati ab intellectu proponitur appetendum & consequendum.

Secundo modo, sumitur strictiùs pro quodam actu voluntatis distincto ab alijs, quo voluntas appetit medium indicatum vt bonum ab intellectu, & vt vtile ad finem præuio consilio & consultatione; & de hoc procedit quæstio, quia actus est veluti approbatio, & complacentia inefficax eius medij, quod intellectus consultauit, & definiuit, & conclusit eligendum.

DVBIVM I.

Utrùm consensus sit actus potentiæ appetitiuæ?

RIMA conclusio, consensus est operatio solius appetitus. Ita D. Thom. 1. 2. quæst. 15. art. 1. & cum eo omnes communiter. Et probatur, quia consensus est quædam approbatio & complacentia in obiecto, cùm consentire sit approbare, & complacere in aliquo, ergo consensus est actus solius appetitus: patet consequentia, quia complacentia & approbatio ad solum appetitum pertinent. 2 D. Tho.

Secunda conclusio, consensus est actus solius appetitus rationalis, scilicet voluntatis. Ita D. Tho. loco citato, artic. 2. Et probatur, quia consensus strictè & proprissimè sumptus, est actio qua appetitus applicat se ipsum ad appetendum aliquid bonum; (vt supra diximus) sed appetitus sensitiuus præcisè sumptus, siue bruti, siue hominis, non applicat se ipsum ad appetendum aliquid, sed applicatur ab auctore naturæ, ergo consensus propriè dictus non conuenit appetitui sensitiuo, sed solũ rationali: probatur minor, quia illi soli potentiæ conuenit applicare operationem suam ad aliquid, in cuius potestate est dominium suæ operationis, sed sola voluntas est domina sui actus, ergo solius voluntatis est consentire.

Secundò probatur, quia consensus est approbatio & complacentia ab intellectu media consultatione, tanquam placens appetitui, ergo consensus conuenit soli

soli voluntati: patet consequentia, quia consultatio & sententia rationis non antecedit appetitum sensitiuum, sed voluntatem.

Nota tamen, quod licèt consensus sit actus solius voluntatis, dicit nihilominus ordinem & respectum ad intellectũ præuiè consultantem, & iudicantẽ quid agendum sit (sicut supra diximus de electione) & hoc modo est intelligẽdus D. Bonauent. 2. distinct. 28. art. 2. quæst. 2. dicens: *Consensum esse concordiam voluntatis & intellectus ad aliquid agendum*: vt sit sensus, consensum esse operationẽ voluntatis approbantem iudicium intellectus de eo quod faciendũ est; nõ verò sit sensus, consensum esse aggregatum ex vtroque actu voluntatis & intellectus. Quare consensus solet definiri, *quod sit actus quo voluntas complacet in bono iudicio per rationem & consultationem, conuenienti & vtili ad consecutionem finis intenti.* D. Bon.

Ex dictis colligitur, consensum non conuenire brutis, quorum appetitus non applicat se, sed ex instinctu naturæ fertur in obiectum, nec etiam pueris, in quibus nulla est consultatio.

Objicies primò contra conclusionem, consentire est simul sentire, vnde duo dicuntur cõsentire in aliqua re, quando habent idem iudicium de illa: sicut contra dissentire dicuntur, quando habent diuersa iudicia: sed sentire & iudicare pertinet ad potentiam apprehensiuam, aut intellectiuam, ergo & consentire.

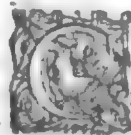
Respondetur, licèt consentire sumptũ in sua propria significatione significet actum potentiæ apprehensiuę, sumptum tamen in sua secundaria significatione, & propria significat actum potentiæ appetitiuæ, scilicet voluntatis, quia quatenus voluntas approbat id quod intellectus iudicat bonum & conueniens, re vera illi consentit. Ita D. Thom. loco citato, quod discrimen affert D. Thom. inter assentire, quod pertinet ad intellectum, & consentire, quod pertinet ad voluntatem.

Objicies secundò contra secundã conclusionem, executio operis est consensus consequens consensum; sed in brutis est executio operationis, ergo: patet consequentia, quia vbi est effectus, debet esse causa.

Respondetur, cõsensum non esse causam adæquatam executionis, sed inadæquatã, quia executio operationis potest prouenire ex consensu, vt in agente libero, aut ex appetitu impetuoso sine aliquo consensu, vt in brutis. Et in multis quæ homines patiuntur inuiti, aut in somnis. Vnde negatur consequentia, sicut nõ valet, induratio prouenit à calore, vt patet in luto & latere, sed in aqua congelata est induratio, ergo induratio illa prouenit à calore. Cuius ratio est, quia calor non est causa adæquata indurationis, cũ induratio etiam possit prouenire à frigiditate.

DVBIVM II.

Vtrùm obiectum consensus sint sola media?



CONCLVSIO, consensus non est propriè de fine, sed de medijs, vt media sunt. Ita D. Thom. art. 3. in loco citato. Probatur conclusio, quia consensus sequitur consilium & consultationem; sed consilium, seu consultatio non est de fine, sed solùm de medijs, ergo etiam consensus. 2 D. Tho.

Secundò probatur, quia consensus est actus voluntatis, quo applicat se ipsam ad volendum aliquid (vt supra dictũ est) sed volũtas solùm applicat se ipsam propriè ad volendum media ex priori volitione finis, & supposita consultatione, ergo consensus propriè sumptus, est specialis actus voluntatis circa media: probatur minor, quia voluntas non dicitur applicare se ipsam ad volitionem & intentionem finis, sed ad talem actum dicitur moueri ab auctore naturæ, aut à naturali inclinatione, vt docet D. Thom. 1. 2. q. 9. art 4. & 6. & Arist. lib. 7. Moralium, ad Eudemum, cap. 18. Cuius ratio est expressa D. Thom. quia vt voluntas dicatur moueri, aut applicare se ad volendum aliquid, opus est vt præcedat aliqua volitio prior, & etiam consultatio, quam certum est nõ præcedere primum actum voluntatis, qui est volitio finis. D. Tho. Arist.

Sed objicies contra primam conclusionem, si consensus non est finis, sequitur neminem peccare appetendo malũ, quod

Oo 3

quod est absurdum: patet sequela, quia peccatum non est sine consensu voluntatis.

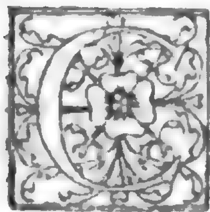
Respondetur negando sequelam, quia ad peccatum sufficit quomodocunque consentire, siue sit consensus strictè sumptus (de quo loquimur hic, & in tota hac disputatione) qui est actus voluntatis circa media, siue sit consensus latè sumptus, qui est quæcunque libera volitio cuiuscunque obiecti: quando verò in hoc dubio dicimus, consensum non esse de fine, loquimur de consensu strictè sumpto, qui est complacentia obiecti, sequens consultationem.

Objicies secundò, consensus est de medijs propter finem, consentimur enim medijs amore finis, ergo consensus magis est de fine: patet sequela, quia propter quod vnumquodque est tale, & illud magis.

Respondeo negando sequelam, propter rationem traditam supra disputat. 4. dub. 3. in solutione primi argumenti.

DVBIVM III.

Vtrùm consensus sit solius medij quod eligitur post iudiciũ intellectus, an verò sit omnium mediorum?

8 ONCLVSIO, consensus nõ solùm est illius medij, quo eligitur post iudicium & sententiam rationis; sed etiam potest esse circa media omnia simul quæ sunt adinuenta à ratione per consilium & consultationem, aut circa quodlibet illorum seorsum antecedenter ad iudicium intellectus, de maiori vtilitate vnius, quàm alterius. Ita Diu. Thom. 1.2. quæst. citat. art. 3. ad tertiũ. D. Tho.

Prima pars conclusionis, scilicet consensum esse circa illud medium quod eligitur post iudicium intellectus, conceditur ab omnibus sine controuersia: & de hoc consensu loquuti sumus supra dub. 1. vbi diximus, consensum esse complacentiam in sententia & iudicio rationis, aut in medio iudicat o ratione vtili.

Secunda verò pars conclusionis probatur, quia postquam intellectus per consultationem & consilium inuenit plura media vtilia ad finem, antequam iudicet & definiat, quod illorum est vtilius, potest voluntas complacere in omnibus illis medijs simul, aut in quolibet illorum seorsum: sed talis complacentia non est electio, quia hæc tantùm est vnius medij post iudicium intellectus (vt dictum est) nec est vsus, quia ille est simul tempore cum actu externo potentię executiuę (vt diximus): hæc verò complacẽtia, de qua loquimur, antecedit omnem talem executionem tempore, ergo à fortiori debet esse consensus: consequentia patet, quia non est alius actus voluntatis circa media; maior verò probatur, quia voluntas tunc est libera vtraque libertate, ergo potest exercere actum circa media illa omnia, aut iuxta quodlibet illorum.

Confirmatur maior argumenti, quia si voluntas potest habere actum inefficacem circa media post iudiciũ intellectus, ergo etiam potest habere illum ante tale iudicium.

Dices voluntatem non posse habere consensum, nisi circa medium vtilius, & consequenter non posse habere illũ nisi post iudicium, & sententiam de maiori vtilitate medij. Sed contra, iudicium de maiori, vel minori vtilitate medij, parum refert vt voluntas possit habere actum inefficacem, dummodo obiectum sit cognitum sub ratione boni, vt patet in alijs actibus inefficacibus voluntatis.

Nec rursus valet, si dicas, ex hoc sequi posse esse electionem ante iudiciũ intellectus, sicut potest esse tale iudicium: non inquam valet, quia electio ex natura sua est actus efficax circa media, & est acceptio vnius, alijs relictis, & ita necessariò præsupponit iudicium, & collationẽ mediorum inter se, à quibus abstrahit consensus, vt dicemus.

Oppositam sententiam tenet Vazquez 1.2. quæst. 15. in corp. artic. 1. num. 13. & 14. vbi dicit complacentiã voluntatis circa media, antecedenter ad iudiciũ non esse propriè consensum. Vazquez

Arguitur primò contra conclusionem ex D. Damascen. lib. 2. de fide, cap. 24. vbi docet cõsensum sequi sententiam intellectus, ergo. Damasc.

Respõdetur, D. Damascen. non loqui de

de omni consensu, sed solùm de illo qui est proximior electioni, & qui terminatur ad medium quod eligitur, antequam potuerit optimè volũtas habere aliũ consensum circa omnia media simul, aut circa quodlibet seorsum.

Arguitur secundò ratione, quia ex hac conclusione sequitur, quod quoties aliquis peccat circa malum finem, committat etiã simul plura peccata circa media, quod est falsum: probatur sequela, quia habet consensum circa illa media vtilia ad illum malum finem.

Respondetur negando sequelam, quia non est necessarium vt voluntas semper habeat consensum omnium mediorum quæ illi proponuntur antecedenter ad iudicium: quod si voluntas habuerit aliquando talem cõsensum, concedenda est consequentia, scilicet committere tunc plura peccata specie distincta, aut vnum cum pluribus malitijs, si illa media habuerint plures malitias specie distinctas; nam si non fuerint distinctæ specie, solũ augebitur peccatum iuxta eandem speciem, v.g. quando quis vult furari, & voluntas proponit illi vt media homicidium, aut fornicationem, si tunc voluntas consentiat his duobus medijs, habebit duo peccata, si consentiat duobus actibus: si verò consentiat vtrique vnico actu, committet tantùm vnum peccatum, cùm duplici deformitate specie distincta.

DVBIVM IIII.

Vtrùm cõsensus sit actus realiter distinctus ab electione & vsu?

4 PRO cuius decisione suppono vt certum, quod licet illi tres actus sint circa media, differunt tamen inter se in hoc, quod consensus est actus inefficax, & simplex quædam complacentia medij adinuenti ab intellectu; at electio & vsus sunt actus efficaces: quare in præsenti solùm inquiritur, an iste actus inefficax, qui est consensus, sit distinctus realiter ab electione & vsu.

Sit prima conclusio, consensus est actus realiter distinctus ab vsu. Probatur, quia cõsensus est actus quo voluntas applicat se ipsam ad volendum efficaciter medium sibi propositum: vsus verò est actus quo volũtas applicat potentias executiuas ad opus, ergo sunt actus realiter distincti.

Secunda conclusio, consensus interdũ est actus distinct' ab electione, interdum verò sola ratione. Ita D. Tho. loc. cit. art. 3. ad 3. Probatur conclusio, quia aut consensus est omnium mediorum simul, aut vnius duntaxat, si est omnium mediorũ, realiter distinguitur ab electione quę est vnius medij cum exclusione aliorũ: si est solius vnius medij antecedenter ad iudiciũ, siue consequenter, aliquando est actus realiter distinctus ab electione, vt quãdo voluntas interrumpit consensum, & postea eligit: aliquando verò est actus realiter identificatus cũ electione, vt quando voluntas conseruat consensum, & simul eligit; nam tunc idem actus inefficax, qui est consensus vnius medij, dicens respectum solùm ad finem, & non ad alia media, fit efficax, dicens respectum non solùm ad finẽ, sed etiam ad alia media, quorum non est consensus, nec electio, tunc tamẽ isti duo actus distinguntur ratione. D. Tho.

Pro quo nota ex D. Tho. quod præter differentias adductas inter electionem & consensum, est alia, scilicet quod electio ex parte obiecti dicit duos respectus: alterum ad finem, & alterum ad alia media, quæ non eliguntur; nam cùm electio sit præacceptio vnius præ alijs, necessarium est, quòd in medio electo sit habitudo, non solùm ad finem, sed etiam ad alia media; at consensus siue sit plurium mediorum, siue solùm vnius, nunquã dicit respectum ad alia media, de quibus non est consensus, sed solùm dicit respectum ad finem. Cuius ratio est, quia consensus est volitio inefficax vnius medij & ita opus est vt excludat alia. Quod declaratur hoc exemplo, quãdo quis intendit agere iter, dum solùm habet cõplacentiam & simplicem voluntatem sumendi equum vt medium, non excludit alia media: cæterùm quando efficitur, eligit equũ, excluditq; alia media, quia sunt incõpossibilia plura media, non subordinata ad eundem finem in ordine ad voluntatem efficacẽ, seu ad electionem, secus verò in ordine ad consensum, qui est voluntas inefficax.

Arguitur contra secundam conclusionẽ, quatenus docet consensum & electionem esse actus realiter distinctos, quia omnis actus volũtatis circa media vt vtilia ad finem, est realiter electio; sed consensus est circa media vtilia ad finem, ergo non potest esse actus ab electione distinctus: probatur minor, quia consensus non terminatur ad media in se præscindendo ab ordine ad finem, sicut simplex volitio finis terminatur ad finem in se præscindendo ab ordine ad media: ergo consensus terminatur ad media in ordine ad finem, & consequenter non est distinguendus realiter ab electione.

Respondetur, quod sicut circa finem distinguuntur isti tres actus voluntatis, scilicet volitio, intentio & fruitio: quia licèt in fine sit tantùm vna bonitas, illa tamen potest considerari tripliciter, & terminare illos tres actus secundum diuersas rationes obiectiuas; nam secundum se considerata terminat simplicem amorẽ, vt consequibilis per media; terminat intentionem, & denique vt iam consecuta terminat fruitionem. Ad eundem modũ dicet in medio vt medium est, sit tantùm vna bonitas, & hæc ordinata ad finem, scilicet bonitas vtilis, potest nihilominus terminare tres diuersos actus voluntatis secundum diuersas rationes, quia vt est volita affectu inefficaci, & sine exclusione aliorum mediorum terminat consensum, & vt est volitio efficaciter excludendo alia media terminat electionem, quatenus verò est coniuncta executioni, est obiectum vsus.

Sed objicies, omnes actus voluntatis circa finem vt consequẽdum per media, est intentio, ergo omnis actus voluntatis circa media vt vtilia ad consequendum finem est electio.

Respõdetur negando antecedens, quia sicut circa idem medium vt ordinatũ ad finem distinguimus consensum ab electione penes hoc, quod consensus est actus inefficax, electio verò efficax: ita similiter circa finem vt consequendũ per media possunt distingui duo actus, alter efficax, & alter inefficax, vt patet in Deo, in quo est volitio dandi gloriam prædestinatis, & est volitio dandi gloriam hominibus, ex quibus prima est efficax, secũda verò inefficax, licèt vtraq; sit volitio finis in ordine ad media.

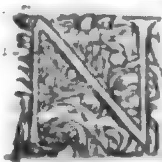
Ex quo constat, non omnem volitionem finis vt consequendi per media esse intentionem, sed solùm voluntatẽ finis efficacem: quare si aliquis voluerit finem vt consequendum per media, taliter quod ex vi talis volitionis nõ sequatur electio mediorum, illa volitio non est intentio, sed simplex affectus voluntatis.

Sed objicies, quia (vt supra explicuimus quæst. 1. huius tractatus) volitio simplex distinguitur ab intentione in hoc, quod volitio simplex habet pro obiecto finem secundum se, præscindendo ab ordine ad media; intentio verò habet pro obiecto finem in ordine ad media, ergo.

Respondetur, hoc ita esse intelligendũ, quod simplex volitio, quæ est primus actus voluntatis, in hoc distinguitur ab intentione, quod vel est circa finem secluso ordine ad media, vel si dicat aliquem ordinem ad media, illa est ita inefficax, vt nullo modo sit causa electionis: at intentio ita est circa finem in ordine ad media, vt quantum est de se, sit causa efficax electionis.

DISPVTATIO VI.

Circa sextum actum voluntatis, qui est vsus.



NOMEN *vsus*, multipliciter sumitur, vt aduertunt Scholastici in primo sentẽtiarũ, dist. 1. nam primò sumitur largissimè vt distinguitur contra otium: qua ratione operatio cuiuscunque rei, siue naturalis, siue artificialis, dicitur vsus: vt calefacere est vsus ignis, scribere est vsus calami: & in hac significatione sumitur vsus in Topicis, quando dicitur, *Cuius vsus bonus est, ipsum quoque bonum est.* 1

Secundo modo, minùs latè pro assuefactione operationis, vt distinguitur contra dissuetudinem: qua ratione operationis frequentia dicitur vsus, quomodo de peritissimo artifice dicitur, habuisse magnum vsum in sua arte. Et in hac significatione definitur à Victorino, *esse actũ frequenter elicitum à potentia*, vt notauit D. Thom. 1. sentent. q. vnic. art. 2. Victorin. D. Tho.

Tertiò, sumitur magis strictè pro applicatione cuiusque rei, aut potentiæ ad exercendam operationem, siue illa sit circa finem, siue circa media.

Quartò,

Quartò, sumitur adhuc strictiùs pro ea solùm applicatione quæ habet rationem medij ad consecutionem finis, & his duobus modis vltimis sumitur vsus à D. August. lib. 10. de Trinit. c. 11. *August.*

Vltimò sumitur à D. August. lib. 1. de doctrina christiana, cap. 4. prout distinguitur contra abusum, hoc est, pro recto vsu, seu recta applicatione ad operãdum, & hac ratione vti aliqua re, est eam adhibere ad debitum suum finem: abuti verò aliqua re est eam sumere, vel applicare ad finem dissonũ suæ conditioni & naturæ. In tota ergo hac disputatione solùm est sermo de vsu quarto, & quinto modo sumpto, hoc est, de applicatione ad operationem vtilem ad consequendum finem intentum.

DVBIVM I.

Vtrùm vsus sit actus intellectus, vel voluntatis?

2 PRO quo nota, vsum in quarta sua significatione sumptũ, bifariàm sumi. Vno modo, actiuè pro ea operatione, quę est actiua applicatio alicuius rei, aut potentiæ ad suam operationem exercendam. v. g. pro ea actione quæ applicat oculum ad videndum, pedes ad ambulandum: & hac ratione vsus actiuè sumptus est semper subiectiuè in potentia vtente & applicante, & de vsu in hac significatione, id est, actiuè sumpto procedit tota difficultas huius dubij.

Secundo modo, sumitur vsus passiuè pro operatione ipsarum rerum & potentiarum quę applicantur ad agendum, verbi gratia, pro ipsa visione, calefactione, &c. quæ vt subsunt vsui actiuo, dicuntur vsus passiuus: & huiusmodi vsus passiuus non est subiectiuè in ipsa potentia vtente actiuè, sed in ipsis rebus, aut potentijs quæ applicantur ab vtente, si talis vsus sit operatio immanens vt visio & ambulatio: si verò sit transiens vt calefactio, erit in illo subiecto, quod est materia circa quam talis operationis.

Verum est tamen, quod potentia applicans alias ad agendum, potest etiam interdum applicare se ipsam ad agẽdum, & vti aliqua operatione sua (vt infra dicemus) & tunc vterque vsus tam actiuus, quàm passiuus erit subiectiuè in ipsa potentia vtente.

Secundò nota, vsum actiuè sumptum posse adhuc dupliciter sumi. Primo modo formaliter, qua ratione pertinet ad voluntatem, cuius est vti omnibus potentijs, & has liberè applicare ad suas operationes, vt dicemus in prima conclusione. Alio modo sumitur directiuè: qua ratione vsus actiuus pertinet ad intellectũ, qui suo iudicio & imperio dirigit voluntatem, vt vtatur potentijs, applicando eas ad suas operationes.

Prima conclusio, vsus actiuè sumptus propriè & formaliter est actus elicitus à voluntate. Ita D. Thom. 1. 2. quæst. 16. art. 1. &. 1. sententiarũ, distinct. 1. quæst. vnica, art. 2. D. August. 10. de Trinitate, cap. 11. Et probatur, vsus actiuus, siue vti est applicatio alicuius rei, aut potentiæ ad exercendam suam operationem (vt supra dictum est) sed voluntas est, quę formaliter applicat omnes potentias ad agendum, vt omnes fatetur cum D. Tho. 1. 2. quęst. 9. art. 1. ergo solius voluntatis est vti alijs potentijs, & consequenter vsus erit actus voluntatis. *D. Tho. August.*

Confirmatur, quia motio qua voluntas applicat potentias executiuas ad agendum, dicitur vsus actiuus illorum, sed nõ applicat illas, nisi volendo eas exercere suas operationes: ergo talis motio & vsus actiuus est actus elicitus à voluntate: probatur minor exemplo Domini, qui non dicitur mouere famulum, & vti illo ad agendum aliquid, nisi quatenus eliciat actum voluntatis, quo vult famulum exequi suam voluntatem.

Secunda conclusio, vsus propriè non conuenit brutis, bene tamen impropriè. Ita D. Thom. loco citato, art. 2. D. Aug. lib. 83. quæstionũ, quæst. 30. Prima pars conclusionis probatur ratione D. Tho. quia vti aliqua re, nihil aliud est, quã applicare eã ad opus; sed bruta non propriè applicant potentias, & membra sua ad opus, non ergo dicũtur vti illis propriè: probatur minor, quia potentiæ & membra brutorum non dicuntur applicari ad opus, nisi ex instinctu naturæ, non autem liberè, ergo. *D. Tho. August.*

Confirmatur, quia vsus de quo in præsenti loquimur, est applicatio potentiæ executiuę ad opus vtile ad finẽ: sed bruta

non cognoscunt ordinem & vtilitatem mediorum (vt dictum est) ergo. Secunda verò pars probatur, quia bruta per appetitum sensitiuum mouent, seu applicant suas potentias & membra ad agendum, ergo saltem impropriè dicuntur habere vsum illarum: & ita dicimus taurum vti cornibus, & leonem vnguibus. Nota tamen operationes brutorũ dici posse propriè & in rigore vsus passiuus secundum habitudinem ad voluntatem humanam, vt quando aliquis homo applicat brutum ad opus.

Vazquez Prima conclusio est contra Vazq. 1.2. disp. 47. qui ait, vsum non esse actum aliquem elicitum à volũtate, sed esse ipsam operationem potentiæ executiuę, vt procedentem à voluntate ex vi electionis, ita vt voluntas dicatur vti potentijs executiuis per extrinsecam denominationẽ ab actibus ipsarum potentiarum executiuarum, vt ignis dicitur calefaciens calefactione, quæ non est in ipso igne, sed in re calefacta, & Deus dicitur Creator à creatione, quæ est actio transiens in creaturis.

Arguitur primò pro hac sententia contra primam conclusionem, nec Arist. nec D. Tho. nec Nissen. agentes de actibus voluntatis, meminerunt huius actus, qui est vsus, ergo nõ datur talis actus elicitus à voluntate, sed vsus erit actus alterius potentiæ vt motæ à voluntate.

Repondetur concesso antecedenti, nego consequẽtiam, quia est ab auctoritate negatiua, & sat est, quod D. Tho. docuerit vsum esse actũ elicitũ à voluntate: & quidem quantum attinet ad Arist. pluribus in locis meminit huius actus eliciti à *Arist.* voluntate, præcipuè. 3. de anima, cap. 11. vbi dicit, *quod voluntas est mouens mota*, quia scilicet mota metaphoricè ab obiecto, seu fine amato, mouet alias potentias, vt exequantur actiones suas ad consecutionem illius: huiusmodi autem operatio, qua volũtas mouet alias potentias in sentẽtia Arist. vocatur à D. Tho. vsus.

Sed objicies, D. Tho. nunquã expressè dixit, vsum esse actum elicitum à voluntate, sed solũ docuit locis citatis in conclusione, vsum pertinere ad voluntatem vt primò mouentem, & ad intellectũ vt dirigentẽ, & ad reliquas potentias vt exequentes: ergo sicut ex hoc, quod vsus pertineat ad intellectum vt dirigentem, non sequitur, quod eliciatur ab intellectu, ita neque ex eo quod pertineat ad voluntatẽ vt primò mouentem, sequitur quod eliciatur ab illa.

Respondetur negando antecedens, quia D. Thom. 1.2. in titulo quæstionis 13. expressè docet vsum esse actum elicitum voluntatis circa media, distinctũ ab electione & consensu: tùm etiã, quia hoc ipso quod docet vsum pertinere ad volũtatem vt primò mouentem & applicantem, necessariò fatetur pertinere ad illã, vt ad elicientem, quia voluntas non mouet cæteras potentias, nisi medio aliquo actu suo, vt diximus in confirmatione argumenti pro prima conclusione. Vnde voluntas dicitur vti alijs potentijs, non solùm extrinseca denominatione ab vsu passiuo, qui est actio ipsius potentię executiuæ, sed etiam intrinseca denominatione ab vsu actiuo, qui est actus immanens elicitus ab ipsa voluntate. *D. Tho.*

Sed objicies, ignis dicitur calefaciens à sola calefactione transeunte existente in passo, ergo voluntas dicitur vtens ab operatione illius potentiæ, quâ vtitur.

Respondetur negando consequẽtiam, & ratio discriminis est, quia agentia per intellectum & voluntatem agunt actione immanente in ipsa potẽtia, & in ipso agente: secus verò ignis, qui est agens naturale sola actione trãseunte, & ita ignis dicitur calefaciens solà extrinseca denominatione; voluntas verò dicitur vtens extrinseca denominatione ab vsu passiuo, qui non est in ipso, & intrinseca denominatione ab vsu actiuo.

Secundò arguitur, superfluum est ponere vsum actiuum volũtatis distinctum ab electione, & ab operationibus cæterarum potentiarum, ergo.

Respondetur, hoc argumentum postulare difficultatem disputandam dub. 3.

DVBIVM II.

Quid sit obiectum vsus?



ONCLVSIO, vsus nullo modo potest esse de fine, sed solùm de medijs. Ita communiter omnes citati dubio præcedenti. Et 3 probatur conclusio, quia vti in rigore (vt supra dictum est) est ordinare & applicare

re rem ad operationem vtilem consecutioni finis intenti: sed ratio vtilis solùm reperitur in medijs, & non in fine, ergo & ratio vsus: quare vsus passiuus rei, & vtilitas meritò vsurpantur pro eodem; nam rogo, quæ alia est vtilitas equi, quã equitare, & oculi, quàm videre.

Arguitur primò contra cõclusionem, *August.* auctoritate D. August. lib. 1. de Trinit. cap. 10. vbi dicit: *Omnis qui fruitur, vtitur*: sed fruitio est vltimi finis, ergo & vsus.

Respondetur, D. August. ibi loqui de vsu latè sumpto, tertio modo accepto, pro applicatione potentiæ ad suam operationem, quæcunque illa sit, siue circa media, siue circa finem: hic autem loquimur de vsu strictè, & quarto modo sũpto.

Arguitur secundò, pecunia est finis auari, & tamen auarus vtitur illa, ergo etiam vsus est finis.

Respondetur, rem quæ est finis respectu vnius actus, v. g. pecuniam respectu intentionis auari, posse ab illo secundum aliam rationem assumi vt medium, non quidem ad finem auaritiæ, quia auarus vt auarus est, non vtitur pecunia, sed fruitur: sed ad aliquem alium finem distinctum, v. g. gulæ, aut luxuriæ. Et ita quando pecunia est obiectum vsus in auaro, non habet rationem finis, sed rationem medij, nec auarus habet rationem auari formaliter, sed gulosi, aut luxuriosi.

Arguitur tertiò, potest fieri vt operatio alicuius potentiæ motæ à voluntate sit finis, vt si quis intendat tanquam finẽ reddere depositum alicui, & seruare iustitiam, tunc redditio depositi est finis; sed in hoc casu voluntas mouet & applicat potentiam executiuam, & vtitur ea ad reddendum depositum, ergo iam vsus est circa finem.

Respondetur, nunquam posse vsum versari circa finem; nam licèt possit voluntas mouere aliquam potentiam ad aliquam actionem, quæ habet rationem finis intenti, vt dicitur in argumento, tamen illa actio non se habet vt finis in executione, sed prout in intentione: voluntas autem vtitur illa actione prout executa, non verò prout intenta, & vt sic potiùs habet rationem effectus & medij in ordine ad fruitionem, vt patet in eodem exẽplo, vbi reddere depositum habet rationem finis, prout est in intentione, & in executione habet rationem effectus & medij ad fruitionem & delectationem quæ potest capi de tali obiecto.

DVBIVM III.

Vtrùm vsus sit actus distinctus ab electione & consensu?



CONCLVSIO, vsus est actus distinctus à consensu. Ita communiter omnes. Et probatur primò, vsus est actus efficax voluntatis, consensus verò est inefficax, ergo. Secundò probatur, quia vsus est circa media vt coniuncta executioni, consensus verò longè antecedit executionẽ, nam est prior electione, vsu & imperio, ergo. 4

Secunda conclusio, vsus est actus distinctus ab electione. Hæc non est ita communis sicut prior: sed probatur, primò, auctoritate D. Tho. quæst. citat. artic. 4. vbi docet vsum esse posteriorem electione, ergo in sententia D. Thom. sunt actus distincti. *D. Tho.*

Secundò, probatur ratione à priori, quia huiusmodi actus habent obiecta formalia distincta (vt ostendemus in solutione primi argumẽti) ergo sunt actus distincti: probatur consequentia, quia actus distinguuntur per obiecta.

Tertiò, probatur à posteriori, quia vsus semper est cõiunctus executioni, seu operationi potentiæ executiuæ, sed electio non est semper coniuncta executioni, ergo distinguitur ab vsu: maior patet, quia vsus actiuus est illa operatio voluntatis, quæ est applicatio potentiæ executiuæ ad agendum, & iste semper est coniunctus executioni, cùm non possit dari vsus actiuus sine passiuo: minor verò probatur, tùm quia electio potest esse prior tempore, quàm executio & vsus (vt infra) tùm etiam, quia postquam eligitur aliquod medium, potest apparere aliqua difficultas in executione, ratione cuius voluntas cesset ab vsu, & ab applicatione potentiæ executæ ad agendum.

Dices hoc esse impossibile perseuerante electione, quia cùm electio sit actus efficax, nulla potest apparere difficultas

tas in executione, quæ non superetur & vincatur ex vi electionis, & sic sequatur vsus statim.

Sed contra est, quia licèt intentio sit efficax, adhuc ponitur electio quæ sit actus distinctus sequutus ex tali intentione, quia intentio de se non est volitio vnius determinati medij: ergo licèt electio sit efficax, etiam est ponendus alius actus, quò voluntas applicet potentiam executiuam ad operandum.

Sed dices, esse disparem rationē, quia intentio & electio habent diuersa obiecta, electio verò, & vsus habent idē obiectū, & ita non debent esse distincti actus.

Respondetur, quod licèt electio & vsus habeant vnum obiectum materiale, respiciunt illud sub diuersis rationibus.

5 *Vazquez.* Oppositum huius secundæ conclusionis docuit Vazquez. 1.2. disput. 47. & in explicatione articuli dub. 4. D. Tho.

Arguitur primò pro hac sententia contra conclusionem, electio & vsus habent idem omnino obiectum, & vterque est actus efficax, ergo: probatur antecedens, quia habent pro obiecto idem dium vtilius ad finem.

Respondetur, quod electio & vsus habent idem medium pro obiecto sub diuersis rationibus formalibus, quod sufficit vt dicantur actus distincti, vt intentio & fruitio, quia licèt respiciant eundem numero finem, respiciunt tamen illum secundum diuersas rationes. Huiusmodi autem diuersitas rationū formaliū vsus & electionis adducitur à D. Tho. art. 4. cit. & consistit in hoc, quod per electionem tendit voluntas in medium præcisè ratione proportionis & vtilitatis quam habet ad finem; per vsum verò tendit ad eadem media, vt sunt à parte rei.

Arguitur secundò, semel proposita electione efficaci non est necessarius nouus actus voluntatis, vt potentia executiua operetur, ergo.

Respondetur negando antecedēs, nec est contra rationem efficatiæ electionis, quia eius efficatia consistit in hoc, vt ad ipsam consequantur omnes alij actus necessarij ad positionem mediorum, & consecutionem finis, quorum vnus est vsus, sicut posita intentione efficaci, non sequitur statim immediatè consecutio finis sine aliquo nouo actu voluntatis, scilicet consensu & vsu.

Arguitur tertiò contra solutionem, vt potentia executiua bruti operetur, non est necessarius nouus actus appetitus, qui sit applicatio potentiæ executiuæ, distinctus ab ipsa appetitione obiecti, ergo nec vt potentia executiua hominis operetur.

Respondetur, nego consequentiam, & ratio discriminis est, quia in brutis nec est dominium sui actus, nec cognitio vtilitatis mediorum ad finem, & ita non applicant se ipsa ad operandum, sed posito appetitu obiect. sunt à natura determinata ad exequendum finem sine aliqua ordinatione executionis ad finē: homo verò cùm sit liber, manet indifferens etiam post electionē, & ita indiget nouo actu, quo determinetur ad opus.

Sed objicies, quia licèt ante electionem esset homo liber in illa, posita iam non manet liber, sed determinatus ad executionem, aliàs non esset electio efficax, ergo non indiget nouo actu.

Respondetur, nego antecedens, quia posita electione quantūcunq; efficaci, potest esse noua difficultas in executione, ratione cuius desistat voluntas ab illa, & etiam cesset ab electione.

Quæres primò, an isti duo actus distinguantur realiter, an verò ratione?

Respondetur, probabile esse, non esse necessarium, vt semper distinguantur realiter, nisi solū quando electio & vsus discontinuantur; nam si non interrumpatur electio, sed continuetur vsque ad vsum, tunc satis probabile est, esse vnum & eundem actum secundum rem, licèt nobis oppositum videatur probabilius.

Quæres secundò, an vsus reperiatur in Angelis?

Respondetur, etiam in illis distinguendum esse vsum ab electione, saltē secundum rationē. v.g. voluntas qua Angelus vult mouere cælum per modum electionis ab impetu quo applicat illud ad suum motum. Cuius ratio est, quia licèt in Angelis semper sit coniuncta electio efficax cum executione, nos tamen optimè possumus intelligere priùs eligere, mouere, quàm moueat.

Quæres tertiò, an iste actus etiam reperiatur in Deo distinctus ratione ab electione?

Respondetur affirmatiuè, quia actus distinguntur in Deo ratione nostra ex diuersitate obiectorum, sed nos intelligimus

mus in Deo esse electionem ab æterno cum relatione ad creaturas futuras, & intelligimus esse vsum in Deo, in tempore cum respectu rationis ad creaturas præsentes: quare sicut Deus non dicitur Dominus ab æterno, ita non dicitur vtens, nisi in tempore.

Sed obijcies, potentia executiua in Deo, & in Angelis non est distincta ab ipsa voluntate, ergo nec vsus actuus est alius actus distinctus ab ipsa electione & volitione agendi.

Respondetur etiam admisso antecedenti (de quo aliàs) nego consequētiam; quia voluntas Dei vt liberè applicata ad agendum, habet rationem potentiæ executiuæ, & ita distinguenda est applicatio ad agendum, in qua consistit vsus ab electione distinctus, quæ solùm est volitio agendi.

DVBIVM IIII.

Vtrùm vsus sit posterior electione?

6 PRO decisione nota, quod cùm vsus actiuus sit quædam motio, qua voluntas applicat potentias ad operandum: possumus distinguere in voluntate tres vsus actiuos, sicut distinguimus tres motiones. Prima motio est, qua voluntas mouet & applicat intellectum ad consultandum, & hęc dicitur vsus impropriè. Secunda est, qua voluntas mouet se ipsam ad volendum, & hęc dicitur vsus etiam impropriè. Tertia est, qua mouet potentias executiuas exteriores ad exercendum suas actiones, & hæc dicitur propriè & strictè vsus, de quo loquuti sumus in tota hac disputatione.

Prima conclusio, vsus ille quo voluntas vtitur intellectu ad consulendum de medijs, est prior quàm electio. Ita Diu. Thom. quæst. citat. art. 4. Et probatur, quia consultatio præcedit electionē, ergo etiam motio, qua voluntas applicat intellectum ad consultandum. *D. Tho.*

Secunda cõclusio, vsus ille quo voluntas applicat potencias ad agendū est posterior electione. Ita D. Tho. loco citato, quam probat ex doctrina quā ab ipso desumpsimus dub. præced. in solutione ad primum. Cuius ratio ita formari potest, electio pertinet ad primum ordinem actuum voluntatis, scilicet qui terminatur ad bonum, quatenus est coniunctum ipsi amanti solùm in affectu, sed vsus pertinet ad secundum ordinē actuū voluntatis, qui terminatur ab bonum vt consecutū re ipsa in fieri, aut in facto esse ab ipso amāte, ergo vsus est posterior electione: patet consequentia, quia prius est habere rem imperfecto modo, hoc est, solo desiderio & affectu, quàm habere illam perfectè, & in re ipsa.

De ordine verò qui reperitur inter vsum, quo voluntas vtitur se ipsa ad volendum, & inter electionem, & alios actus, dicendum est infra disputatione de imperio.

DVB. VLT.

Quibus rebus sit vtendum?



7 OCCASIONEM huius difficultatis tribuit D. August. qui lib. 8. quæstionum, q. 30. ita dicit. *Omnis itaque humana peruersio est (quod etiam vitium vocatur) velle vti fruendis, & frui vtendis.* Quare meritò modò dubitatur, quæ sint illa, quibus vti, aut frui liceat homini christiano. *August.*

Pro cuius explicatione nota, in illis verbis D. August. non sumi vsum strictè & propriè pro spirituali actu voluntatis, quo applicat potentiam executiuam ad agendum, de quo loquuti sumus in tota hac disputatione; sed sumi latiùs pro quocunque actu, quo voluntas vult aliquid tanquam medium in ordine ad finē, siue ille actus sit consensus, siue electio, siue vsus. Et similiter nomine fruitionis non intelligit D. August. strictè pro delectatione in possessione vltimi finis, sed intelligit quęcunque actum voluntatis circa finem vltimum, siue ille sit fruitio strictè sumpta, siue intentio, siue simplex volitio. Cuius ratio est, quia peruersio humana, quæ est peccatum circa media, nō solùm reperitur in vsu strictè sumpto, seu abusu, hoc est, in mala executione operationis, sed etiam inuenitur in malitia, electione & consensu.

Ex quo colligitur, sensum illorum verborum

borum Diu. Augustini esse, hominis peccatum consistere in hoc, quod aut constituat suum vltimum finem in eo quod deberet assumere vt medium, & hoc est frui vtendis; aut è contra in hoc, quod assumat vt medium id quod deberet habere vt suum vltimum finem, & hoc est vti fruendis.

Secundò colligitur, dubium positum hic, non procedere de vsu strictè & propriè sumpto, & vt est tertius actus circa media distinctus ab electione & consensu, sed de vsu latè sumpto, vt comprehendit omnes actus voluntatis circa media. Quare huiusmodi difficultas non pertinebat ad hunc locum, sed quia à recentioribus disputatur hic, placuit eam breuiter resoluere.

Conclusio, omnibus, & solis creaturis est licitè vtendum, & solo Deo fruendũ. Ita omnes Theologi primo sententiarum, distinct. 1. vbi fusè probatur hoc, quia solus Deus habet veram rationem vltimi finis, & beatitudinis nostræ obiectiuę: ergo solo Deo est fruendum, & vtendum alijs creaturis, in quantum vtiles fuerint ad consequendum Deum, qui nostra est beatitudo.

Arguitur primò contra cõclusionem, qui vult iuste & castè viuere, non referendo ista ad alium finem, sed præcisè sistendo in bono iustitiæ, aut charitatis, nõ committit aliquod peccatum, imò exercet opus virtutis, ergo potest aliquis velle aliquod bonum creatum, vt finem vltimum.

Respondetur, quod qui vult bonum iustitiæ, ac charitatis cum debitis omnibus circunstantijs, licèt non referat expressè in Deum suam castitatem, aut iustitiam, refert tamen illam virtualiter, & ita non constituit creaturam vt suum vltimum finem.

Arguitur secundò, non licet vti peccato propter Deum, ergo non licet vti omnibus creaturis.

Respondetur, tribus modis posse nos vti aliqua creatura in gloria Dei. Primò, vt principio elicitiuo alicuius operationis, qua ratione vtimur voluntate ad amandũ, & lingua ad glorificãdũ Deum. Secundo modo, vt actione ordinata in aliquem finem, qua ratione vtimur locutione, aut scriptura ad glorificandum Deum, & nullo ex his modis possumus vti peccato, propter gloriam Dei. Tertio modo, vt obiecto, qua ratione possumus vti peccato iam commisso, vt obiecto pœnitentiæ, & doloris propter Deũ: quare meritò D. August. loco citato ait: *Vtimur quibusdam malis tolerandis ad patientiam, hoc est, malis pœnæ, quibusdã ad iustitiam, hoc est, malis culpæ, quibusdam considerandis ad doctrinam, quibusdam à quibus abstinemus ad temperantiam.*

Tertiò arguitur, potest aliquis licitè vti actu fidei, spei & charitatis, & ordinare ipsas in beatitudinem & fruitionẽ Dei, vt in vltimum finem, ergo etiam potest licitè vti ipso Deo credito, sperato & amato: patet consequentia, quia sicut beatus dicitur fruitionem habere, non solùm de visione Dei, sed de ipso Deo, qui est obiectum visionis: ita viator dicitur vti non solùm actibus fidei, spei & charitatis, sed etiam ipso Deo, qui est obiectum fidei, spei & charitatis.

Respondetur, licitè fieri posse, vt quis ordinet Deum sub vna ratione ad ipsum Deum sumptum sub alia vlteriori ratione, vt ordinat Deum habitum à se per fidem, &c. ad ipsum Deum habitum per visionem, & fruitionem habẽdum, nec hoc est vti fruendis, quia hic non ordinatur Deus ad creaturas.

Sed objicies, licitè possumus diligere Deum amore concupiscentiæ, vt diligitur à nobis in via per fidem, & in patria per fruitionem: sed qui diligit Deum amore concupiscentiæ, vult sibi Deum, & ordinat Deum ad se, & ad suam vtilitatem, ergo iam licitus est vsus Dei in ordine ad creaturas.

Respondetur negando consequentiã, nam qui amat Deum amore concupiscentiæ, non ordinat Deum vt vltimum finem, *cuius gratia*: quod erat necessarium ad hoc, vt diceretur vti fruendis, & consequenter vt peccaret, sed ordinat Deum ad se vt finem *cui*, in quo nulla est peruersitas.

Sed vltimò objicies, beatus potest licitè ordinare Deũ ad ipsam fruitionem, quę est vltimus finis, *cuius gratia*, sed fruitio est creatura, cùm sit actus voluntatis creatæ, ergo licitum est ordinare Deũ ad creaturam, tanquàm vltimum finẽ, *cuius gratia*: maior patet ex D. Tho. q. citata, art. 3. vbi concedit, auarum posse ordinare pecuniam ad possessionem. D. Tho.

Respon-

Respondetur negando antecedens, quia (vt iam dictum est) Deus, & fruitio Dei, non se habent vt duo fines distincti, sed vt vnus duntaxat integratus ex vtroque: & ita vnum non ordinatur ad aliud propriè (vt supra diximus de auaro, explicando D. Thom.) quod si vnum esset ad aliud ordinandum, potiùs ordinanda esset fruitio ad Deum, quàm è contra, & talis ordinatio est licita.

Nisi velis dicere, quod quando Deus ordinatur à beato ad fruitionem, non ordinatur ad illam vt ad finem distinctum ab ipso Deo, ita vt velit Deum propter fruitionem, sed vt velit Deum propter se ipsum.

DISPVTATIO SEPTIMA.

De actu intellectus, qui dicitur consilium

1 ONSILIVM, quod consultatio etiam dicitur, sic solet definiri. *Consilium est inuestigatio, & inquisitio mediorum latentiū, quæ ad nos pertinent, ac in nostra sunt facultate, vt potiora inueniamus pro consequendo fine.* Aut vt alij meliùs & breuiùs desiniunt. *Consilium est inquisitio rationis in re dubia, & magna à nobis facienda.* Dicitur *inquisitio*, loco generis, quia inquisitio latiùs patet, quàm consultatio; nā inquisitio cōprehendit etiam inuestigationem speculatiuā, quæ fit ab intellectu ad rectè cognoscēdam veritatem rei dubię, consultatio verò, siue cōsilium, solùm est de re practica agenda. Dicitur etiam *in re dubia, & magni momenti*, quia de rebus per se notis, aut leuibus non est consiliū, vt docuit Arist. 3. Ethic. c. 1. Et denique dicitur *à nobis agenda*, quia consilium debet esse de re possibili, & constituta in nostra potestate, & quę aliquo modo ad nos pertineat. Singulæ particulæ huius definitionis explicabuntur in sequentibus dubijs. *Arist.*

DVBIVM I.

Vtrùm consilium sit actus intellectus?

ONCLVSIO est affirmatiua, & communiter recepta ab omnibus sine cōtrouersia, cum Arist. 3. Ethic. cap. 1. & D. Thom. 1. 2. q. 14. art. 1. Probatur eius ratione, quia cōsilium est actio cognoscitiua eorū quę antea erant ignota, ergo est actus intellect*, cuius est cognoscere. 2 *Arist. D. Tho.*

Nota pro conclusione, quod sicut electio, quæ est actus voluntatis, concernit actum intellectus, scilicet iudicium rationis præuium, à quo originem ducit ipsa electio: ita consiliū, quod est actus intellectus, concernit & pręsupponit aliū actū voluntatis, scilicet intentionē & propositum finis acquirēdi per media; nam ex eo quod voluntas vult efficaciter finem, mouetur ratio ad consultandum, quę media erunt vtilia ad consecutionem illius: qua cōsultatione & inquisitione facta, statim sequitur iudicium & sententia rationis de medio eligendo.

Sed objicies contra conclusionē, quia D. Damascen. lib. 2. fidei, cap. 22. vocat consilium appetitū inquisitiuum, sed appetitus est actus voluntatis, ergo & consilium. *Damasc.*

Respondetur cum D. Thom. loco citato ad primum, consilium vocari à D. Damascen. appetitum, non quidem formaliter, quasi consilium sit appetitio & volitio, sed vocari appetitum, quia habet adiunctum actum voluntatis quem concernit, ad modū explicatum in nota bili pro conclusione: sicut etiam Arist. 6. Ethic. vocauit electionem appetitum intellectus, vt supra diximus tract præced. disp. 4. de electione, dub. 1. *Arist.*

DVBIVM II.

Vtrū consilium sit sola inquisitio rationis, an etiam comprehendat iudicium?

RO decisione nota, duplex iudicium reperiri ante electionem in integro discursu consultationis, qua intellectus inquirit media vtilia ad finem: alterum est, quo iudicat hoc & illud inuentum per inquisitionē esse vtilia, illa verò inutilia; & alterum est, quod ex medijs iam inuentis per inquisitionem, & iudicatis vtilibus, priori illo 3

illo iudicio facta collatione vtilitatis illorum, inter se iudicat intellectus hoc esse melius & vtilius illo, atque adeo dignum vt eligatur præ alijs, & hoc secundum iudicium appellatur *sententia rationis*, & est conclusio syllogismi practici, quæ fit in consilio & consultatione.

Ex quo colligitur, tres actus intellectus subordinatos requiri in progressu consultationis ante electionē. Primus est inquisitiuus, scilicet quæstio & propositio quædam dubia & incerta, quam intellectus proponit sibi earum rerum, seu mediorū quæ iuuare possunt ad consequendum finem intentum. Secundus est iudicatiuus, scilicet iudicium illud primo loco positum, quo intellectus ex pluribus rebus sibi oblatis per inquisitionem, iudicat quasdam esse vtiles, quasdam verò inutiles: & iste secundus actus fortè realiter non est distinctus à primo. Tertius actus est etiam iudicatiuus, scilicet iudicium illud secundo loco positum de maiori vtilitate huius, quàm alterius medij, & ita iste actus est distinctus à reliquis. Quod ergo quæritur in hoc dubio est, an nomine *consilij*, in præsenti intelligatur actus voluntatis omnino simplex, qui sit illa sola & pura inquisitio, & inuestigatio omnino dubia mediorum sine aliquo iudicio: an verò intelligatur actus intellectus quasi compositus ex illa inquisitione & iudicio, & an ex iudicio solius vtilitatis mediorum, an etiam ex iudicio maioris vtilitatis huius, quàm alterius, hoc est, ex sententia & conclusione iudicij.

Prima conclusio, iudicium non constat ex sola inquisitione, sed etiam ex iudicio primo modo sumpto. Probatur primò, quia consilium est actus intellectus, sed quilibet actus intellectus cum sit cognitio obiecti, habet rationem iudicij illius, vt dixi supra tract. 3. disp. 1. dub. 3. notabili. 2.

Secundò probatur, quia consiliū nihil aliud est, quàm inuestigatio mediorum quæ conferre possunt ad finem, facta per rationē & discursum; sed huiusmodi inuestigatio discursiua non potest intelligi sine iudicio vtilitatis huius, & inutilitatis alterius, ergo: probatur minor, quia sola inuestigatio dubia mediorum sine discretione vtilium ab inutilibus, quæ fit per iudicium, non esset consilium, sed accumulatio & aggregatio confusa & cæca multarum rerum tam vtilium, quàm inutilium ad finem.

Secunda conclusio, consiliū in sua ratione formali includit iudicium secundo loco positum. Ita Medin. 1.2. q. 14. art. 1. Vazquez disput. 44. cap. 1. Azor lib. 2. Summæ. c. 18. dub. 3. & videtur expressa D. Thom. 1.2. q. 14. art. 1. in corpore, docens iudicium esse post consilium, vbi satis clarè significat rationem formalē consilij saluari integrè ante iudicium & sententiam rationis: est etiam D. Gregor. Nissen. lib. 5. Philosoph. c. 4. prope finē, dicente, consultationem esse in his rebus quę adhuc quæruntur, hoc est, de quibus adhuc non est lata sententia & iudiciū: & expressiùs est Arist. 6. Ethic. c. 9. vt ostēdemus in solutionibus argumentorū. Probatur primò à priori, quia consilium est formaliter inquisitio eius quod faciēdum est, ergo non includit in sua ratione formali ipsam conclusionem & sententiam: patet consequentia, quia terminus nō est de ratione formali ipsius vię, tanquā pars essentialis ipsius viæ. Secundò probatur, quia consensus voluntatis necessariò supponit cōsilium intellectus, sed facta sola inquisitione mediorum, & cognitione, seu iudicio vtilitatis illorum ad finē, antequā intellectus iudicet & statuat, quod illorum sit eligendum, potest dari consensus voluntatis (vt ostensum est supra disput. 5.) ergo ratio consilij saluatur integrè antecedenter ad hoc iudicium.

Tertiò probatur à posteriori, quia consiliatiua est diuersa pars prudentiæ à iudicatiua, ergo signum est, quod iudicium de quo loquimur non includitur formaliter in ratione consultationis: antecedens potest constare ex eo quod videmus quosdam homines esse habiles ad inuentionē mediorum, ineptos tamen, aut minùs aptos ad iudicandum, quod ex illis medijs sit præferendum alijs, & eligendum.

Hæc secunda cōclusio est contra Caietan. 1.2. q. 14. art. 1. quē sequitur Valent. 1.2. disp. 2. q. 9. punct. 1. qui docet consilium vtrumq; includere, scilicet inquisitionem cum iudicio, seu sententia, & ita existimant consilium consistere in integro syllogismo practico cū conclusione. 4

Arguitur primò contra istam conclusionem, ex illo Psalm. *Beatus vir qui nō abijt in consilio impiorum*. Et 1. ad Cor. 7. *De virginibus præceptum Dñi non habeo, consi-*

Medin. *Vazquez* *Azor.* *D. Tho.* *Gre. Ni.* *Arist.* *Caietan.* *Valent.* *Psal. 1.* *1 ad Corint. 7.*

Ad Eph. 1. *consiliū autē do*, & ad Ephes. 1. *Vbi dicitur de Deo operari omnia secundū consiliū voluntatis suæ*, quibus locis nomine, *consilij* intelligitur ipsa sententia, & iudicium rei faciendæ. Et confirmatur de cōmuni vsu loquendi, quo in eodē sensu solemus dicere hoc aut illud quod vltimatè proponitur agendū, esse bonū, & malū cōsiliū.

Sed nota pro solutione, consiliū sumi tripliciter, primo modo pro sola inquisitione sine iudicio & sentētia intellectus, *Psal. 12.* qua ratione sumitur Psalm. 12. *Quādiu ponā consiliū in anima mea*, & ab Arist. ac D. *Arist. D. Tho.* Tho. hic, & à Cicerone lib. 9. epistolarū, *Cicero.* epistola 24. quæ incipit. *Dubitanti mihi*, illis verbis *sunt de me multa consilia*, & hæc est proprissima acceptio consilij, vt probatū est in secūda conclusione. Secūdo modo sumitur pro solo iudicio, seu sententia rationis, excludente inquisitionē, *Ad Eph. 1.* qua ratione sumitur ad Ephes. 1. vbi dicitur: *Deū operari secundū consiliū voluntatis suæ*, hoc est, secundū sententiā, & iudiciū liberū, excludendo prauiā inquisitionē dubiā, quæ nullo modo reperitur in eodē. Tertiò modo sumitur vt includit vtrūque, scilicet, inquisitionem, & iudiciū, seu sentētiā de medio eligendo: *Psal. 1.* & hoc modo sumitur, Psal. 1. *Beatus vir qui non abijt in cōsilio impiorum*, & 1. Co- *1 Cor. 7* rinth. 7. *Consilium autem do*, & Genes. 44. *Genes. 44.* quando Ioseph ex consilio inclusit vas in sacco Beniamin, & Prouerb. 11. *Salus* *Prou. 11* *vbi plurima consilia*, & in hac significatione consiliū dicitur, quasi ex pluribus consideratis & collectis vnum selectum: in quo sensu locutus est de consilio Cicero *Cicero.* 2. de inuentione, quādo dixit: *Consiliū esse vniuscuiusq; rei faciendæ, vel non faciendæ excogitatam rationem*, sed de hac re videatur Ambrosius Calepinus in verbo co- *Calepin.* *filium*, ex quo patet solutio argumenti.

Arist. Arguitur secūdò, auctoritate Arist. 3. Ethic. c. 3. dicentis: *Eū qui consultat videri, quærere, & resoluere*, ergo in doctrina Arist. consiliū non solū consistit in inquisitione rei eligēdæ, & quæ debet fieri: sed etiam in sententia in iudicio, quo per discursum cōcluditur, & resoluitur quid eligendum sit.

Respondetur, nego consequentiā, quia ly *resoluere* nō significat idē, *quod determinare, concludere, & definire*, quid sit agendū: sed significat de vno in aliud inquirendo procedere, quod nihil aliud est quàm inuestigare via resolutiua. Vnde cōsilium merito dicitur quæstio resolutoria, (vt dicemus infrà) & certè Arist. fatetur expresse nostram sententiā, quia 6. Ethicorum. c. 9. & 11. distinguit consul- *Arist.* tationem à sententia, & iudicio, & ponit eubuliā, quæ est pars prudentiæ, ad rectè cōsiliandū, & inuestigandū media vtilia ad finē, distinctam à *synesi*, quæ est altera pars prudētiæ, ad rectè iudicandū de medijs inuētis. Tum etiā, quia in dicto c. 9. vt ostendat consultationē non esse opinionē, docet differre dupliciter. Primò in hoc, quod opinio est de re iam determinata, nā licet opinans assentiatur cum formidine iam est determinatus ad vnū; consultatio vero nō est de re determinata, sed de re incerta; nec cōsilians est determinatus ad vnum, sed est inquirens. Deinde differunt secūdo, quia opinio nō est quæstio, sed enuntiatio, non enim inquirit opinio quid enuntiet, sed enūtiat ita esse, aut non esse sicut opinatur: at vero consiliū non est enūtiatio, quia inquit Arist. *Consiliū deficit à mente*, id est, nō includit assensum intellectus, & ita nō enūtiat quid sit, aut nō sit agendū: sed inquirit quid enuntiandū sit. Ex quo satis clarè constat Arist. docere sententiam, & iudicium rationis affirmatiuum de hoc medio eligendo præ alijs, non claudi in ratione formali consilij.

Arguitur tertiò ratione, quia inquisitio sine determinatione, & sententia, seu vltimo iudicio, solum est cōsilium incohatum, & incompletum; ergo iudicium pertinet ad rationem consilij.

Respondetur, inquisitionē mediorum antecedenter ad iudiciū, & sententiam de medio eligendo habere integrā rationē consilij, sicut motus antecedenter ad terminū in facto esse, habet verā, formalē, & cōpletam rationē motus. Verū est tamē cōsiliū dici quodammodo incōpletum & inchoatū, seu indeterminatū, quousque adsit iudicium & sententia quæ est terminus cōsilij, non quidē quia deficiat aliquid pertinens ad rationē formalem consilij, tāquam pars essentialis illius, sed quia deficit terminus & finis ad quē proximè ordinatur: sicut etiam motus dicitur esse imperfectus antecedenter ad terminū, v. g. calefactio in fieri dicitur nōdū absoluta, & cōpleta antequam sit calor in facto esse, & in esse quieto aut permanente,

nente, nõ quia deficiat aliquid pertinens ad rationẽ formalem motus, aut calefactionis: sed quia nondum est terminus, & finis proximus ad quem ordinatur, scilicet, calor in facto esse.

DVBIVM III.

Quod nam sit obiectũ cõsilij?

5 Arist. D.Tho. CONclusio prima, sola media sunt obiectũ consilij. Ita Arist. 3. Ethic. c. 1. & D. Tho. loco citato, art. 2. & omnes cõmuniter. Probatur ratione D. Tho. quia illud solũ est obiectũ consilij, de quo est quæstio, & inuestigatio, sed de fine vt finis est, non est quæstio nisi de solis medijs: medicus enim (vt inquit Arist.) nõ quærit, an sit sanandus infirmus: sed hoc supposito vt certũ inquirit media, ergo, maior patet, quia consiliũ est quæstio, & inuestigatio eius quod agendũ est (quod supra dixi) minor vero probatur, quia finis habet se in appetibilibus, sicut primum principium in speculabilibus: sed principia nõ cadunt in quæstionẽ, quia præsupponuntur, vt per se nota, ergo nec finis.

Sed arguitur contra conclusionẽ, quia quando voluntati proponũtur duo fines sub ratione finis, v.g. matrimoniũ, & virginitas, potest esse quæstio, & dubitatio quis nam illorum sit intendendus, ergo potest esse consilium de fine vt finis est, antecedens patet experientia, & consequentia probatur, quia illa dubitatio est tollenda consilio, & inquisitione.

Respondetur, nego cõsequentiã, & ad probationẽ dico, illam dubitationẽ tolli solo iudicio *synderesis*, hoc est, per actũ intellectus principiorum circa operabilia, sine aliqua consultatione sicut iam iterum dixi supra disputatione de electione, ex D. Thom. 2. 2. quæstione 47. artic. 6. quia sicut *synderesis* dictat quemlibet illorum finium esse bonum, & honestum, ita similiter dictat, quis eorum sit magis bonus, & magis appetibilis. D.Tho.

Sed objicies, propositis illis duobus finibus, potest dubitari, quis nam illorum sit melior, ergo de hoc potest esse inquisitio, ergo & consultatio.

Respondetur, negando secundam cõsequentiam, quia illa inquisitio est speculatiua, pertinens ad Philosophum moralem, vel ad Theologum: & ita non habet rationem consultationis, & consilij: quia ad hoc opus erat, vt esset inquisitio practica agendorum. Quare semel habito per discursum, vel inquisitionem scientificam moralem, vel Theologicam hanc vel illam virtutem esse meliorem, *synderesis* dictat hanc, vel illam esse intendendam.

Sed dices, huiusmodi inuestigatio ordinatur ad opus, ergo non est speculatiua, sed practica.

Respondetur ordinari ad opus remotè, & quasi per accidens, non per se, & ex natura sua: cuius signum est, posse optimè aliquem Phylosophum concludere, & inquirere cuius virtutis finis sit honestior, sola intentione sciendi speculatiuè, & non intentione operandi.

Sed adhuc objicies, sola prima, & vniuersalissima principia pertinere ad *synderesim*, hoc est, ad habitum principiorum, verbi gratia, *bonum est sequẽdum, malum fugiendum*, non vero alia principia particularia, quæ ex illis primis deducuntur, vt conclusiones.

Respondetur, quod sicut in speculatiuis, non solum prima principia pertinent ad habitum principiorũ, verbi gratia, *quodlibet est, vel non est*, sed etiã principia propria & particularia vniuscuiusque scientiæ, verbi gratia, *homo est animal rationale*, ita in practicis pertinet ad habitum principiorum, seu ad *synderesim*, non solum principium vniuersalissimum, quod est vltimus finis simpliciter omnibus communis; sed etiam fines particulares. Quam doctrinam videtur insinuare Aristot. 6. Ethicorum, cap. 12. vbi loquens de sapientia, & prudentia, dicit: *Virtutem, hoc est sapientiam, efficere propositum rectum, hoc est, intentionem rectam circa finem, prudentiam vero, efficere actum, seu electionem rectam circa media*. Ex quo facilè colligitur intentum: sicut cognitionem, & iudicium quod præsupponitur ad intentionẽ recti finis, non esse iudicium prudentiæ, quia hoc non est circa media; sed esse aliud iudicium distinctum, quod nullum aliud potest esse, præter iudicium *synderesis*: secus vero est, quando voluntas non intendit finem rectum, sed prauum, quia tunc nõ præcedit iudiciũ *synderesis*, nam vel Arist.

omnis

omnino caret illo si peccat ex ignorātia, vel habet illud in habitu, & non in actu circa singularia, si peccat ex passione, vel non rectè pōderat, si peccat ex malitia.

Sed iterum objicies, potest optimè aliquis, v.g. religiosus consultare an sit sibi conueniēs exercere se in actu huius vel illius virtutis, v.g. fortitudinis, aut pietatis ergo iam finis virtutis cadit subconsilio.

Respōdetur, tūc non cōsultare de fine vt finis est, sed vt habet rationē medij ad finem, suæ professionis & instituti.

6 Sed objicies, qui vult tēperate viuere, potest esse dubius an debeat cibū, & potū sumere hac vel illa hora, in hac aut in illa quātitate, ergo potest de his consiliare: sed in istis reperitur eadē bonitas finis cōtracta, ergo potest esse cōsiliū de fine.

Vazquez Propter hoc argumentum quidam vt Vazquez dicunt, quod licet consiliū non possit esse de fine abstracto à materia singulari, v. g. de honestate tēperantiæ vt sic, benè tamē de fine vt contracto in materia singulari, v.g. in materia cibi, & potus; sed re vera hoc nō est consultare de fine ipso, sed de aliquibus medijs in quibus reperitur bonitas finis contracta, quę habeat rationem finis nō vltimi (vt dixi supra tractatu de electione.) Ex quo nullum sequitur inconueniēs, quia consiliū nō est de illis quatenus habent rationē finis, sed quatenus habent rationē medij, & per hoc patet ad argumentum.

D.Tho. Sed iterū objicies, D. Tho. 1.2.q.73. art.3. docet prudentiā pręstituere virtuti morali finem, sed hoc nequit fieri nisi per consiliū, ergo consilium est de fine.

Respondetur, iam supra explicatū esse tractatu de electione, dub. 3. quomodo sit intelligendus iste locus D. Thomæ.

Sed tandē objicies, quia D. Tho. 1. 2. q.6. art.2. dicit: *Quod voluntas apprehenso fine deliberans de ipso, & de medijs mouetur*, sed deliberare, est idem quod consultare, ergo.

Respondetur D. Tho. per ly *deliberās* solum velle voluntatem liberè ferri in vtrumque, sicut in finem, & media sibi proposita: ad hoc autem vt libere feratur in finem, non est opus præcedat in intellectu consilium: sed sufficit præcedat cognitio, & propositio objecti cum indifferenia (vt dictum est tractatu 3. disputatione 2.)

Plato. Denique objicies, ex Platone in lache te, vbi dicitur: *Dum aliquis alterius gratia aliquid quærit de illo ipso consultatio est*, cuius gratia aliquid quæritur, non de eo, quod quæritur alterius gratia: ergo ex sententia Platonis clarissimè constat cōsultationem non esse de medijs, sed de solo fine.

Respondetur Platonē ita esse intelligendū, vt de solo fine sit consiliū tāquā de eo, pro quo, & cuius gratia consilium innitur, vel etiā tāquā de principio inquisitionis consiliatiuæ: non vero vt de fine sit consilium tāquam de eo, quod quæritur per cōsilium, quia quod quæritur est dubium, finis autem non est dubius sed præsupositus, vt dictum est.

Secunda conclusio, non omnia media sunt objectū consilij, sed solū illa, quæ à nobis cū ratione quæruntur. Ita Arist. & D. Tho. locis citatis, & omnes communiter. Probatur primò, consiliū debet esse de operabilibus ab aliqua causa efficiente, sed non est de operabilibus à causa necessaria, aut à natura, cū consilium sit de his, quæ aliter fieri possunt: qualia non sunt entia naturalia, aut necessaria, quæ per nostrum consilium minimè inmutari possunt, vt quid sit, vel non sit Deus, quod sol oriatur cras, vel non oriatur, quod estas sit, vel nō sit calida; neq; consiliū est de his, quæ fiunt à fortuna, vt de casuali inuētione thesauri, quia cū hæc eueniant præter propositum, & intentionem, certū est non fieri consilio: ergo de primò ad vltimum, obiectū cōsilij debet esse illa media, quæ à rebus ipsis humano modo, hoc est, liberè cum ratione fiunt. Maior huius discursus, quæ est Arist. hoc loco, etiā de se est manifesta: minor constat ex adductis, & consequentia patet, quia non sunt plures causæ effectiuæ, quam natura, fortuna, & intellectus. 7

Sed objicies cōtra hanc conclusionē, Agricola consultat de pluuia futura, quę non est per ipsum facienda, & nauta de vento futuro, qui non est in eius potestate, & nos consultamus cū Iurisc sultis, quid lege statutum sit in hoc, vel illo casu: & tamen statutum legis non est situm in potestate mea, aut Iurisconsulti, ergo conclusio falsa.

Respōdetur, quod si aliquādo inquirimus euentus aliquos, qui per nos fiūt, nō consultamus de illis nisi in ordine ad ea, quæ per nos agenda sunt in talibus euentibus,

tibus, vt quãdo agricola cõsultat de pluuia futura, ideò consultat de illa vt sciat, qualiter se gerere debeat circa cultũ terræ, & quando aliquis consultat quid lege statutum sit in aliquo casu, ideò facit, vt aduertat quid per ipsum faciendum sit.

Sed objicies secũdò, Iuriscõsulti consulũt Principi, vt tales, vel tales leges condat, eò quòd per inquisitionẽ rationis, & consiliũ inueniuntur vtiles, & expediẽtes populo: sed condere leges, non est in potestate actiua ipsorum Iurisperitorum, sed solius Principis, ergo.

Pro solutione nota, inquisitionẽ agendorũ, seu consilium esse duplex: alterum reperitur in plures consiliatores: & ideò dicitur quasi *consediũ*, eò quòd plures consident ad conferendũ de eo, quod agẽdũ est, siue ab aliquo illorum, siue à republica cuius sunt mẽbra: siue à Principe cuius sunt consiliarij. Secundũ est, quod fit ab vno tantũ consiliatore, quando aliquis per se ipsum inquirit, quid à se agendum sit, hæc tamẽ inquisitio ab vno facta non est ita recta, sicut ea, quæ à pluribus: quia quod nõ occurit vni, potest alteri occurrere: & licet quidã existiment de ratione cõsilij esse pluritatẽ cõsulẽtiũ, & ideò inquisitionẽ agendorũ ab vno solo factã, nõ esse dicendã propriè consiliũ, re vera fallũtur. Tũ primò, quia consiliũ ordinatur ad electionẽ, sed electio non requirit plures electiones, ergo nec consiliũ plures consiliatores. Tũ secũdò, quia vis consiliatiua, est in vno quoq; homine seorsum accepto, ergo in illo solo potest esse actus consiliandi. Tum tertiò, quia sicut vnus homo solus potest conferre secum speculabilia: ita similiter potest conferre operabilia, & inquirere media ad finem intentum, quæ inquisitio, & collatio est proprissimè consilium.

Quo posito respõdetur consiliũ debere esse de operabilibus, quæ sunt in potestate actiua illius cui datur consilium, & nõ esse opus sint in potestate dãtis cõsiliũ: quare non est necessariũ vt condere leges, sit in potestate actiua Iurisperitorũ, sed sat est sit in potestate actiua ipsius Principis, cui datur tale cõsilium, ad hoc vt inquisitio, & inuestigatio vtilitatis legis condendæ, facta à Iurisperitis dicatur propriè consiliũ: & etiam dici posset, cõdere leges esse quodãmodo in potestate actiua ipsorũ consulentiũ, saltẽ excitatiuè, quia eorũ cõsilio excitatur Princeps.

Et si contra hoc dicas, electio solũ est eorũ, quæ sunt in potestate eligentis, ergo cõsiliũ solum est eorum, quæ sunt in potestate consiliantis: patet consequentia, quia illius est consilium, cuius est electio. Vnde Arist. hic dicit: *Consiliabile, & eligibile esse idem.*

Respondetur, nego cõsequentiã, & ad probationẽ dico, esse intelligendũ de cõsilio, vel modo dicto, quod vnusquisque habet apud se de agendis ab ipso, non vero de consilio plurimorum ordinato ad electionẽ Principis. Nisi placeat dicere, quod consilium sit de his, quæ saltẽm excitatiuè sunt in potestate dantis consilium, vt dictum est.

Tertiò objicies, Patres consiliantur de his, quæ attinent ad filios, & dominus de his, quæ aguntur per seruum, & amicus de his, quæ fiunt ab amico: ergo consiliũ nõ solũ est de his, quæ aguntur à nobis, sed etiam de his, quæ aguntur ab alijs. 8

Respondetur, nos consiliari de factis aliorũ, in quãtum sunt vnũ nobiscũ, vel per vnionẽ affectus, sicut amicus, qui est alter ego, vel per vnionẽ naturalem, qua ratione filius est aliquid patris, vel per modum instrumenti, quia agẽs principale, & instrumentale est vna causa totalis: & ita dominus consiliatur de his, quæ aguntur per se vnum, tamquam si per ipsum agerentur.

Quartò objicies, sæpè inquisitionẽ, & consiliũ facimus apud nos metipsos de factis Principũ, & aliorũ hominũ, qui non pertinent ad nos, & vituperamus, vel cõmendamus eorum actiones: eò quòd cõgruentibus medijs sint, aut non sint vsi, ergo consilium est etiam de his, quæ ab alijs geruntur.

Respondetur, quod quando consultamus de alienis, vel id facimus gratia exercitij, vt indirectiùs valeamus actiones nostras dirigere, prudentioresq; euadamus, cuius signum est, quod dum talia consultamus, frequenter vtimur suppositione: si hoc, quod ad Principẽ, v. g. expectat, pertineret ad me, his & illis medijs vterer, & ita iam huiusmodi consilium est de rebus, quæ quodammodo pertinent ad nos; vel sunt consultationes innanes, & fine destitutæ, ideò sæpè carpimus nos, quod inutiliter laboremus talibus consilijs.

Objicies

Obijcies quinto, obiectum consilij potest esse aliquid impossibile nobis, ergo falso dicitur cõsilium esse de his solum, quæ à nobis geruntur: patet consequentia, & antecedẽs probatur, ex Arist. suprà

Arist. dicente: *Quod qui per consiliũ inuenit mediũ necessarium ad consecutionem finis esse sibi impossibile, desistit ab executione, quasi desperans à consecutione finis; si vero inueniat media possibilia à se fieri, tunc incipit operari*, ergo id quod per consiliũ quæritur, & inuenitur, aliquando est possibile à nobis fieri, aliquando vero impossibile.

Respondetur notãdo cõsilium esse duplex, aliud vtile & fructuosum, aliud verò inutile & vanum, consiliũ vtile, est de rebus quę possunt à nobis fieri, & de hoc loquimur in secũda conclusione, consiliũ vero vanũ, potest esse de re impossibili, & à nobis nõ operabili (vt ostendit argumentũ) nã quãdo media apparent impossibilia, voluntas desistit ab intentione finis, quem non potest consequi: & sic tota illa inquisitio, & consultatio fuit vana & inutilis, siquidem caret consecutione finis, ad quam erat ordinata.

Nota tamẽ quod licet hoc consiliũ dicatur vanũ, & inutile respectu huius finis, cuius gratia factũ est, tamen est valde vtile & expediens simpliciter, quia tollit impedimentũ, quo retardabatur voluntas à prosecutione aliorũ bonorum sibi possibilium nam quandiu nescit homo, an finis quem maximè appetit sit possibilis, vel impossibilis cõsequi, nũquam desistit ab eius desiderio, quod est occasio, vt alijs minus sibi desideratis, & sibi possibilibus non insistat, v.g. quando quis sperat obtinere Episcopatum, aut aliam dignitatem Ecclesiasticam, & non videt impossibilitatẽ mediorũ, fortè ob illã spẽ nõ ducit vxorem sibi oblatam nobilem, ciuitẽ, & pudicam, sibique maximè vtilissimam, quam acciperet si per consilium inuenisset impossibilitatem consequendi Episcopatum desideratum.

Burida Aliter respondet Buridanus, art. 3. q.

14. Sed eius solutio procecit de consilio

9 sumpto pro sententia, & conclusione cõsilij, non vero de consilio sumpto pro ipsa punitione, vt hic loquimur.

Tertia conclusio, non omnia etiã media quæ per nos aguntur, sunt obiectũ cõsilij, sed solum ea, quæ sunt aliquo modo

Arist. dubia, & incerta. Ita Aristot. suprà, & D.

Tho. q. citata, ar. 4. probatur, quia omne *D. Tho.* consiliũ est inuestigatio, & quæstio eius, quod agendũ est, sed qui perfectè sciret, quod debet agere, & quo modo, & quibus instrumentis, & quãdo, & sic de omnibus alijs circunstantijs, non peteret cõsiliũ, nec quereret quid agendum esset, sed secundum suam scientiam inciperet operari, ergo.

Et confirmatur, quia ideò de his, quæ per artes sunt certo statuta, & determinata non petitur consilium, scriptor enim, & peritus in arte scribendi nõ cõsultat, qualiter formandi caracteres sint, ergo.

Sed arguitur contra hanc conclusionẽ electio est de certis, & determinatis, ergo etiã & consiliũ, patet consequentia, quia eligibile, & consiliabile sunt idem.

Respondetur electionẽ nũquam esse de re dubia; sed semper de re certa, iam per iudiciũ rationis diffinita, in quo differt à consilio, quod semper est de dubijs: verum est tamen, quod electio est de rebus dubitabilibus, nisi essent præuio cõsilio, aut iudicio rationis determinatæ. Et propter hanc causam, consilium aut iudicium rationis præcedit electionẽ, vt per illud fiat certum id quod eligendum est, cum antea esset sub dubio: quo posito, negatur cõsequentia argumenti, cuius probationem explicabimus infrà in solutionibus argumentorum.

Sed objicies, etiã quando media sunt certo cognita per scientiam, aut artem, etiã est electio de illis, ergo etiã cõsiliũ; patet consequentia, quia omnem electionem necessario præcedit consilium, cum electio sit essentialiter appetitus præconsiliatus.

Respõdetur, negando antecedẽs, quia de diffinitione electionis est esse appetitum præconsiliati, & ita quod non cadit sub cõsilio, non potest cadere sub electione. Quare quãdo propter certitudinem, & notitiam vtilitatis mediorũ, & maioris vtilitatis vnius, quam alterius nõ potest esse consultatio, tunc acceptio vnius præ alio, nõ est dicenda electio, sed quasi repentina acceptio: nam illud dicitur eligi, quod præuia matura consideratione, ex consilio acceptatur: sicut quãdo quis, v.g. ex pluribus pomis sibi oblatis accepit vnũ prę uia consideratione: & iudicio si vero accipit illud sine tali cõsideratione, seu consultatione dubia solũ propter

euidentiorē eius præ alijs pulchritudinē: tū nō dicitur eligere, sed recipere illud: sicut canis accipit carnem tractus à sola bonitate obiecti, sine vlla consultatione.

Buridan. Ista solutio placet aliquibus, quam tradit Buridanus loco citato, sed nobis displicet: tum quia vt suprà dixi tractatu 4. de electione dub.2. in Deo, & in Angelis, est propria electio, in quibus non est cōsultatio, nec inquisitio, cū habeant claram notitiā agendorū: tum secūdò, quia falsum est acceptionem vnius, v.g. pomi alijs resolutis, quando non præcedit in nobis consiliū: esse dicendā electionem propriè, sed repētinam acceptionē, sicut non dicitur electio acceptio carnis à bruto, quia re vera ad hoc, quod talis acceptio pomi sit electio, satis est, vt præcedat iudicium intellectus de conuenientia illius: & ordinatio in finem, quæ non præcedit in cane, & bruto, ante susceptionē cibi, licet tale iudiciū non sit causatū, ex præuia inquisitione dubia, sed rei euidentia.

Ideò secundò respondetur melius, cōcesso antecedenti, sed negando consequētiam, & ad probationem, quod quando dicitur electionem esse appetitum præconsiliati, non sumitur consilium pro inquisitione dubia rationis, quæ est via ad iudiciū: sed sumitur pro ipso iudicio, & sentētia de re eligēda abstrahēdo ab hoc, quod tale iudiciū sit habitum ex inquisitione dubia, aut ex certa scientia: & ita sensus definitionis est, electionē esse appetitū eius, quod est præconsiliatum: hoc est, præiudicatum, & definitū eligi: & sic cōprehēdit omnes humanas electiones: inter quas quædam fiunt præcedente inquisitione dubia rationis, quædam vero præcedente solo iudicio, & sentētia orta ex certa notitia mediorū: & etiam cōprehēdit electionem Angelicam, & diuinā, quā numquam præcedit consilium sumptum pro inquisitione dubia, benè tamen sumptum pro iudicio, & sententia.

10 Ex hac conclusione colligitur, nō esse ponendum in Deo, & Angelis consiliū sumptum pro inquisitione, & inuentione mediorum: quia cum hæc includat aliquam ignorantiam, & discursum remouenda est à Deo, & Angelis, benè tamen reperitur in illis consilium sumptū pro iudicio, & sententia rationis de agendis.

Sed dices, licet in Angelis non sit ignorantia rerum naturalium, est tamen ignorantia rerum supernaturalium, & futurorum contingentium: quorum nondum habēt reuelationem, ergo de his possunt discurrere & consiliari.

Respondetur, negando consequentiā, quia Angeli boni nec cū discursu, nec sine illo cognoscunt futura & supernaturalia, quæ nōdū sunt illis reuelata: sed negatiuè se habēt circa illa cū captū suū superent: & licèt admittamus dæmones habere cognitionē coniecturalē rerum supernaturaliū, & futurorū contingentiū, hæc tamē notitia nō est habita per inquisitionē habentē rationē cōsilij: tum quia vel est speculatiua, vel si sit practica, & circa operabilia: nō est propriè experiētia, & coniectura, quia est facta sine discursu, vt notauit D. Tho. 1. p. q. 58. art. 3. ad 3. D. Tho.

Vltima conclusio, non omnia media, etiam dubia sunt obiectum cōsilij, sed ea duntaxat quæ sunt eiusmodi, vt aliquid intersit, an sic vel sic fiant. Ista conclusio non est ita certa sicut præcedentes, et tamen expressa D. Tho. art. 4. citato, & eā colligunt aliqui Doctores, ex verbis Arist. suprà vbi dicit, quod quādo de magnis rebus deliberare volumus, assumimus & alios ad consilium, diffidentes nobis ipsis, tāquam non sufficientibus ad discernendū. Ex quo colligent per locum à contrariò, quod quando res est parui momenti, nulla est opus consultatione, nec propria, nec aliena. Sed re verà, ex Arist. doctrina solum potest colligi ex rebus paruis non esse opus aliorum cōsilijs, sed vnūquodque sufficere ad discernendum suo consilio quid agendum sit. Sed quidquid sit de mente Aristot. probatur, quia de rebus nullius ferè momenti, & quorū nihil, aut parum interest, vt hoc vel illo modo fiant, nūquam solet moueri dubitatio, ergo de illis nō est statuēdū cōsiliū.

Pro conclusione nota, dupliciter posse intelligi de minimis non esse consiliādū. Primò, quando finis intentus est, ita parui momenti, vt nihil intersit eligere hoc, aut illud mediū ad cōsecutionem illius. Secūdò, quando ipsa media sunt taliter vtilia ad finem, vt inter illa sit minima, aut fere nulla differentia, ita vt parū referat hoc, aut illud eligere: tunc enim non est cur inmoremur consultando, quod medium sit eligendum.

Sed dices contra hanc conclusionem, eligibile, & consiliabile sunt idem, ex Arist.

Arist. suprà; sed omnia media si sint parui momenti, sunt eligibilia, ergo etiam sunt consiliabilia.

Respondetur Arist. non esse intelligēdū de idētitate formali, sed quod eadem res, quę est consiliabilis, est etiā eligibilis: & adhuc nō est intelligendus de idētitate mutua & conuertibili, quia eligibile, latiùs patet quā consiliabile, nam omne consiliabile est eligibile, non è conuerso, quia omnia media ordinata ad finē, quęcumque illa sunt, sunt eligibilia nno tamen consiliabilia sunt omnia, nisi solum ea, quæ dubia sunt, & alicuius momenti vt dictum est.

DVBIVM IIII.

Vtrùm artifex, & sciens vtātur consilio?

11 PRO decisione nota, duo esse genera artium, vnum certum, stabile, & definitum, estq; earum, quæ ferè semper eodem modo operantur, nec variantur ad variationē materię, vt ars cytharizandi & pulsandi: & alterum est incertum, & inconstans, & est earum, quæ non habent certū, & præfinitum modū operandi, sed incertū, & diuersum ad variationem materiæ, vt ars medendi, naues gubernandi, militandi, pecuniæ quærendæ.

Prima conclusio, consultatio habet locum in artibus incertis, & quarum regulæ operandi variantur, ex materiæ variatione, vt in arte medicinali, & nauali. *Arist.* Hæc est Arist. expressè in 3. Ethico. c. 3. *Plato.* & Plato in Alcibiade. Et probatur, quia quæ à nobis gerenda sunt per huiusmodi artes, sunt dubia, & incerta, nec inuariabilibus regulis statuta: ergo de his est habendum consilium.

Arist. Sed objicies, contra hanc conclusionem primam, quia Arist. 2. Physic. text. 86. expressè negat artem vti consultatione his verbis: *Absurdum autem est non opinari agere propter finem, nisi videant mouentem vti consultatione, & tamen ars consultatione non vtitur*, hæc Aristot.

Respondetur Arist. ibi non esse intelligendum vniuersaliter de omni arte, sed indiffinitè de aliquibus, sicut de certis & inuariabilibus: & quod sit ita intelligendus constat, quia intentum Arist. in hoc loco, est ostendere non valere hanc conclusionem, nam non vtitur consultatione, ergo non operatur propter finem, quia inquit Arist. ars non vtitur consultatione, & tamen in omnium sententia operatur propter finem: ad hoc autem, quod ostendatur falsitas illius consequētiæ, non est necessarium quod nulla ars vtatur consilio, sed satis est, quod aliqua ars non vtatur consilio.

Secundò objicies, quia Arist. 3. Ethic. cap. 3. dixit consiliabilia cadere sub operatione, sed opera artis non sunt actiones, sed operationes, vt docuit idē Arist. 6. Ethic. ergo. Et cōfirmatur, quia cōsultatio terminatur electione: sed electio nō est effectibiliū, sed agibilium, vt docuit Arist. 6. Metaphys. commento 1. dum dixit: *Disciplinarum efficientium principiū in efficiente, aut est mens, aut ars, aut potestas aliqua, agentium verò principium, est electio quæ in agente est.* *Arist.* *Arist.*

Pro solutione nota, duplicem esse materiam consultationis, alteram primariam, & magis propriam: alteram secundariam & minus propriā: materia primaria & magis propria sunt ea quæ pertinent ad actiones humanas; materia vero secundaria & minus propria consilij sunt ea quæ pertinent ad artes. Huius autem differentiæ ratio est multiplex: prima, quia attinentia ad actiones humanas sunt magis dubia, & varietati obnoxia, quam ea, quæ attinent ad artes. Secunda, quia sunt maioris momenti, cum conducant ad consultationem summi boni. Tertia, quia sunt communia omnibus hominibus, sicut ipsa consultatio, & electio; ea vero quæ pertinent ad artes, sunt communia paucis; & denique, quia electio, quæ est terminus consultationis, est maximè coniuncta cum appetitu sensuum, qui propriè non dicitur principium operationum artis, sed operationū humanarum: sicut & ipsa electio, & ita consilium principalius versatur circa operationes humanas, quam circa artificialia.

Quo posito respondetur consultationem & electionem posse habere locū in artificialibus, nō quidem vt in primaria principali, & maximè propria materia: sed vt in minus propria materia, & min^a principali, & ita dicimus medicum consultare

sultare de medijs adhibendis infirmo, & facta tali consultatione etiam dico lectionem venæ, verbi gratia, fuisse prælatam, cæteris & ideò eligi. Vnde quando Aristot. locis citatis in argumento docet consilium & electionem solum versari in actionibus humanis, non autem in effectionibus, qualia sunt opera artis loquitur de materia præcipua consilij, & electionis, non vero de adæquata.

12 Secunda conclusio, consultatio non habet locum in artibus certis, & quarum modus agendi est inuariabilis. Ita etiam Arist. supra dum dicit scriptores nō vti consultatione. Et probatur, quia consiliū solum est de rebus dubijs, & quæ aliter & aliter fieri possunt à nobis (vt supra dictum est) sed ea, quæ certa arte statuta sunt, non sunt dubia, nec fieri possunt à nobis aliter, & aliter, iuxta regulas artis, sed semper eodem modo, ergo de illis non est consilium,

Pro hac conclusione nota, singulariū artium duplicē posse esse artificem, vnū scilicet peritū, & alterū imperitum, artifex peritus nō vtitur cōsultatione in artibus certis, sed in incertis, at vero artifex imperitus in omni arte etiā inuariabili, & certa, indiget consultatione, non quidem ob conditionem artis, sed propter sui imperitiam: nam consultatio requiritur propter incertitudinem, & ambiguitatem agēdorum, huiusmodi autem ambiguitas, aut oritur ex natura rei agendæ, quæ non est certò statuta per artem, aut oritur ex nostra imperitia.

Sed objicies contra conclusionem, ea quæ fiunt per huiusmodi artes, cognoscuntur & concluduntur ab artifice per discursum, ergo inquirit & consiliat de illis.

Respondetur, quod licet artifex discurrat de agendis per artem, ille discursus non est consultatio, quia non est de dubijs, sed de certis & determinatis per regulas artis.

Arguitur secundò, de agendis per huiusmodi artes, est electio: ergo etiam est consilium.

Respondent aliqui primò, negando antecedēs, quia cum media eligibilia sint determinata per artem, & non præcedat collatio dubia vtilitatis illorum sic dicuntur accipi præ alijs: & ita non dicuntur propriè eligi. Sed ista solutio displicet, quia licet in his non præcedat consilium, neque collatio dubia: satis est præcedat iudicium certum conuenientiæ illorum ad finem, vt suprà dictum est.

Ideò alij secundò respondent, media determinata per artem elegi, nō quidem virtute præsentis consilij, quia non est tale consilium, sed virtute consilij præteriti, quod fuit in ipsa acquisitione artis: ex tūc enim homo per multas ratiotinationes consultiuas acquisiuit habitū conclusionis, per quam postea absque nouo cōsilio potest determinatè eligere iuxta exigentiam artis. Sed neque ista solutio placet propter eandem rationem, quia sicut ad electionem non requiritur necessariò præuium consilium, sed sufficit præcedat iudicium, & sententia de re eligenda, siue talis sententia sit promulgata per consilium, siue ex clara notitia rei faciendæ: vt diximus fieri in Deo, & Angelis, & in nobis aliquando.

Ideò respondetur tertiò, nego consequentiam, quia multa cadunt sub electione, de quibus non est consilium, vt suprà explicuimus.

Tertia conclusio, consultatio non habet locum in scientijs speculatiuis, vt in mathematicis & physica naturali. Probatur, quia scientia est æternorum, & eorum, quæ aliter fieri non possunt, neque in nostra sunt facultate: sed de his non est consultatio, ex Arist. 3. Ethic. cap. 3. *Arist.*
& 6. Ethicorum, cap. 9. ergo.

Sed objicies, contra hanc conclusionem, quia Arist. expressè videtur docere in scientijs esse consultationem, his verbis: *Magis autem in artibus, quam in scientijs consultationi locus est, in his enim sæpius ambigere solemus*, ergo cum Aristot. dicat consultationem magis in artibus, quam in scientijs locum habere: satis apertè fatetur in scientijs quoque esse consultationem.

Respondetur, Aristot. ita intelligendum esse, quod in scientijs sit consultatio, non quidem quantum ad ea, de quibus scientiæ agunt: quia hæc sunt æterna, (vt dictum est) sed quantum ad vsum illarum, scilicet, quomodo & ordine sit in illis procedendum: & quia in artibus nō solum potest esse dubium de modo agēdi, sed etiam de eo, quod agendum est (iuxta ea quæ diximus in prima conclusione) ideò dixit Aristot. magis consiliari

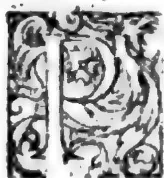
liari in artibus, quam in scientijs.

Objicies secundò, quando eadem conclusio potest inferri per varia media, sæpè consultamus quidnam illorum sit efficacius, vt illud eligamus. Et confirmatur, quia quando in aliqua scientia occurrunt duæ, aut plures opiniones, de quibus non valemus certificari, cum pro qualibet illarum sint rationes probabiles, consultamus quęnam illarum sit verior, & quam eligere debemus, vt probabiliorem, ergo.

Respondetur, hanc non esse consultationem de qua in pręsenti loquimur, sed esse inquisitionem speculatiuam ordinatam ad cognitionem veritatis, & nō ad opus; quæ optimè potest in scientijs reperiri, vt suprà dictum est dub. 2.

DVBIVM V.

Vtrùm consilium sit quæstio resolutoria?

13 D. Tho. RO decisione nota, ex D. Thom. 1. 2. quæstione 14. artic. 5. in omni inquisitione esse duplicem ordinem procedendi, vnus est compositiuus, seu compositorius, vt quando à prioribus ad posteriora, à causis ad effectum, à simplicibus ad composita, à partibus ad totum, procedimus: vnde illa inquisitio consilij esset compositoria, quæ incipit à primis & remotissimis causis, & tandem per causas propinquiores peruenit ad vltimos effectus. Alter verò est resolutiuus, vt quando è conuerso, à posterioribus ad priora, ab effectu ad causam, à compositis ad simplicia, à toto ad partes procedimus. Quare illa inquisitio consiliatiua dicitur resolutoria, quæ incipit ab effectu procedendo ad causam primam, & ab illa ad causam priorem, seu remotiorem, quousque deueniat ad causas primas & remotissimas, quæ sunt vltimè in tali inquisitione resolutiua. Exēplum primi, patet in constructione, & ædificatione, in qua proceditur à partibus ad totum ordine compositorio. Exemplum verò secundi, in destructione domus iam ędificatæ, quæ incipit à toto ad partes, à composito ad simplicia, & ab effectu ad causas, donec vltimò resoluatur in lapides, & ligna, ex quibus constat.

Conclusio, consilium modo resolutorio procedit. Ita Aristot. suprà illis verbis: *Qui consultat inquirere videtur, & resoluere* & infrà, *quod est vltimum in resolutione consiliatiua, est primum in executione*, eam docet expressæ Diu. Thom. loco citato, & communiter omnes Philosophi, & Theologi. Et probatur conclusio, quia inquisitio resolutoria est illa, quæ incipit ab effectu, procedendo ad causam proximam, & ab illa ad causam priorē, donec deueniat ad causam primā, quæ est vltima in tali inuestigatione resolutiua; sed omnis inquisitio consiliatiua incipit ab effectu, & procedit ad causam proximam illius, & ab illa procedendo ad causam priorem, quousque gradatim deueniat ad causam proximiorem, quæ est vltima in inuentione consilij, & prima in executione; ergo omnis inquisitio consiliatiua est resolutoria: maior patet ex dictis in notabili, & declaratur ab Aristot. suprà exemplo desumpto ex speculabilibus diagrammatibus, idest syllogismis demōstratiuis descriptis per lineas, & litteras in quibus primo accepimus conclusionem demonstratiuam, deinde accepimus principia proxima, per quæ demonstrata est conclusio, deinde accipimus alia principia priora, & remotiora per quæ illa principia primæ conclusionis demonstrata sunt: & sic gradatim accedendo vsque ad primum principium indemonstrabile, quem ordinem vocat Aristot. *resolutorium*, minor probatur, exemplo secundum commentatorem, quia in inquisitione consiliatiua, incipimus ab aliquo principio supposito prius noto, vt diues, verbi gratia, volens ędificare domum incipiat consiliari ab ipsa domo tamquam principio noto, & desiderato, & inquirit causas, & principia priora ex quibus domus construenda est, & inueniens, domum debere fieri ex lapidibus, lignis, &c. quęrit rursus qualiter ista poterunt ab illo haberi: & inueniens, quod per operarios, vel artifices: vlterius resoluendo, quærit, quomodo operarij & artifices poterunt haberi? & inueniens, quod per pretia & distributionem

Arist.

D.Tho.

pecuniæ, quæ est causa postremo loco inuenta, & primum principium, & causa structuræ domus; ex quo patet, quomodo inquisitio consiliatiua incipiat ab effectu, & à posteriori secundum esse, verbi gratia, ab ipsa domo, quæ est effectus ædificationis, & vltimo existens à parte rei, & quomodo procedat per causas intermedias, vsque ad rationem remotiorem, & principium talis structuræ, quæ est vltimum in quod resoluitur inquisitio, & à quo incipit executio, vt docet Arist.

Sed contra hanc conclusionem est argumentum, quia consilium incipit à fine ad ea quæ sunt ad finem: sed finis est causa eorum, quæ sunt ad finem, ergo consilium procedit à causa ad effectum, & consequenter procedit ordine compositorio, & non resolutorio; consequentia patet, ex dictis pro decisione, vtraque autem præmissarum est euidens, ergo.

Caietan. Propter hoc argumentum Caietanus 1.2. quæst. 14. concedit, processum consilij esse mixtum ex compositorio, & resolutorio secundum diuersas rationes: quam sententiam approbant aliqui etiam expositores Aristotel. vt Ioannes Maior Maior. 3. Ethicorum, cap. 3. dubio 2. Durandus Durand. quæstione 19. Gilbertus dubio vltimo. Gilbert.

Sed nobis placet sententia Diui Thomæ artic. citato, quam sequuntur Burlæus 3. Ethicorum, cap. 3. dub. 2. & Vazquez 1.2. disputat. 46. scilicet non omnem processum à causa ad effectum, seu à priori ad posteriorem esse compositorium, sed tantum processum illum, qui est à causa prius secundũ rem existẽte, ad effectũ existẽtem posterius secundũ rẽ: & quia finis non est prior à parte rei quã media, sed solũ in apprehensione, ideò processus consilij à fine ad media non est dicendus compositorius, sed potius resolutorius; quia media sunt priora secundum rem ipso fine, & causa ipsius finis, & hac cum limitatione est intelligenda doctrina supra dicta in notabili pro decisione. Burlæus Vazquez

DVBIVM VI.

Vtrùm inquisitio consiliatiua procedat in infinitum?



RIMA Conclusio, in per se ordinatis inquisitio consiliatiua est finita, tã ex parte principij, quam ex parte termini. Ita Arist. suprà & Diu. Thom. loco citato, artic. 6. & communiter omnes. Probatur, quia huiusmodi inquisitio clauditur principio, & termino, ergo est vtraque parte finita: probatur antecedẽs, quia principium consilij est finis intentus, in finibus autem non est processus in infinitum, alias numquam inciperet consilium, vt docet Aristot. 2. Physicorum, terminus vero consilij est aliud mediũ, à quo incipit executio, nam illud fuit vltimum in inquisitione. 14 Arist. D.Tho. Arist.

Secunda conclusio, inquisitio consiliatiua potest procedere in infinitũ in per accidens ordinatis, ita est intelligendus Diu. Thom. loco citato in fine corporis. Probatur, quia quando consiliatio est de vno fine, potest statim consiliari de alio, & deinde alio, & sic in infinitum: sed illa successio cõsiliatiua est infinita in potẽtia per accidens, ergo, probatur minor, quia inter illa consilia nõ est ordo per se, sed quodlibet accidit cuilibet, sicut in naturalibus vna gradatio accidit alteri. D.Tho.

Sed obijcies primò contra primã conclusionem, consilium est de particularibus operabilibus à nobis, sed hæc sunt infinita sincathegorematicè, ergo inquisitio consiliatiua debet procedere in infinitum.

Respondetur, consilium esse per se de illis operabilibus à nobis, quæ per se ordinata sunt ad vnum finem; ea autem quæ per se ordinantur ad finem vnum non sunt infinita etiam in potentia, sed finita & limitata, verbi gratia, ea quæ per se ordinan-

dinātur ad finem humani corporis: ea vero operātā à nobis quæ nō sunt per se ordinata ad vnum certum finem, sed per accidens, aut quæ ordinantur ad fines incertos infinita sunt, & ita consilia varia, quæ de his haberi, & fieri possunt successiue, erunt per accidens infinita iuxta secundam conclusionem.

Obijcies secundò, consilium habetur ad remouendum omnia impedimēta ad consecutionem finis, sed hæc possunt esse infinita; ergo consilium potest esse de infinitis, & in infinitum procedere.

Respondetur, ea quæ per se possunt impedire consecutionem finis alicuius determinati, non esse infinita, sed finita, & limitata sicut causæ, quæ per se sunt ordinatæ ad consecutionem finis, sunt similiter finitæ, & limitatæ: & ita consilium de illis impedimentis tollendis, nō procedit in infinitum. Aliter respondet D.Thom. loco citato ad finem. D.Tho.

DISPVTAT. VIII.

De actu intellectus, qui dicitur imperium.



1 IMPERIVM est actus intellectus significatus verbo imperatiuo: *Fac hoc, aut ne facias*, quo, præsupposita electione in voluntate ad vsum, seu executionem proceditur. Ita docuerunt Aristot. & D. Thom. vt constabit, ex dubijs huius disputationis.

DVBIVM I.

Vtrùm imperium sit actus intellectus, vel voluntatis?



PRO decisione nota, certū esse apud omnes duo pertinere substantialiter ad actū imperij: alterū est enuntiare, & intimare subditis quid agendum sit; alterum est mouere, & imperare ipsos subditos ad agendum. Ex quibus primum pertinet ad intellectum, cuius est, *Dirigere, denuntiare, & intimare*, quæ sunt quædam cognitiones, & locutiones; alterum vero, scilicet, mouere ad agendum pertinet ad voluntatem, ad quam expectat applicare potentias ad exercitium ad agendum, & uidem quod in ratione imperij præter denuntiationē, & intimationem agendorum reperiatur hoc secundum, scilicet motio, & applicatio ad agendum, quæ est actio voluntatis ipsius operantis, constat ex eo, quod sola ordinatio agendorum, quocumq; modo denuntiata, & intimata non habet rationem legis, & imperij: nisi in eo, qui denū tiat & intimat sit potestas, qua possit alios impellere ad legis obseruationem. Ideò consilium iurisperitorum exhibitū Regi circa leges condendas, non dicitur imperium, & lex, ergo ad rationē legis, & imperij præter ordinationem, & intimationem requiritur motio quædam impellens ad obseruantiam legis & mandati. Quare meritò dicitur duo esse necessaria ad legem, scilicet, vis decretiua, & vis actiua: hoc est, quod dupliciter aliquid enuntietur, & intimetur vno modo, per indicatiuum ostendendo expediens esse, vt illud fiat, & hoc pertinet ad consultores, & non habet rationem imperij, sed consilij, alio modo præcipiendo illud fieri; & hoc pertinet ad Principem, seu Superiorem habentem potestatem compellendi subditos ad obseruantiam rei, quæ illis intimatur: & hoc habet rationem imperij, vnde qui imperat subditos, quodammodo illos impellit, & mouet ad exequendum mandata.

Quod verò ad rationem imperij, non sufficiat sola voluntas superioris, aut sola motio subditorum ad agendum, sed vltra eam requiratur actus intellectus enuntians, & intimans voluntatem superioris, est etiam manifestum: tum primò, quia non quidquid superior vult imperat, neque subditus tenetur facere quid quid superior vult, bene tamē tenetur facere quidquid superior imperat: ergo imperiū præter voluntatem superioris, includit aliquid aliud, nimirum intimationem eius, quod agendum est, à subdito iuxta placitū superioris. Tum secūdò, & declaratur hoc, exemplo orationis, quæ est actus inferioris ad superiorē: etenim num-

nũquam inferior dicitur orare, & deprecari superiorem, vt faciat aliquid quãtũcũque ipse inferior illud appetat, & desideret quousque denũtiet, & intimet superiori hanc suam voluntatem locutione interna intellectuali, aut etiam externa, quæ est signum internæ locutionis, ergo similiter desiderium, & voluntas superioris non dicitur imperium, quousque sit enuntiatum & intimatum subdito: consequentia patet, quia vt dicemus statim id ipsum, quod respectu inferioris est imperium, respectu superioris est deprecatio.

Secundò nota, non quamcumque insinuationem, & intimationem propriæ voluntatis pertinere ad rationem imperij, sed solum eam, quam superior, vt superior facit inferiori, vt inferiori, nã si huiusmodi insinuatio propriæ voluntatis fiat inter æquales vt sic, retinet nomen commune, & dicitur locutio manifestatiua proprij desiderij: si vero sit inferioris vt sic, ad superiorem, dicitur oratio, seu deprecatio, si denique sit superioris vt sic, ad inferiorem vt sic, dicitur imperium. Dixi autem intimationem, quam superior, vt superior facit inferiori, vt inferiori pertinere ad rationem imperij, & quã inferior, vt inferior facit superiori, vt superiori, pertinere ad rationem orationis, quia superior, vt superior est, numquam manifestat suum desiderium inferiori, nisi imperando, neque inferior superiori nisi deprecando.

His suppositis vt certis, quod in præsenti quæritur est, an imperium formaliter loquendo consistat in sola illa motione ad agendum id, quod intimatur subdito, ita vt imperium formaliter, & in recto, sit actus volũtatis mouẽtis ad opus, concernendo actum intellectus; scilicet, intimationem, & denuntiationem mandati? Vnde imperare formalissimè sit impellere alterum ad opus, intimando ei quid sit agẽdum. An verò imperium formaliter consistat in sola illa enuntiatione, & intimatione rei agendæ, ita vt imperium sit formaliter & in recto actus intellectus, intimans, & enuntians id quod agendum est, concernendo actum voluntatis mouentis, & applicantis? Vnde imperare formaliter sit intimare, & enuntiare aliquid agendum ex motione volũtatis: nam quod imperium consistat formaliter & in recto, in vtroque actu simul intellectus, & voluntatis nullus eorum est.

Conclusio, imperium formaliter est actus intellectus præsupponẽs actum voluntatis. Ita D. Tho. 1.2. quæst. 17. art. 1. quem sequuntur omnes eius expositores, & alij quos refert Vazquez, 1.2. disputatione, 49. cap. 2. 1. pars conclusionis probatur primò, auctoritate Arist. qui 1. Ethicorum, cap. vltimo, affirmat appetitum sensitiuum obedire rationi, ergo ex Aristotel. ratio est, quæ imperat non voluntas. 2 D. Tho. Vazquez Arist.

Secundò probatur ratione, quia obedire est actus intellectus præsupponẽs actũ voluntatis, ergo etiam imperare: consequentia patet, quia obedire, & imperare ad inuicem referuntur, & antecedens probatur, tum ex illo D. Paul. *Captiuantes intellectum in obsequium fidei*, tum etiam ex ipsa nominis significatione, quia obedire est quasi superioris vocem & imperium audire, quod ad intellectum præcipientem pertinet. Et hinc est, quod imperium nõ dirigatur ad creaturas irrationales, sed ad rationales: vnde intentio, & volitio efficax, qua Angelus mouet cœlum, non dicitur imperium, nec cœlum dicitur obedire Angelo, similiter bruta, non dicuntur propriè obedire homini, aut Deo, sed ex naturæ ductu gubernantur.

Secunda vero pars conclusionis, scilicet actum imperij præsupponere actum voluntatis: probatur, quia imperium habet vim mouendi, & applicandi subditos ad exequutionem (vt suprà dictum est in 1. notab.) sed hæc applicatio, & motio debet fieri à voluntate, quæ est primum mouens, quo ad exercitium: vt docet D. Thom. 1.2. q. 9. ergo ad imperium requiritur antecedenter actus voluntatis, ratione cuius habet vim mouendi, & compellendi subditos, ad obediendũ præceptis. D. Tho.

Oppositam sententiam docuerunt Almainus tractatu 3. Moralium, cap. 2. Vazquez loco citato, c. 1. quibus adde D. Anselmum, libr. de Conceptione Virginis, cap. 4. & Durand. 2. distinct. 24. quæst. 2. & distinctione 37. quæst. 2. qui omnes & alij plures existimant imperium esse actũ voluntatis. Almain. Vazquez D. Ans. Durand.

Arguitur primò, pro hac sententia contra

cõtra concluſionẽ, voluntas eſt dignior, & præſtantior potentia, quam intellectus, ergo ad illam pertinet imperare: patet conſequentia, quia imperium eſt ſuperioris ad inferiorem: & antecedens probatur, quia voluntas eſt formaliter libera, intellectus vero ſolum radicaliter.

Reſpondetur, negando antecedens, vt latè oſtendit Caiet. 1. part. q. 81. art. 3. & ad probationem dicò, longè eſſe nobilius, eſſe radicaliter liberum, quam formaliter ſicut nobilius eſt, radicaliter calidũ quam formaliter.

Caietan.

Sed objicies, voluntas eſt regina omnium aliarum potentiarum, ergo illa eſt, quæ imperat: quia illa potentia eſt domina omnium aliarum potentiarum, ad cuius placitum omnes aliæ mouentur: quod ſoli voluntati conuenit.

Reſpondetur, voluntatem non dici dominam aliarum potentiarum formaliter, ſed ſolum cauſaliter, quia eſt cauſa imperij, vt infrà dicemus.

Sed objicies, communiter dici potentias, & membra obedire voluntati, ergo: antecedens patet, quia obedientia correſpondet imperio.

Reſpondetur, illam eſſe loquutionem non propriam, nam ſolum eſt dicendum potentias ſequi motum voluntatis; quia obedire requirit rationem in imperante (vt dictum eſt) & in obediente.

Sed objicies, quia communiter diuiduntur actus volũtatis in elicitos & imperatos, ergo, &c.

Reſpondetur, actus dici à voluntate imperatos, non quidem formaliter: ſed ſolum cauſaliter, ſcilicet, actus rationis, quo formaliter imperantur procedit ab impulſu, & motione voluntatis, tamquam à cauſa talis imperij.

Sed objicies, quare non dicuntur huiuſmodi actus imperati ab intellectu, ſiquidem imperium eſt formaliter actus intellectus?

Reſpondetur, dici imperatos ab vtraque potentia ſuo modo: ab intellectu formaliter, à voluntate cauſaliter: & abſolutè loquendo dici imperatos à voluntate; quia voluntas eſt primum principium formaliter liberum, cui imputantur omnes actiones humanæ; nam ſi intellectus imperat ideò eſt, quia voluntas vult illum imperare, qua voluntate ſecluſa minimè imperat.

Sed vltimò dices, actus imperandi habet vim impellentem ad obedientiam rei quæ præcipitur, ſed hæc vis non poteſt prouenire ab intellectu, ſed à voluntate, ergo, &c.

Reſpondetur, non eſſe neceſſe, quod vis applicatiua, quam habet imperium, proueniat illi elicitiuè ab eadem potentia, à qua elicitur ipſa entitas actus imperandi: ſed ſat eſt, proueniat ab actu voluntatis, quem concernit, & neceſſariò præſupponit imperium.

Arguitur ſecundò, imperium nec eſt ſimplex apprehenſio, nec compoſitio, nec diuiſio, nec ratiocinatio, ergo nec operatio intellectus. 3

Reſpondetur, actum imperij, pertinere ad ſecundam operationem intellectus, & eſſe enunciationem affirmatiuam, aut negatiuam, verbi gratia, *fac hoc & ne facias.* Nec ſat eſt dicere, quod imperium non diſtinguitur à iudicio, quia iudicium ſignificatur verbo indicatiui, ſcilicet, *hoc eſt tibi faciendum*, imperium vero ſignificatur verbo imperatiui, ſcilicet, *fac hoc.* Non inquam valet, quia hic non loquimur de iudicio oſtenſiuo, quod ſolum dicit conuenientiam rei faciendæ, ſed de iudicio præceptiuo quod dicit motionem, & applicationem aliarum potentiarum.

Tertiò arguitur, intellectus non poteſt compellere voluntatem, vt exequatur eius imperium, ergo: conſequentia patet, quia qui imperat habet vim compellendi ſubditos; antecedens probatur, quia voluntas eſt omnino libera, ergo non poteſt compelli ab intellectu, imò potiùs ipſa voluntas compellit omnes potentias, ergo ad ipſam pertinet imperium.

Reſpondetur, intellectum ſuperioris, ſeu Principis poſſe optimè in virtute propriæ voluntatis compellere volũtates ſubditorum ad obſeruantiam pręceptorũ: nec hoc ledit libertati voluntatis ſubditorum: quia huiuſmodi motio eſt moralis quæ ſolum obligat eos per tale præceptum ad obſeruantiam legis, & præcepti.

D. Tho. Sed obijcies, quia Diu. Thom. 2. 2. quæstione 83. artic. 1. docet de ratione imperij esse inducere aliquam necessitatem, sed necessitas obstat libertati, ergo & imperium.

Respondetur, Diu. Thom. non loqui de necessitate coactionis, aut violentiæ: quæ opponitur libertati, quasi inferior non possit resistere imperio superioris: sed loqui de necessitate obligationis, quæ potest dici quædam moralis necessitas: subditus enim semel posito imperio superioris compellitur, & necessitatur obedire: ne incurrat reatum culpæ, aut pœnæ.

Sed dices, imperium quo vnus homo imperat sibi ipsi, compellit physicè potentias ad quas dirigitur imperium, ad exequutionem operis imperati.

Respondetur, in hoc dubio solum esse sermonem de imperio vnius hominis ad alium, scilicet, superioris ad inferiorem, de imperio vero eiusdem ad se ipsum, agemus dubio sequenti.

DVBIVM II.

Vtrùm imperium sit ponendum in vnoquoque ad proprios actus?

4 CERTVM est huiusmodi actum imperij reperiri in vno homine respectu alterius (vt constat ex dictis dubio præcedenti.) Quare in præsenti solum controuertitur, an etiam reperiatur in vnoquoque homine, respectu propriarum actionum: ita vt inter actiones humanas eiusdem hominis, præter actum iudicij, & electionis antecedenter ad vsum, sit necessariò ponedus alius actus imperij, quo intellectus insinuet, & denuntiet cæteris potentijs, ex impulsu voluntatis, quid faciendum sit.

Conclusio, actus imperij est ponendus in homine, etiam in ordine ad proprios actus. Ita D. Thom. 1. 2. quæstione citat, & quæstione 57. artic. 7. & 2. 2. quæstione 47. artic. 8. & quæstione 51. & quæstione 83. artic. 1. quem omnes eius expositores sequuntur: probatur primò, auctoritatibus Aristot. quibus suprà probauimus conclusionem dubij præcedentis. (margin: D. Tho.)

Secundò probatur, in homine reperitur imperium in ordine ad alios homines sibi subditos, ergo etiam in ordine ad se ipsum: patet consequentia, quia sicut vnus homo est superior, & gubernator aliorum, ita in eodem homine intellectus dominatur cæteris potentijs.

Confirmatur, quia imperium, quo superior imperat subditis, nihil aliud est, quam quædam loquutio, qua superior manifestat inferioribus propriam voluntatem: sed etiam vnus & idem homo potest loqui ad se ipsum per intellectum, & manifestare proprijs potentijs determinationem suæ voluntatis, vt illam exequatur, ergo.

Confirmatur secundò, quia Legislator condens leges, obligat alios, & etiam se ipsum ad obseruantiam illarum, ergo.

Dices, hoc ideò esse, quia tales actus ordinantur ad bonum commune. Sed contra, primò, quia si homo potest imperare sibi ipsi quantum ad actus ordinatos ad bonum commune: ergo etiam poterit sibi imperare quantum ad actus ordinatos ad bonum proprium particulare.

Secundò dices, omnia ista solum probare posse aliquando hominem imperare sibi exercitium alicuius operationis, non vero probare actum imperij, esse omnino necessarium ad tale exercitium.

Sed contra, quia licet hoc ita sit, tamen infrà dubio seqūēti ostendenda est necessitas huius actus, sine qua nullo modo potest voluntas vti potentiis executiuis, in præsenti enim dubio solum ostenditur possibilitas huius actus imperij in eodem homine, respectu propriarum actionum.

Oppositum nostræ conclusionis docuit Almainus tractatu 3. moralium, c. 2. *Almain.* quem sequitur Vazquez 1. 2. disputat. 49. *Vazquez* c. 4. à num. 17. vbi adducit pro se Adrianum *Adrian.* quodlibeto 4. artic. 1. littera. A. circa finem, sed inmeritò, quia ibi Adrianus

nus solum impugnat quandam solutionem Capreoli.

Et arguitur pro hac sententia contra conclusionem, oratio non est eiusdem ad se ipsum, ergo nec imperium: probatur antecedens, quia nullus deprecatur se ipsum, sed alterum: consequentia probatur, quia quod est oratio respectu superioris, est imperium respectu inferioris.

Respondetur negando consequentiam, & ratio discriminis est, quia cum oratio sit inferioris ad superiorem, & ratio sit actus intellectus, qui in eodem homine non habet potentiam superiorem, ideò non potest vnus, & idem homo orare se ipsum: at imperium est superioris, ad inferiorem, & quia intellectus vnius hominis, habet in eodem homine plures potentias inferiores, verbi gratia, voluntatem, & alias potentias executiuas, ideò homo potest per intellectum imperare sibi exercitium aliarum potentiarum. Et hinc est, quod prudentia, cuius actus est imperium, sit virtus ad alios, & ad seipsum; religio vero cuius actus est oratio sit virtus solum ad alterum, nam qui orat, petit aliquid, quod non est in sua potestate, sed aliquo modo pendet ex voluntate alterius, ad quem dirigitur oratio.

Arguitur secundò, imperans habet vim coerciuam, sed intellectus vnius hominis non potest habere talem vim, respectu propriæ voluntatis, ergo non potest vnus homo imperare sibi: consequentia patet, quia imperium est actus intellectus: & minor probatur, quia iam non moueretur volũtas liberè semel posito imperio intellectus.

Respondetur, quod quãdo imperium est ad alios, habet vim coerciuam: sed quando est eiusdem ad se solum, habet vim directiuã, sicut dicitur de lege, quod licet obliget tàm subditos, quàm Legislatorem: tamen respectu subditorum habet vim tàm coerciuam, quàm directiuam, respectu vero Legislatoris, solum habet vim directiuam.

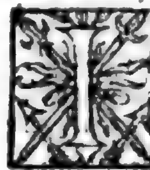
Arguitur tertiò, iste actus imperij, nõ mouet reliquas potentias, nec quantum ad exercitium, nec quantum ad specificationé: ergo non est ponendus: probatur antecedens, quia quãtum ad exercitium potentiæ eiusdem hominis mouentur à sola voluntate, quæ est primum mouẽs, & quantum ad specificationem mouentur sufficienter à iudicio.

Respondetur, imperium quo vnus homo imperat sibi vtrumq; præstare: & ad impugnationem dico, hoc imperium ratione eius quod habet ab intellectu à quo elicitur, mouere voluntatem quantum ad specificationem ad vsum actiuũ, seu ad applicationem potentiarum executiuarum, ad quod non mouetur sufficienter voluntas per solum iudicium, quod antecedit electionem, nam (vt dubio sequenti dicemus) cum in electione rei sit noua difficultas in eius exequutione distincta ab ea, quæ est in electione opus est nouo iudicio post electionem: similiter si imperium consideretur ratione actus efficacis voluntatis, quem præsupponit mouet non solum quantum ad specificationem, sed etiam quantum ad exercitium: nam licet voluntas sit primum mouens quantum ad exercitiũ, oportet, vt inter electionem, & vsum illarum, mediet iste actus imperij, quo dirigatur voluntas, & quo proponatur ille vsus, quia aliàs apparebat difficilis sub ratione boni.

Sed objicies, transacto actu electionis, nihil manet in voluntate, aut in intellectu ratione cuius possit actus imperij, mouere potentias executiuas, ergo.

Respondetur, solum probare, quod actus intellectus qui dicitur imperium, numquam possit mouere potentias ad exercitium, nisi aut durante electione, ita vt si fuerit transacta reiteretur, aut saltem existente simul cum imperio alia volitione efficaci imperandi. Alijs argumẽtis quæ hic solent proponi, respondetur infrà in dubio de actibus imperatis.

DVBIVM III.
Ad quid sit necessarius actus imperij eiusdem ad se ipsum?



In superiori dubio ostendimus non repugnare rationi formali imperij, reperiri in vno & eodem homine in ordine ad proprios actus: in hoc autem dubio determinabimus, an non 6

no solum sit possibilis huiusmodi actus imperij: sed etiam sit omnino necessarius, & ad quid sit necessarius, hoc enim vltimum non satis constat apud auctores concedentes necessitatem imperij, quibus satisfaciemus per varias conclusiones.

Prima conclusio, imperium non est necessarium ad omnes actus liberos voluntatis. Ita Scotus 2. distinctione 6. quæstione 1. Marsilius quæst. 16. art. 10. conclusione 1. & 2. Antonius Andreas. 9. Metaphys. quæst. 2. Suarez disputatione 19. Metaphy. sectione 6. & alij, & est Diu. Thom. quæstione citat. artic. 3. vt dicemus infrà.

Scotus. Marsil. Antoni Andr. Suarez. D. Tho.

Probatur conclusio, quia ex opposito sequitur implicatio in adiecto, scilicet, quod nullus actus liber voluntatis sit liber: quod sic ostendo, nam semel posito imperio, necessitatur voluntas elicere actum imperatum, vt concedunt auctores oppositæ sententiæ, ergo si imperium necessariò præsupponitur ad omnem actum liberum voluntatis aperte sequitur nullum actum voluntatis esse liberum: sed omnem esse necessarium; probatur consequentia, quia aut illud imperium, quod necessariò præsupponitur ad actum liberum voluntatis, & quo posito voluntas necessariò operatur, est actus simpliciter necessarius, ita vt intellectus ex vi obiecti, aut ex naturali determinatione exercet illum: aut est actus simpliciter liber. Si dicas primum, euidenter destruis libertatem voluntatis in omni actu, quia iam ponis voluntatem determinari antecedenter à causa naturali, & necessaria, qua posita non potest non operari, quod est contra naturam causæ liberæ, quæ postulat, vt positis omnibus requisitis, sit in sua potestate operari, vel non operari.

Si dicas secundum, scilicet, hoc imperium esse actum simpliciter liberum, tunc sic, aut hoc imperium est liberum elicitiuè ex vi solius intellectus, à quo elicitur, aut est liberum imperatiuè ex vi alterius actus liberi voluntatis, quo tale imperium fuit volitum formaliter, vel virtualiter: primum dici non potest, quia intellectus non potest esse potentia formaliter libera; si dicatur secundum, aut est dandus processus in infinitum, aut deueniendum est ad aliquem actum liberum, quem nullum imperium præcedat.

Huic argumento variè conantur respondere auctores oppositæ sententiæ, nam primò aliqui dicunt, imperium illud esse liberum, non quia præcesserit aliquis actus voluntatis, quo fuerit directè volitum, sed esse liberum indirectè, quia scilicet potuit voluntas impedire illud.

Sed hæc solutio præter quam quod est falsa non satisfacit, quia vt illud imperium dicatur voluntarium, & liberum in actu, non satis est voluntatem potuisse impedire illud, & non impediuisse; sed vltra hoc requiritur obligatio impediendi (vt diximus in tractatu de voluntario) hanc autem obligationem non habet voluntas, vt satis constat, ergo ex sola negatione actus impeditiui illius imperij, non potest dici, tale imperium esse voluntarium, & ita solutio adducta est falsa.

Quare alij secundò dicunt, illud imperium esse liberum, non quidem directè ratione alicuius volitionis liberæ, quæ de facto antecedat ipsum imperium, vt optimè concludit argumentum, nec indirectè, & interpretatiuè ratione alicuius voluntatis liberæ quam voluntas potuit habere, & impedire illud, sed esse liberum directè ratione cuiusdam actus voluntatis, qui consequitur ipsum imperium; ita vt imperium, & actus voluntatis imperatus mutuo se determinent ad inuicem in hoc sensu, vt voluntas determinet ad imperandum eodemmet actu voluntatis imperato, & intellectus determinet voluntatem, ad actum liberum imperatum per ipsum imperium, quod nascitur ex eodem actu libero voluntatis.

Hæc autem solutio insufficiens est, quia voluntas non potest dici directè applicare intellectum ad exercitium talis imperij, nisi volendo illud imperium, à quo, ergo mouetur voluntas ad talem volitionem, nam aut mouetur ab alio imperio priori, aut ab ipso imperio volito; si primum ruit ista solutio: & argumentum pro conclusione manet in sua vi; si secundum sequitur, quod illud imperium per modum obiecti moueat voluntatem: ante-

quam vllo modo sit tale imperium in intellectu, quod omnino implicat.

Secundò, impugnatur eadem solutio, quia ex ea sequitur, etiam posse dici, primum actum intellectus esse liberum, & procedere ab ipsa voluntate: sed hoc est contra sententiam quæ ex illo communi axiomate, *Nihil volitum, quin præcognitum*, colligit dandam esse cognitionem omnino necessariam, quæ antecedat omnem actum voluntatis, ergo.

7 Oppositum huius conclusionis docet Medina, hic. 1. 2. quæstione. 9. Gregorius de Valentia, disputatione. 2. quæstione. 4. puncto. 1. qui existimant huiusmodi actum imperij esse necessariò ponendum in intellectu antecedenter ad omnem actum liberum voluntatis, ad hoc vt determinetur voluntas, quæ aliàs erat indifferens.

Medin. Valent.

Fundamentum huius sententiæ est, quia posita quacumque cognitione, & iudicio indifferenti de conuenientia alicuius obiecti particularis, secluso imperio dictante, hoc potiùs quàm illud esse faciendum, adhuc voluntas est indifferens vt hoc, vel illud faciat: ergo ad hoc vt voluntas determinetur ad faciendum hoc potiùs quàm illud, opus est imperio intellectus.

Respondetur admisso antecedenti, nego consequentiam, quia voluntas cùm sit potentia libera, non indiget determinante extrinseco; sed ipsa positis omnibus requisitis determinabit se ipsam ad alteram partem pro sua libertate, quia hæc est natura potentiæ liberæ, quod positis omnibus requisitis ad agendum possit ipsa pro suo libito agere, aut non agere.

Sed objicies, voluntas est omninò cæca, & ignorans quid agere, aut non agere oporteat, & ita nihil agit nisi præuia cognitione conuenientiæ eius, quod agendum, aut non agendum est: ergo vt determinatio voluntatis ad alteram partem non sit casualis & fortuita, opus est vt sit priùs ab intellectu determinate, cognita & iudicata conueniens ipsi voluntati, atque adeo imperata.

Respondetur, ex eo quod voluntas sit cæca, solùm conuinci ad omnem actum voluntatis, debere præcedere cognitionem intellectus, & iudicium de bonitate obiecti amandi, quod iudicium dicitur directiuum voluntatis: non tamen conuincitur, quod hoc iudicium debeat esse præceptiuum & determinatum voluntatis ad vnam partem, aliàs tolleretur libertas, vt clarè docuit Diu. Bernardus, libro de gratia & libero arbitrio, dicens, *rationem datam esse voluntati, vt instruat illam, non vt destruat*: destrueret autem, si necessitatem illam imponeret. Vnde ad argumentum dico, quod ad hoc, quod determinatio voluntatis ad alteram partem non sit fortuita, sat est quod sit præuiè cognita vt conueniens, licèt non sit efficaciter imperata ab intellectu. *Bernar.*

Sed objicies, si intellectus non dicit voluntati, hoc est faciendũ, vel fac hoc, nescit voluntas, quid sibi facere oporteat, ergo.

Respondetur negando antecedens, quia iam per illud iudicium de conuenientia obiecti amandi, præsupponitur sufficiẽs notitia eius quod agendum est, & ita ex hac parte non est opus vt præcedat actus, quo intellectus dicat, & imperet hoc faciendum esse.

Sed tandem objicies, quando in intellectu est tantùm vnum iudicium dictans hoc obiectum, verbi gratia, esse amandum hic, & nunc, adhuc contingere potest, vt voluntas pro sua libertate non amet illud: ergo ad hoc, vt cessatio ab amore tunc non sit casualis, opus est actu intellectus imperante illam.

Huic obiectioni quidam negant antecedens, quia in illo casu dicunt, non posse voluntatem cessari ab amore illius obiecti, nisi ponatur aliud iudicium, quo intellectus iudicet cessationem ab actu amoris esse conuenientem: & licèt iuxta hanc doctrinam argumentum propositum habeat maiores vires, nihilominus solùm concludit, requiri iudicium iudicatiuum conuenientiæ suspensionis actus amoris circa illud obiectum; non tamen probat esse necessarium iudicium imperatiuum talis suspensionis.

Secunda conclusio, imperium non est necessarium ad hoc, vt intimetur voluntati quid eligendum sit. Probatur primò auctoritate Diui Thomæ, 8 *D. Tho.*

quæstione citata, articulo. 3. vbi expressè docet, imperium esse post electionem ante vsum, ergo in sententia D. Thom. imperium non requiritur ad electionem.

Secundò probatur, quia iste actus intimationis est impertinens ad electionem, ergo non est necessarius. Probatur antecedens, quia vt voluntas possit eligere, supposita simul intentione finis, sufficit inquisitio mediorum, & iudicium vtilitatis medij, sine aliquo actu intellectus superaddito, quo insinuetur voluntati, se debere tale medium eligere, vt consequatur finem intentum.

Confirmatur, quia ex intentione finis mouetur intellectus sufficienter ad inquisitionem mediorum, & ex hac ad iudicium medij eligendi sine aliquo actu imperante talem insinuationem, ergo.

Dices, eodem argumento probaretur, imperium non esse necessarium ad vsum, quia etiam ex electione efficaci moueretur sufficienter voluntas ad applicationem potentiarum. Sed contra hoc est, quia in vsu & applicatione potentiarum est noua difficultas, vt infra ostendemus.

Tertiò, & vltimò probatur conclusio, quia licèt admittamus illam insinuationem & intimationem esse necessariam, vt voluntas eligat quod fortè contingit, quando intentio finis præterijt, adhuc talis insinuatio non potest habere rationem imperij vt constabit ex solutionibus argumentorum.

Hæc est contra quosdam modernos Thomistas, dicentes, quod postquam voluntas semel intendit aliquem finem intellectus, antequam voluntas eligat, insinuat illi se talem finem intendisse, vt ex eo moueatur ad electionem, in qua insinuatione dicunt consistere imperium. Vnde isti auctores ponunt duplex iudicium ante electionem: alterum, quo intellectus iudicat medium esse vtile ad finem intentum, & alterum, quo insinuando voluntati intentionem finis, iudicat dicendo quid oporteat eligi. Ex quibus primum vocatur iudicium, secundum verò imperium.

Arguitur pro hac sententia. Primò, quia voluntas adhuc supposito iudicio iudicatiuo de medio vtili, aut vtiliori, est indifferens ad eligendum, ergo indiget imperio dictante quid debeat eligi.

Respondetur negando consequentiam, quia (vt supra diximus) voluntas determinatur à se ipsa effectiuè ad eligendum hoc potiùs quàm illud; ab intellectu verò determinatur obiectiuè, aut mediante iudicio de sola vtilitate medij eligendi, aut etiam medio iudicio, quo intellectus dictet hoc potiùs quàm illud eligendum, vt vult opposita sententia: neutrum tamen ex his habet rationem imperij, quia neutrum habet vim impellendi voluntatem ad electionem eiusmodi quod iudicatur eligendum, cùm tale iudicium non præsupponat volitionem efficacem illius, vt diximus supra in solutione fundamenti oppositæ sententiæ contra primam conclusionem.

Sed obijcies, iudicium quod antecedit ellectionem, supponit intentionem efficacem finis, non minùs quàm iudicium quod est post electionem, ante vsum supponit electionem efficacem medij; ergo sicut iudicium quod est post electionem, ante vsum dicitur imperium, & habet vim compellendi voluntatem, quia præsupponit volitionem efficacem, ita iudicium quod est post intentionem, ante electionem dicetur imperium, cùm supponat volitionem efficacem finis: antecedens patet, & consequentia probatur ex paritate rationis.

Respondetur negando consequentiam, & ratio discriminis est, quia iudicium quod est post electionem ante vsum supponit volitionem efficacem eiusdem omnino medij in particulari, quod per tale iudicium iudicatur vtile, scilicet, eiusdemmet vsus & applicationis potentiæ executiuæ ad apponendum tale medium, quia hoc idem in particulari fuit obiectum electionis. Et hinc est, quod tale iudicium habeat vim compellendi voluntatem ad talem vsum, & dicatur imperium; & iudicium quod est post intentionem quæ antecedit, non supponit volitionem efficacem eiusdem omnino medij in particulari quod eligitur, quia non est

est volitio efficax illius medij determinatè, & ita tale iudicium non habet vim compellendi voluntatem ad electionem finis, & consequenter non dicitur imperium.

9 Pro cuius intelligentia nota, quod licèt stante intentione efficaci necessitetur voluntas quodammodo ex suppositione ad eligendum aliquod medium vagè & indeterminatè; non tamen determinatur ad eligendum hoc potiùs quàm illud determinatum medium; nam supposita intentione finis, quantumcunque efficaci, adhuc est voluntas libera ad eligendum medium, quod maluerit ex pluribus sibi propositis, vt supra ostendimus tractatu. 3. &. 4. Cuius ratio est, quia intentio est volitio finis consequendi per media, abstrahendo ab hoc & illo medio in particulari, & solùm necessitat ad eligendum aliquod medium absolutè & vagè, relinquendo libertatem ad hoc, vt eligatur hoc determinatum medium, aut illud: & quia electio non est de medio vagè & indeterminatè, sed de hoc determinato medio, ideo absolutè dicitur, voluntatem esse liberam ad eligendum, etiam supposita intentione efficaci. Quare cùm iudicium præcedens electionem sit de medio particulari & determinato eligendo, non potest habere vim compellendi voluntatem ad electionem illius, & consequenter nec rationem imperij, etiam si supponat intentionem efficacem finis, quæ est virtualiter volitio efficax mediorum vagè & indeterminatè: at verò supposita electione efficaci vnius determinati medij necessitatur voluntas ad vsum, & applicationem potentiæ executiuæ circa idem medium, cùm electio & vsus versentur circa idem omnino medium in particulari, & ideo iudicium quod consequitur electionem, & antecedit vsum, habet vim compellendi voluntatem ad vsum potentiæ executiuæ, atque adeo habet rationem imperij.

Sed adhuc vrgebis, ergo saltem quando est tantùm vnum medium ad finem, iudicium antecedens electionem supponit volitionem efficacem illius medij.

Respondetur, negando consequentiam, quia cùm intentio finis ex propria ratione sit volitio finis consequendi per media, abstrahendo ab hoc & illo medio, licèt aliquando per inquisitionem rationis inueniatur vnum tantùm medium, non sequitur illud esse determinatè & efficaciter volitum per intentionem: cuius signum est, quia ex vi talis intentionis, seu inquisitionis non remanet voluntas necessitata ad volitionem illius vnici medij; sed potest mouere intellectum, vt inquirat alia media, aut vt in illo vnico medio inueniat plures rationes vtilitatis, & eligibilitatis. Quod si nec sint alia media, neque in illo medio fuerit, nisi vnica duntaxat vtilitas congruentiæ, tunc necessitabitur voluntas ad eligendum illud medium, perseuerante intentione, & tale iudicium habebit vim compellendi voluntatem ratione intentionis efficacis: hoc autem erit per accidens ad rationem intentionis, & ita non sequitur iudicium habere rationem imperij antecedenter ad electionem, quia imperium postulat ex natura sua habere talem vim.

Arguitur secundò, prudentia est necessaria ad rectam electionem, sed imperium est actus prudentiæ, ex Aristot. 6. Ethicorum, cap. 9. &. 10. ergo imperium est ante electionem. *Arist.*

Respondetur, prudentiam habere tres actus, scilicet, rectè inuestigare media, rectè iudicare de illis, & rectè imperare executionem; ad rectam electionem sufficiunt duæ partes prudentiæ, scilicet *eubulia*, cuius est rectè consultare, *synesis*, cuius est rectè iudicare, non tamen est necessarius alius actus, qui est imperare.

Sed objicies, eubulia & synesis non sunt partes prudentiæ, sunt tamen virtutes distinctæ ab illa, licèt eam semper comitentur, vt videtur docere Aristoteles supra: ergo si non requiritur ad electionem imperium, quod est actus prudentiæ, ergo nec prudentia, quod est absurdum.

Huic argumento, omissis varijs sententijs asserentium eubuliam & synesim esse habitus distinctos à prudentia præceptiua, sed esse partes integrantes prudentiam:

Respondetur, eubuliam & synesim esse partes subiectiuas prudentiæ absolutè

lutè & simpliciter dictæ, quæ est vna ex virtutibus intellectualibus distincta à reliquis. Itàque prudentia est genus subalternum continens sub se hos tres actus, scilicet eubuliam, quæ est virtus consiliatiua; synesim, quæ est virtus bene iudicatiua;& aliam tertiam virtutem, quæ est bene præceptiua: & hæc tertia retinet sibi nomen commune prudentiæ, quia non habet nomen proprium, & de hac agebat Aristoteles locis citatis: quare hoc nomen, *prudentia*, est equiuocum, est enim genus ad has tres species, & est virtus præceptiua, quæ quia caret nomine proprio, significatur nomine prudentiæ.

10 Tertia conclusio, actus imperij eiusdem hominis ad se ipsum, est necessariò requisitus ad vsum & executionem, hoc est, ad hoc, vt voluntas vtatur potentia executiua, aut membro corporali ad exequendum id quod eligitur. Ita Diu. Thom. 1. 2. quæstione. 17. articulo. 1. ad primum, & quodlibeto. 9. artic. 12. Et probatur primò auctoritate Aristotelis.6. Ethicorum, cap. 10. vbi postquam dixit prudentiam esse præceptiuam, & in hoc distingui à sagacitate, quæ solùm est iudicatiua, reddit rationem, quare prudentia sit præceptiua, & dicit *causam esse, quia scilicet finis prudentiæ est, quid agendum sit*: ergo in sententia Aristot. præceptum ordinatur immediatè ad id quod agendum est in executione.

D. Tho.

Arist.

Dices primò, Aristot. eo loco non loqui de prudentia monastica, & particulari vnius hominis ad se ipsum; sed de prudentia ciuili & politica, qua Princeps, vel superior imperat subditis facienda pro bono regimine.

Sed hæc solutio est contra mentem Aristot. quia illo loco agit de consilio & iudicio agendorum vnius hominis in ordine ad proprias operationes, & in ordine ad prudentiam monasticam, & virtutes morales, de quibus disputat in libro Ethicorum; de prudentia verò politica & ciuili non disputat, nisi in libris Politicorum.

Dices, admisso quod Aristot. loquatur de prudentia monastica, non loqui de imperio strictè sumpto, vt distinguitur à iudicio, sed vt est idem cum iudicio rei faciendæ ante electionem.

Sed contra, quia (vt dubio. 1. &. 2. diximus) si Arist. intelligatur de imperio, qui est actus distinctus à iudicio rei eligendæ, falsò distinguit prudentiam à sagacitate, cùm sagacitas sit iudicatiua rei eligendæ.

Sed dices cũ Vazq. locis supra citatis, quod licèt tam prudentia, quàm sagacitas sint iudicatiuæ ante electionẽ, adhuc differunt in hoc, quod prudentia est iudicatiua directè de eligibili, & iudicat, quid agendum, & eligendum sit: at verò synesis, seu sagacitas iudicat reflexè, etiam ante electionem, rectè iudicatum fuisse de illo medio eligendo. Vnde ait hic auctor, duplex iudicium reperiri ante electionem. Alterum est prudentiæ, quo intellectus ex medijs scilicet inuentis per consilium, iudicat hoc eligendum esse: alterum synesis, seu sagacitatis, quo intellectus postquam per prudentiam iudicauit, quid eligendum sit, reflexus supra se iudicat iudicium illud rectum esse, & iuxta regulas prudentiæ.

Vazquez

Hæc autem explicatio videtur falsa, quia superfluè ponitur illud iudicium reflexum antecedẽns ad electionem; nam sicut in speculabilibus non est opus qui habet scientiam, aut opinionem alicuius conclusionis, vt vtatur scientia, aut opinione, iudicet actu reflexo se scire, aut opinari: ita nec in practicis, postquam aliquis iudicauit de opere faciendo, non est necessarium habere iudicium reflexum: cùm igitur operatio synesis, seu sagacitatis non sit superflua, dicendum est, in illo iudicio reflexo non consistere.

Secundò probatur conclusio ratione à priori, quia post electionem occurrit noua difficultas, quæ retardat voluntatem ab vsu, & executione eius quod electum est, ergo ad talem vsum & executionem indiget voluntas nouo actu intellectus dirigente & dictante talem vsum, non obstante illa difficultate: antecedens ostensum est supra disputat. 6. de vsu: & patet experientia, qua constat plures elegisse, & tamen postea non exequi quod electum est propter difficultatem quæ est in ipsa executione: consequentia probatur, quia ex eo quod tempore executionis apparet medium electum difficile exequi, apparet etiam 11

talis

talis executio disconueniens, & ita mouet voluntatem, vt desistat ab illa: quare vt voluntas persistat vsque ad executionem eius quod elegit, opus est nouo actu intellectus proponente rationem boni.

Dices, sufficere iudicium quod antecessit electionem, continuatum vsque ad ipsum vsum sine nouo actu intellectus, seu iudicio dictante talem vsum.

Sed contra, quia iudicium prævium ad electionem, solùm dictat hoc medium esse vtile, & eligendum, ergo quantumcunque continuetur, semper dictat idem, atque adeo non potest dictare ipsum vsum medij electi, nisi varietur, & ponatur aliud iudicium distinctum.

Dices, per iudicium quod antecedit electionem, posse esse iudicatum vtrumque, scilicet, tale medium esse proximè eligendum, & deinde suo tempore exequendum, & ita hoc iudicium sufficiet ad electionem & vsum.

Sed contra, quia etiam admisso antecedenti, adhuc tempore executionis apparet noua difficultas, quæ proponitur voluntati vt molesta, & disconueniens talis executio: & ita opus est nouo iudicio dictante ipsam executionem vt exercitam, esse conuenientem, sicut diximus loco citato. Quod licèt sit efficaciter volita ipsa executio, vt concepta tamen tempore executionis exercendæ propter nouam difficultatem quæ est in ipsius executionis exercitio, est necessarius nouus actus voluntatis, quo talis executio sit immediatè volita. Quare ad exactam intelligentiam huius conclusionis videnda sunt quæ ibi diximus de distinctione inter electionem & vsum, quia eadem proportionabiliter dicenda sunt inter iudicium & imperium.

Dices vltimò, quod etiam si admittamus dari necessariò aliud iudicium distinctum, medians inter electionem & vsum, non tamen sequitur illud habere rationem imperij.

Sed contra, quia illud iudicium habet conditiones requisitas ad rationem imperij, quia est insinuatio & intimatio eius, quod agendum est, & habet vim compellendi voluntatem, ergo.

Vltimò, probatur ex analogia & proportione quæ versatur inter imperium superioris ad inferiorem, & eiusdem ad se ipsum; nam imperium quo prælatus imperat alijs quid sit faciendum, est post electionem qua ipse superior eligit quid subditus debeat operari, & ante vsum & executionem; ergo etiam imperium eiusdem ad se ipsum. Ex hoc colligitur, quem locum habeat imperium inter cæteros actus humanos, est enim post electionem, & ante vsum actiuum.

Sed objicies, licèt consultatio sequatur frequenter immediatè post intentionem finis aliquo actu voluntatis distincto ab ipsa intentione, quo talis consultatio sit expressè volita, tamen optimè fieri potest, vt voluntas post intentionem habeat istum actum, scilicet, *Volo consultare*, qui actus est vsus actiuus, quo voluntas vtitur intellectu ad consultandum, aut igitur ad istum vsum præcessit imperium, aut non: si non præcessit, ergo datur vsus ante imperium; si præcessit, ergo datur imperium ante electionem.

Confirmatur, quia post electionem potest voluntas immediatè habere istum actum, *Volo imperare*, sed talis est actus vsus, quo voluntas vtitur intellectu ad operandum, ergo vsus potest esse prior imperio.

Pro solutione nota, vsum actiuum sumi dupliciter. Vno modo, latè pro actione, qua voluntas applicat quamque potentiam animæ, aut etiam se ipsam ad exercendam suam operationem. Alio modo magis strictè, & propriè pro actione illa qua voluntas applicat solùm potentias executiuas, aut membra ad opus: & vsus hoc modo sumptus est tertius, & vltimus actus voluntatis circa media, qui sequitur post electionem & imperium.

Quo posito respondetur, quod si vsus sumatur primo modo pro actione qua voluntas applicat intellectum ad consultandum, seu indagandum, aut se ipsam ad volendum, certum est, posse optimè hunc vsum esse ante electionem, & ante imperium quod sequitur ipsam: hoc autem non est contra nos, quia quando dicimus, imperium esse post electionem ante vsum, non loquimur de vsu latè sumpto pro quocunque actu voluntatis applicante qualque potentias ad agendum;

dum; sed loquimur de vsu strictè sumpto pro illo actu quo voluntas applicat potentias executiuas externas, aut membra ad opus quod electum est: & eodem modo respondetur ad confirmationē, vsum quo voluntas applicat intellectū ad imperandum esse priorem ipso imperio; iste autem non est vsus strictè sumptus, de quo loquimur, siā iste est semper post imperium; sed est vsus latè sumptus.

DVBIVM IIII.

Vtrùm posito imperio in intellectu, possit non sequi vsus in voluntate?

12 VPPONO vt certū, quæstionem non procedere de imperio quo vnus imperat alijs, cùm experientia doceat adhuc posito imperio prælati, posse optimè subditos non obedire: quare quæstio solū procedit de imperio quo vnus homo imperat sibi ipsi aliquid faciendum: nec etiam procedit quæstio de hoc imperio, quandò potentia quæ est illud executura est impedita, siue ex defectu virtutis, siue ex defectu materiæ, quia in hoc casu etiam est certū; non sequi necessariò vsum actiuum in voluntate, adhuc posito imperio illius, cùm non possit sequi ille vsus passiuus, seu operatio potentiæ executiuæ, quæ necessariò debet esse cum ipso vsu actiuo. Vnde executio solùm procedit quando potentia nullum habet impedimentum, quominus possit exequi mandatum intellectus, & applicationem voluntatis.

Etsi contra hoc objicias, quando potentia executiua est impedita, non potest esse imperium, sicut nec vsus actiuus: ergo frustra diximus, non sequi necessariò vsum actiuum in voluntate, adhuc posito imperio, quandò potentia executiua est impedita; siquidem non potest dari tale imperium.

Respondetur, optimè dari posse tale imperium, quandò impedimentum potentiæ executiuæ non est cognitum, secus verò quando non ignoratur.

Quo posito pro decisione nota, imperium esse duplex, alterum imperfectum & indeterminatum, vt quando intellectus fluctuat in imperando, & mouet ad diuersa, vt videre est in continente, qui cùm ex vna parte incitetur à passione ad bonum delectabile, & ex alia parte à ratione ad bonum honestum fluctuat in iudicio eius quod debet eligere, & in ipsa electione & imperio interdum vnum, & interdum aliud, imperfecto modo imperando: aliud verò est imperium perfectū & absolutum supponens determinatum & absolutum iudicium rei eligendæ, & efficacem electionem vnius, de quo imperio hactenus diximus.

Prima conclusio, posito imperio imperfecto, non sequitur necessariò vsus in voluntate. Probatur, quia huiusmodi imperium non supponit electionem efficacem eius quod agendum est, ergo ex suppositione talis imperij non necessitatur voluntas exequi id quod imperatur: patet consequentia, quia tota vis coactiua quam habet imperium, prouenit illi ex electione efficaci (vt dictum est) & de hoc imperio imperfecto intelligitur D. Augustin. lib. 8. confessionum, cap. 9. quando dicit. *Imperat animus, vt velit animus, nec tamen facit.* Et subdit rationem. *Non ex toto vult, non ex toto imperat, nam in tantum imperat, in quantum vult, in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult*: hoc est, efficaciter. August.

Secunda conclusio, posito imperio perfecto, necessariò sequitur in voluntate vsus actiuus, & in potentijs executiuis, aut membris externis vsus passiuus. Prima pars probatur, quia huiusmodi imperium supponit electionem efficacem talis vsus actiui & passiui, ergo.

Secunda pars probatur, quia posito vsu actiuo necessariò ponitur vsus passiuus, sicut posita motione actiua baculi ponitur motio passiua. Vnde si quis imperet perfectè & absolutè actum eleemosynæ ex voluntate efficaci dandi illam, & non deficiat materia, nec pauper qui illam recipiat, necessitatur voluntas ex vi suæ electionis applicare membra externa, vt largiatur tales eleemosynas in ea quantitate, & illis circunstantijs, quibus est imperata.

Arguitur

13 Arguitur primò contra secūdam conclusionē, vsus actiuus quo voluntas obedit imperio rationis, potest esse meritorius, aut demeritorius. v. g. est liber: ergo etiam posito imperio potest volūtas vti & non vti potentijs executiuis.

Respondetur admisso antecedenti, & prima consequētia, negando secundam, quia vt ille actus obedientiæ sit meritorius, aut demeritorius, non est necessariū vt sit etiam liber in suo composito, sed sat est, sit liber in sensu diuiso, & simpliciter: nam licèt sit necessarius ex suppositione imperij, non tollit quominus sit liber, cùm tota illa suppositio proueniat ab ipsamet libera voluntate, quæ liberè voluit ita imperari ab intellectu.

Sed objicies, saltem sequitur in illo actu obedientię non esse nouū, aut maius meritum, aut demeritum, distinctū ab eo quod fuit in electione efficaci, quia talis obedientia fuit liberè volita: probatur sequela, quia in tali actu obedientiæ, supposita electione & imperio nō est noua, aut maior libertas distincta à libertate electionis, ergo nec nouum meritum, aut demeritum.

Respondetur negando sequelam, optimè enim potest esse nouum, vel maius meritū, aut demeritum in vsu actiuo, quo voluntas obedit imperio rationis, licèt illo posito sequatur necessariò talis vsus & obediētia: sicut etiam in electione est nouum, & maius meritum, aut demeritum, quàm in sola intentione (vt supra diximus) licèt electio necessariò sequatur, supposita intentione efficaci: & ad probationem sequelæ dicendum, quod licèt in vsu actiuo non sit noua libertas quantum ad substantiam actus, bene tamen quantum ad modum, hoc est, quantum ad intensionem & durationem: nam licèt voluntas posito imperio necessitetur obedire, & applicare potentiam executiuam ad agendum, potest tamen liberè intensiùs, aut remissiùs illam applicare, magisque, & magis durare in tali obedientia, & actu applicationis.

Sed objicies, huiusmodi actus obedientiæ potest esse electus & imperatus cum omnibus determinatis circunstantijs etiam intensionis & durationis: ergo supposito tali imperio, nulla manet in voluntate libertas, nec quantū ad substantiam actus, nec quantum ad circunstantiam, & consequenter nullum erit maius, aut nouum meritum, aut demeritum.

Respondetur, adhuc in tali obedientia & vsu actiuo esse ponendum maius, aut nouum meritum, vel demeritum, tùm quia ratione illius obedientiæ & vsus durat magis voluntas libera efficax faciendi tale opus, tùm etiam quia ille actus ratione istius obedientiæ extenditur ad nouam materiam, scilicet ad actum exteriorem, non vtcunque, sed vt executum in exercitio à parte rei: qua ratione non habet actum electionis antea. Nisi placeat dicere, in tali obedientia non esse nouum meritum essentiale distinctum ab eo quod est in electione, cùm in illa obedientia non sit alia libertas, quàm libertas electionis; sed solùm est maius meritum, vel demeritum accidentale, vt voluit Gregorius de Valent. 1. 2. disp. 2. q. 15. punct. 4. *Valent.*

Arguitur secundò contra conclusionem, posito imperio præcipiente aliquē actum appetitus sensitiui, non necessariò sequitur ipse actus appetitus, ergo: consequentia probatur, quia non potest dari vsus actiuus sine passiuo; & antecedens probatur, quia appetitus sensitiuus potest resistere rationi imperanti, ratione alicuius passionis insurgentis contra rationem.

Respondetur negando antecedens, quando imperium est perfectum, tunc enim illo posito necessariò obedit appetitus sensitiuus, quamuis interdum hoc fiat cum resistentia & repugnantia ex parte passionis inclinatis ad oppositum: & hoc est, quod dicitur appetitum obedire rationi politicæ, & non despoticæ, hoc est, tanquam ciuis, & non tanquam seruus: at quando imperium est imperfectum, potest optimè appetitus non obedire; ratio autem quare imperium, quo interdum præcipitur actus appetitus sensitiui sit aliquando imperfectus, prouenit ex passione existente in ipso appetitu, quæ cùm inclinet ad oppositum, & pugnet contra rationem, facit vt intellectus fluctuet, & imperfectè imperet, vt supra diximus.

DVBIVM V.

Vtrùm posita electione efficaci in voluntate, sequatur etiam necessariò imperium in intellectu?

14 ONCLVSIO, posita electione efficaci, sequitur necessariò imperium pro eo tempore, quo voluntas eligit ipsam executionẽ. Probatur conclusio, quia electio est volitio efficax medij exequendi à parte rei, ergo posita electione necessariò sequitur executio medij, tempore quo est volita, & consequenter imperium rationis, & vsus voluntatis, sine quibus non potest fieri talis executio: patet consequentia, quia aliàs talis electio non esset efficax.

Sed contra hanc conclusionẽ est difficile argumentum, quia contigit aliquẽ eligere, & propter nouam difficultatem, quæ est in executione, non imperare illam, vt constat experientia, ergo posita electione potest non sequi imperium.

Respondetur ideo esse, quia iste actus talis, visa difficultate, quę est in executione rei quam eligerat, desistit à tali electione; nam si perueraffet in electione semel habita, à fortiori vinceretur difficultas, & sequeretur imperium & executio eo tempore quo voluntas eligit illud.

Sed objiciés, si perseuerante electione efficaci sequitur necessariò imperium in intellectu: ergo in imperio non est nouum meritum, aut demeritum distinctũ ab eo quod fuit in electione.

Huic argumento respondent quidam, in imperio semper esse distinctam bonitatem, & distinctum meritum ab electione, quod probant ex eo quod imperium semper est actus distinctæ virtutis ab electione, quia electio recta pertinet ad virtutem moralem, quæ est in voluntate, imperium verò ad prudentiam, quæ est virtus intellectualis.

Sed certè isti falluntur, quia prudentia est virtus communis omnibus virtutibus moralibus, ita vt quilibet actus cuiusque virtutis moralis includat prudentiam: ex quo fit, vt in actu virtutis abstinentię, aut temperatiæ quo quis eligit ieiunare, & in actu quo consiliatur de medijs abstinentiæ, & in actu quo iudicat de medio eligendo, & in actu quo imperat executionem talis medij electi, non sit distincta bonitas, sed vna & eadem bonitas abstinentiæ: nam licèt isti actus sint plures in esse naturæ, sunt tamen vnus numero in esse moris, vt diximus. Quare quando aliquis rectè consultat, & inquirit media vt viuat temperatè, & imperat executionem medij electi, tunc in tali consilio & imperio tantùm est bonitas moralis temperantiæ, quia ex solo motiuo illius exercet opera prudentiæ, scilicet consilium & imperium: at verò si secum consultat media temperantiæ, & illa imperat ex motiuo prudentiæ, scilicet vt sit prudens in rectè moderandis passionibus, tunc in illis actibus consilij & imperij est bonitas prudentiæ.

Ideo respondetur, in imperio esse nouam rationem meriti, aut demeriti distinctam ab ea quæ est in electione, non quidem specie, aut numero distinctam, sed quantum ad extensionem & durationem, quia scilicet ratione imperij durat magis meritum, vel demeritum electionis (vt supra dubio præcedenti diximus de vsu actiuo) vel quod ibi est nouum meritum, quia ille intendit per imperium consummare illud opus quod elegit.

Quæres, an posita electione in voluntate sequatur immediatè imperium in intellectu; an verò medio alio actu voluntatis distincto ab electione, quo tale imperium sit formaliter & expressè volitum?

Dico primò, optimè potest fieri vt post electionem ante imperium detur alius actus quo voluntas dicat, volo imperare, & quo applicet intellectum ad operandum. Probatur primò, quia quando Princeps imperat subditis propter decretum voluntatis, quo decreuit, quidquid sit imperandum, potest habere alium actum, quo velit ipsum imperium in executione: ergo similiter postquam homo eligit efficaciter, quid à se sit faciendum antequam imperet, fieri potest vt habeat alium actum voluntatis, quo vtatur intellectu, applicando illum ad imperandum.

Confirmatur, quia post intentionem finis

finis ante consilium potest voluntas habere alium actum, quo applicet intellectum ad consiliandũ: ergo similiter post electionem ante imperium potest habere alium actum voluntatis, quo vtatur intellectu ad operandum.

Sed objicies, iste actus à fortiori est vsus, sed vsus est post imperium, vt diximus; ergo non potest dari talis actus voluntatis.

Respondetur, istum actum esse vsum latè, & ita non esse inconueniens, quod sit ante imperium directum, vt supra dictum est.

Dico secundò, non est necessarius talis actus voluntatis post electionem, sed imperium potest immediatè sequi posita electione: probatur, quia electio est actus efficax, ergo est de se sufficiens vt illa posita moueatur intellectus ad imperandam executionem.

Sed objicies, habita electione potest non sequi imperium & executio propter nouam difficultatem quæ est in executione: ergo opus est nouo actu voluntatis, quo talis difficultas superetur.

Respondetur, quando non sequitur imperium post electionem, ideo est, quia cessauit electio; nam si electio perseuerarет, imperium necessariò sequeretur.

DVBIVM VI.

Vtrùm actus voluntatis possit imperari à ratione?



15 SVPPONO, actus voluntatis esse in duplici differentia; quidam enim sunt circa finem, vt simplex volitio, intentio & fruitio, & quidã circa media, vt consensus, electio & vsus: rursus quidam sunt directi, quidam verò reflexi.

Prima conclusio generalis non repugnat actum voluntatis imperari ab intellectu. Ita D. Thom. quæst. citata, artic. 5. Probatur, quia ratio potest ordinare quadam intimatione quid debeat agere voluntas, sed hoc est imperare: ergo intellectus potest imperare voluntati exercitium suarum operationum. *D. Tho.*

Sed objicies, voluntas non potest percipere, seu intelligere imperium, seu mandatum rationis, cùm sit cæca, ergo nõ est capax vt imperetur: patet consequentia, quia propter hoc, res inanimatæ & irrationales non possunt imperari.

Respondetur cum D. Thom. art. 5. ad secundum, satis esse, quod suppositum, cuius est voluntas intelligat & percipiat imperium, ad hoc vt voluntas dicatur imperare, licèt voluntas per se ipsam non percipiat tale imperium. *D. Tho.*

Secunda conclusio, actus directi voluntatis circa finem non subduntur imperio rationis. Ita D. Thom. art. 5. ad tertium. Et ratio est, quia voluntas non se mouet ad finem propriè loquendo; sed mouetur ab auctore naturæ, licèt liberè tendat in ipsum finem, vt docuit Diu. Thom. 1. 2. quæst. 9. art. 3. *D. Tho.*

Tertia conclusio, ex actibus directis voluntatis circa media, solus vsus actiuus quo voluntas vtitur potentia executiua, cadit sub imperio. Probatur, quia (vt supra docuimus ex D. Thom.) imperiũ est post electionem, & consequenter post cõsensum, qui est ante electionem: ergo electio & consensus, qui sunt duo actus voluntatis circa media, non subduntur imperio directo rationis, sed solùm subditur illi vsus actiuus, qui est tertius actus voluntatis circa media, & post imperium.

Ex dictis colligitur, falsam esse sententiam Gregor. de Valent. 1. 2. disputat. 2. quæst. 12. puncto. 5. conclus. 2. dicentis, omnem actum voluntatis posse cadere sub imperio, quia sequeretur processus in infinitum inter actus voluntatis & intellectus. *Valent.*

Quæres primò, an idem sit dicendũ in actibus reflexis voluntatis? Pro quo nota certũ esse, volũtatem posse reflecti supra suos actus, sicut & intellectus, in quo distinguuntur istæ duæ potentiæ à reliquis potentijs materialibus: huiusmodi autem actus reflexio potest fieri dupliciter. Vno modo implicitè, & alio explicitè: tunc fit explicitè, quando fit per diuersos actus, vt quando voluntas vno actu vult eligere, & alio eligit; tunc verò fit ista reflexio implicitè, quando non fit per actũ diuersum, sed vnico & eodem actu: qua ratione communiter dicitur, volũtatem eodem actu quo amat obiectum, velle

amare illud, & eodem actu quo eligit abstinentiam, verbi gratia, velle eligere illam.

Dico primò, quilibet actus voluntatis circa media potest imperari à ratione, quando reflexio fit per actum distinctũ. Probatur, quia imperium (vt supra dictũ est) est actus medius inter electionem & vsum actiuum; sed antequam voluntas habeat illum actum reflexum, scilicet volo eligere medium vtile ad finem sanitatis. v. g. est aliud iudicium etiam reflexum, siue expressum, siue virtuale, quo iudicat, an expediat habere talem actum reflexũ volendi eligere, vel non: & consequenter est alia electio etiam reflexa, qua eligit habere illum actum, & deinde vtitur voluntas se ipsa ad habendum illum: ergo inter hunc vsum, & illam electionem reflexam ponendum est imperium, à quo imperetur talis vsus: & tandem post istos vsum actiuum & possessum reflexos, sequitur electio directa medij priùs positi ad sanitatem.

Dices, maiorem huius rationis esse intelligendam solùm in actibus directis, non verò in reflexis. Sed contra, quia (vt dicemus dubio vltimo contra Caietan.) idem omnino ordo seruandus est inter actus reflexos voluntatis, qui seruatur inter directos: ergo sicut in actibus directis vsus actiuus, quo voluntas vtitur potentia executiua, aut membro externo, subditur imperio rationis, ita etiam vsus actiuus indirectus, quo voluntas vtitur se ipsa ad consentiendum, aut eligendũ, aut vtendum: patet consequentia, quia tunc voluntas habet se vt potentia executiua, applicata à se ipsa ad agendum.

Pro exacta tamen huius intelligentia nota, imperium proximè & immediatè solùm præsupponi ad vsum actiuum directum; mediatè verò, & remotè ad operationes potentiæ executiuæ, aut membri externi. Tamen quia iste vsus actiuus reflexus, est quo voluntas applicat se ipsam ad consentiendum, eligendum, & vtendum alijs potentijs: ideo absolutè diximus in primo dicto huius dubij, imperium præsupponi ad omnes istos tres actus voluntatis circa media; cùm re vera solùm præsupponatur proximè & immediatè ad vsum actiuum reflexum, quo voluntas vtitur se ipsa ad istos tres actus exercendos, ad quos solùm præsupponitur imperium remotè & mediatè.

Dico secundò, quando reflexio non fit per distinctum actum, sed per eundẽ, eadem omnino dicenda sunt, quæ supra diximus de actibus directis, scilicet solũ vsum actiuum voluntatis cadere sub expresso imperio rationis. 16

Quæres secundò, an etiam actus voluntatis circa finem cadant sub imperio, quã do reflexio fit per actum distinctum?

Respõdetur negatiuè, cuius rationem assignabimus statim.

Sed objicies, voluntas potest reflecti supra se ipsam in actibus circa finem, sicut reflectitur in actibus circa media; sicut enim potest voluntas vno actu velle eligere, & alio eligere, ita similiter potest vno actu velle intendere finem, & alio intendere: ergo sicut voluntas vtitur se ipsa ad consentiendum, eligendum, & vtendum, qui sunt actus circa media, ita potest vti se ipsa ad amandum, intendendum, & fruendum, qui sunt actus circa finem: ergo sicut ad actus voluntatis reflexos circa media, præsupponitur imperium, ita ad actus reflexos circa finem.

Respondetur negando vtramque consequentiam, & ratio discriminis est, quia vsus sicut directè est solùm de medijs, ita reflexè est solùm de medijs, & de actibus quæ sunt circa media. Ex quo fit, vt actus reflexus, quo voluntas vult intentionem finis, non possit habere rationem vsus actiui, quo voluntas vtatur se ipsa ad habendam talem intentionem finis, cùm intentio non sit actus volũtatis circa media, sed circa finem.

Sed objicies, vsus actiuus nihil aliud est, quàm actus quo voluntas applicat aliquam potentiam ad agendum; sed voluntas per illum actũ reflexum, quo vult habere intentionem finis, applicat se ipsam ad eliciendam talem intentionem, ergo ille actus habet rationem vsus actiui.

Respondetur, vsum actiuum esse illum actum voluntatis, quo applicat potẽtias ad agendum circa media; quare actus reflexus, quo voluntas vult exercere actum directum circa finem, non habet rationẽ vsus. Cuius ratio est manifesta, quia cùm ex actu circa finem, & ex ipsa re quæ est finis, integretur vnus finis totalis, ita vt ipsa volitio finis, aut fruitio non habeat rationem medij respectu illius rei quæ est finis,

finis, sed potius sunt partes integrales ipsius finis (vt supra dictum est) sit vt sicut voluntas non dicitur mouere, aut applicare se ad rem quæ est finis, sed moueri ab auctore naturæ (vt diximus supra ex D. Thom.) ita non se mouet ad intentionem ipsius rei, quæ est finis, sed mouetur ab auctore naturæ: & hinc est, quod voluntas non dicatur vti se ipsa, nec directè quando vult rem quæ est finis, nec indirectè, aut reflexè, quando vult actum circa finem ipsum, quia vsus (vt dictum est) est eorum ad quæ voluntas se mouet, & consequenter est tantùm eorum quæ habent rationem medij præcisè, cũ ex fine non se moueat ad finem.

DVBIVM VII.

Vtrùm actus intellectus possint etiam imperari?



SVPPONO vt certum, nõ repugnare actui intellectus ex sua ratione imperari à voluntate, cuius ratio est, quia intellectus potest optimè ordinare proprios actus, & intimare sibi ipsi, quid oporteat facere hic, & nunc, ergo non repugnat actibus intellectus ex propria ratione cadere sub imperio proprio: patet consequẽtia, quia nihil aliud est actum aliquem posse imperari, quàm cadere sub ordine & intimatione rationis, vt supra dictum est.

Sed obijcies, actus imperatus à ratione est rationalis per participationem, sed actus intellectus est rationalis per essentiam, ergo repugnat quod sit imperatus: patet consequentia, quia idem actus non potest rationalis esse per essentiam & participationem, cùm istæ sint conditiones repugnantes.

Respondetur admissa maiori & minori, nego consequentiam, & ad probationem dico, implicare eundem actũ esse simul rationalem per essentiam & participationem, secundum eandem rationẽ, non tamen repugnare secum diuersas rationes, & ita actus intellectus imperatus ab alio actu, erit rationalis per essentiam, quatenus est immediatè elicitus à ratione, & erit etiam rationalis per participationem, quatenus est elicitus ex vi alterius actus eiusdem intellectus à quo est imperatus, & à quo deriuatur in illum rationalitas participata, sicut etiam non repugnat eundem actum imperatum voluntatis esse voluntarium essentialiter, si consideretur quatenus est immediatè elicitus à voluntate, & similiter esse voluntarium extrinsecè, & per participationẽ, si consideretur quatenus est imperatus & volitus alia priori voluntate.

Quod igitur in præsenti dubitatur est, an omnis actus intellectus possit cadere sub imperio rationis. Pro quo nota primò, actum intellectus posse considerari dupliciter. Vno modo quantùm ad exercitium, hoc est, quantum ad hoc, quod est elici, aut non elici ab intellectu. Alio modo quantum ad specificationem, hoc est, quod sit huius, vel illius obiecti, quod sit assensus, vel dissensus.

Secundò nota, inter actus intellectus quosdam esse simplices apprehensiones, quosdam verò esse iudicia.

Prima conclusio, omnis actus intellectus liber potest subdi imperio rationis quantum ad exercitium. Ita D. Thom. *D. Tho.* quæst. 17. artic. 6. loco citato. Probatur, quia ea quæ sunt sub nostra potestate, possunt imperari vt fiant, vel non fiant, sed omnis cognitio libera est in nostra potestate quo ad exercitium, ergo potest imperari vt fiat, vel non fiat.

Ex quo colligitur, primam cognitionem quam habemus, siue sit prima simpliciter, siue sit prima, quam habemus de aliquo obiecto, nõ posse cadere sub imperio rationis, cùm non sit in nostra potestate quantum ad exercitium: & idem dico de quacunque cognitione subita, cuius exercitium non fuit in nostra potestate.

Nota tamen, quod licèt inchoatio huius primæ, aut subitæ cognitionis nõ sit in nostra potestate, nec possit cadere sub imperio rationis, benè tamen continuatio illius, quia postquam semel cœpimus aliquid subitò; aut de nouo considerare, ex tunc est in nostra potestate perseuerare, aut non perseuerare in tali consideratione.

Secunda conclusio, nullus actus intellectus apprehensus potest cadere sub im-

perio

perio quantum ad specificationē. Ita D. Tho. loco citato. Et probatur, quia quod intellectus noster apprehendat, seu simplici apprehensione cognoscat, hoc obiectum potiùs quàm illud: non prouenit ex nostra libertate, sed ex lumine naturali, si obiectum sit ordinis naturalis, vel ex lumine supernaturali, si obiectū sit ordinis supernaturalis: ergo nulla cognitio apprehensiua potest cadere sub imperio, si consideretur ex parte obiecti, & quantum ad specificationem; patet consequentia, quia quæ non cadunt sub nostra potestate, non cadunt sub imperio.

Tertia conclusio, quidam actus iudicatiui intellectus possunt cadere sub imperio quantum ad specificationem, quidā verò non. Ita D. Thom. loco citato. Probatur, quia aut obiectum apprehensum conuincit intellectum, siue immediatè per se ipsum, vt prima principia, siue medio discursu, vt conclusiones scientificę, aut nullo modo conuincunt intellectum vt opinabilia & credibilia: si primū, non est situm in nostra potestate assentiri, aut dissentiri, sed supposita apprehensione assentimur, & consequenter talis assensus non potest cadere sub imperio; nam quamuis postquam semel est apprehensa hæc propositio, omne totum est maius sua parte; aut postquam sunt apprehensæ istæ duæ præmissæ, omne rationale est risibile; sed Petrus est risibilis, sit situm in nostra potestate elicere, vel non elicere actum circa tale principium, & circa conclusionem quæ ex illis duabus præmisis infertur (vt diximus in prima conclusione huius dubij) & ita actus exercentius circa illa posint subdi imperio rationis quantum ad exercitium, tamen supposito quod intellectus eliciat actum, non potest subdi imperio rationis, nec cadit sub nostra potstate, quod talis actus sit assensus, vel dissensus, sed necessariò est futurus assensus. Si verò dicatur secundum, scilicet obiectum apprehensum nullo modo conuincere intellectum, tunc situm est in nostra potestate non solùm elicere, aut non elicere actum iudicij circa tale obiectum apprehensum, verùm etiam quod tale iudicium sit assentiendo, vel dissentiendo.

Sed objicies contra alteram partē conclusionis, quia ex ea sequitur, posse nos liberè abjicere opinionem probabiliorem, sicut amplecti eam, quam iudicamus minùs probabilem sine alia noua ratione quę nos inducat, quod videtur falsum: sequela probatur, quia rationes opinionis probabilioris non conuincunt nos, cùm tantùm sint probabiles, ergo tunc erit in potestate nostra assentiri illis, vel non, & consequenter assentiri rationibus contrariæ opinionis.

Respondetur admittendo sequelam, nec in hoc est aliquod inconueniens, de quo plura. 2. 2. quæst. 3. art. 4. cùm agitur de pietate & affectione requisita ad actum fidei.

DVBIVM VIII.

Vtrum actus appetitus sensitiui subdatur imperio rationis?



PRIMA conclusio, motus appetitus sensitiui possunt cadere sub imperio rationis. Ita D. Thom. quæst. citat. artic. 7. & est de fide. 18 D. Tho.
Et probatur primò, quia huiusmodi motus est situs in nostra potestate, ergo potest cadere sub imperio: consequentia patet ex dictis supra, & antecedens probatur ex illo Genesis. 4. *Subter te erit appetitus tuus.*

Secundò probatur ratione D. Thom. quia actus appetitus sensitiui sequitur cognitionem sensitiuam phantasiæ, seu imaginationis, sed hæc potest cadere sub imperio & potestate nostra, vt patet experientia, ergo etiam actus appetitus.

Secunda conclusio, non omnes motus appetitus sensitiui subduntur de facto imperio rationis. Probatur primò, quia aliqui motus appetitus sensitiui non subduntur nostræ libertati, ergo saltem isti possunt cadere sub imperio. Probatur antecedens: primò, in motibus appetitus, qui antecedunt omnem actum intellectus & voluntatis: secundò, in motibus appetitus subitis qui sequuntur imaginationem subitam, quæ cùm non sit in potestate nostra, etiam nec motus appetitus qui illam cōsequuntur: tertiò, in motibus

tibus appetitus, qui causantur ex alteratione organi corporalis, qui motus non sunt in potestate nostra, sicut nec ipsa alteratio organi; & de his actibus appetitus intelligitur illud Pauli ad Romanos. 7. *Non quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum*. Quibus verbis explicatur rebellio illa quam habet appetitus circa rationem, quam etiam explicuit Arist. 1. Ethic. cap. vltimo, exemplo membri paralitici, quod non semper ex hominis voluntate mouetur, sed aliquando contra illam.

Ad Ro. 7

Arist.

Pro hac cōclusione nota, quod adhuc isti motus appetitus sensitiui, qui nō subduntur imperio rationis quantum ad suā inchoationē, possunt nihilominus subdi illi quantum ad suam continuationem & durationem, quatenus primò aduertens illos potest diuertere aliò imaginationē, & hac ratione eos reprimere, nisi fortè passio appetitus, & alteratio corporis sit ita vehemens, vt impediat vsum rationis.

Tertia conclusio, actus appetitus, qui subduntur imperio rationis, non subduntur illi plenè & totaliter. Ita D. Thom. loco citato, & communis omnium. Pro clariori notitia huius conclusionis notandum est primò ex D. Thom. loco citato in corpore, hoc esse discrimen inter appetitum sensitiuum, & appetitum rationalem, quod rationalis cùm sit potentia omnino immaterialis, solùm pendet ab anima in exercitio sui actus; sensitiuus autem cùm materialis sit, non solùm pendet ab anima, sed etiam pendet à qualitate & dispositione materiali organi corporalis, in quo residet, sicut actio potentiæ visiuæ non solùm pendet ab anima, sed etiam à qualitate oculi, siue hæc qualitas sit naturalis ipsi organo, siue sit aduentitia ex alteratione ipsius.

Secundò nota, ex hoc prouenire, vt interdum nobis non consentientibus insurgat motus aliquis prosecutionis, aut fugæ in appetitu sensitiuo ratione illius dispositionis naturalis, aut alterationis organi in quo est appetitus, quia ratione talis dispositionis, aut alterationis mouetur phantasia, seu imaginatio ad apprehēdendum vt bonū, vel vt malum, id quod aliàs seclusa illa dispositione, seu alteratione non apprehenderetur vt tale, ad quam apprehensionem sequitur statim motus appetitus sensitiui.

Tertiò nota, quod licèt cognitio imaginatiua quę antecedit motum appetitus sensitiui frequenter causetur ex dispositione naturali, aut ex alteratione materiali organi, in quo est ipse appetitus; tamen è conuerso interdum ex actibus imaginationis solet causari alteratio in corpore ipsius organi appetitus propter motum spirituum: ex quo fit, vt si illa imaginatio ex qua causatur talis alteratio sit in nostra potestate, ita vt à nobis possit reprimi, etiam alteratio materialis ex illa sequuta, erit in nostra potestate, & nobis imputabilis, & consequenter motus appetitus, qui illam consequuntur: secus verò si talis imaginatio non cadat sub potestate nostra, vt si sit subita, vel causata ex naturali dispositione organi.

His positis probatur conclusio, quia actus appetitus non pendent solū ex apprehensione imaginationis quæ est in nostra potestate, sed etiam ex qualitate & dispositione corporis, quæ nullo modo est in nostra potestate: ergo actus appetitus non subditur omnino imperio rationis.

Dices, alterationem organi quæ prouenit ex actibus imaginationis, liberè exercitis esse in nostra potestate, sicut & ipse actus imaginationis (vt supra diximus) atque adeò actus appetitus qui sequitur talem alterationem & imaginationem esse sub nostra potestate.

Sed contra, quia adhuc iste actus appetitus, & vniuersaliter quicunque alius nō solùm pendet ab illa alteratione, sed à qualitate & alteratione, & dispositione naturali organi, in quo est appetitus: semper autem qualitas & dispositio cùm sit naturalis, nullo modo est sub nostra potestate, ergò.

Ex dictis in hoc dubio colligitur, qualiter sit intelligendus Aristot. 1. Politic. cap. 3. quando dixit, *appetitum sensitiuum subdi rationi vt imperanti imperio ciuili & regali, non verò vt imperanti imperio despotico*. Quasi dixerit, rationem non imperare appetitui, sicut seruo; hoc est, sicut homines solent imperare suis mancipijs, qui non valent resistere imperio; sed imperare illi, sicut Rex imperat ciuibus, qui quandoque solent non obedire, & rebellari contra illum: huiusmodi autem rebellio quam appetitus potest habere 19

Arist.

habere contra rationem, non est ita intelligenda, quasi in appetitu sensitiuo sit libertas vt obediat, & non obediat imperio rationis, sicut & in ciuibus ad obediẽdum Regi, quia re vera non est talis libertas in appetitu, sed tota illa rebellio prouenit ex eo quod in appetitu sunt aliqui actus & motus, ita naturales & necessarij, vt non sit in nostra potestate illos reprimere, & propter hoc dicit Aristot. appetitum obedire rationi politicæ, & etiam quando obedit, solet obedire cum resistentia quę prouenit ex rebellione carnis ad rationem causata ex peccato.

Quarta conclusio, actus potentiarum sensitiuarum possunt imperari à ratione, excepto primo actu, quia iste antecedit omnem libertatem. Probatur experientia, qua constat posse nos ex imperio rationis videre, gustare, audire, loqui, &c.

Quinta conclusio, actus facultatis rationalis loco mouentis possunt esse imperati. Probatur etiam experientia, quia homo pro sua libertate potest mutare locum, & aliud corpus impellere, vel ad se trahere, vel circunferre, vel proficere.

Cæterùm pro exacta huius dubij intelligentia notandum est duplex insigne discrimen, quod versatur inter actus sensuum externorum ex vna parte, & actus sensuum internorum, & appetitus sensitiui ex alia, quantum ad hoc, quod est obedire imperio rationis. Primum insinuatur à D. August. lib. 11. de ciuit. cap. 8. & consistit in hoc, quod sensus externus. v.g. oculus, non obedit rationi immediatè, sed media applicatione ipsius oculi ad obiectum, quæ fit per motum localem ipsarum pupillarum: at verò sensus interior. v.g. phantasia, aut memoria obedit imperio rationis, nullo mediante motu, aut applicatione. Ex quo fit, vt actus potentiæ visiuę cadat mediatè sub imperio, ita vt nullo modo imperari possit, nisi priùs applicetur præuiè aperiendo oculos, vel claudendo: è contra verò actus potentiæ sensitiuæ internæ, aut phantasiæ, aut imaginatiuæ cadit immediatè sub imperio, ita vt sine aliquo motu locali præuio organi, in quo residet, possit voluntas mediante imperio, talem sensum à suo actu reuocare. *August.*

Secundum discrimen est, quod sensus exterior solùm obedit rationi quantum ad exercitium actus, non autem quantum ad determinationem actus, vt tendit in obiectum, possumus enim optimè ad iudicium & imperium rationis aperire oculos, & videre præsente obiecto, & medio existente disposito. Ex quo fit, vt visus obediat rationi quantum ad exercitium, vel suspensionem; sed non est in potestate nostra videre obiectum magis, aut minùs clarè, ideo sensus visus non obedit rationi quantum ad determinationem actus: at verò phantasia imaginatiua, & appetitus inferior sensitiuus non solũ obediunt rationi quantum ad exercitium actus, verùm etiam quantum ad illius determinationem, quod de phantasia, memoria & imaginatiua satis clarè constat, & etiam de appetitu sensitiuo; nam si sit rectè subiectus rationi perfectè, producit actum suum iuxta iudicium & imperium rationis, nec vltra progrediendo, nec citra cessando, quam ratio præscribit & præcipit.

DVBIVM IX.

Vtrùm actus potentiarũ animæ vegetatiuæ, possint cadere sub imperio?



CONCLVSIO est negatiua. Ita D. Thom. quæst. citata, artic. 8. & Greg. Nissen. lib. 4. Physic. cap. 15. Probatur ratione D. Tho. quia illi duntaxat actus sunt nobis voluntarij, & possunt cadere sub nostro imperio, qui sequuntur apprehensionem & appetitum rationalem, seu animalem; sed actus potentiarum animæ vegetatiuæ nõ sequitur aliquam apprehensionem, nec appetitum rationalem, seu animalem, ergo non possunt esse voluntarij, nec imperati: antecedens patet, quia ratio est virtus apprehensiua, & ita non operatur, nisi præsupposita apprehensione; & minor probatur, quia actus animæ vegetatiuæ sequitur formam & appetitum naturalem vitalem præcisè. 10 *D. Tho. Gre. Ni.*

Ex hac conclusione colligitur primò, actus facultatũ naturalium nutriendi & augendi

augendi non cadere sub nostra potestate, quod etiam ostendi potest à posteriori, nam si opus nutritionis esset situm in nostra potestate, sequeretur perfectiùs fieri, quò ratio aduerteret attentiùs ad illud: sed per hoc potiùs impeditur ipsa nutritio, quia ex nimia attentione intellectus ad opus nutritionis sequitur etiam nimia aduertentia sensuum, & illorum consumptio, seu spirituum resolutio, ex qua prouenit non rectè applicari calorem naturalem ad huiusmodi opera nutritionis & augmentationis.

Colligitur secundò, actus similiter illarum facultatum quatuor, attrahendi, retinendi, concoquendi, & expellendi, quæ ministræ sunt virtutis nutritiuæ & augmentatiuę, non esse imperabiles à ratione; naturaliter enim, & non expectato nostro consensu, cibus attrahitur, & attractus retinetur, retentus concoquitur, & abundans ex concoctione expellitur.

Colligitur tertiò, actum potentiæ generatiuæ non cadere sub nostro imperio, sed secundum facultatem ex conditione & necessitate naturæ suum officium præstare.

Colligitur quartò, pulsum qui in motu spiritus per arterias consistit, non cadere sub nostra potestate, nec imperio rationis obedire.

21 Arguitur primò contra conclusionē, facultas respirandi pertinet ad animam vegetatiuam, & tamen actus illius est in nostra potestate, ergo: probatur minor experientia, qua constat nos liberè inchoare respirationes, & inchoatas accelerare, aut retardare, & tandem ab eis desistere.

Respondetur, omissis varijs Philosophorum, ac medicorum placitis, potentiam respirandi non esse naturalē ad animam vegetatiuam pertinentem, sed esse animalem, & pertinentem ad animam sensitiuam, atque adeo eius operationem esse nobis voluntariam, & sub nostra potestate & imperio constitutam, vt satis clarè constat ex probatione minoris huius argumēti: tū n etiam quia motus respirationis fit organis & instrumentis animalibus, verbi gratia, musculi secti transuersi & thoracis: cuius signum euidens est, quod abscisso, aut ligato neruo, quo differtur influxus ille facultatis respirantis ad musculos respirationi inseruientes aufertur respiratio, vt testatur Galenus 2. de placitis, cap. 4. *Galen.*

Sed objicies, in somno respiramus, ergo respiratio est actio naturalis, & non animalis: antecedens constat experientia, & consequentia probatur, quia facultates animalis nequeunt operari sine prę uia cognitione finis, ergo in somno cessat omnis actio animalis facultatis.

Respondetur admisso antecedenti, nego consequentiam, & ad probationem dico, respirationem fieri in somno præcedente cognitione phantasiæ, quæ tunc non cessat; licèt enim in somno anima sensitiua quiescat ab operatione, non tamen quiescit secundum omnes suas potentias, sed secundum quasdam omnino quiescit, secundum alias remittitur eius vigor, & secundum alias augetur. Et hinc est, quod imaginatiua tempore somni intensiùs operetur, vt patet: cujus rei est alia experientia, qua constat dormiētem mouere manus & crura, quos constat esse motus animales.

Sed adhuc objicies, tussis est quædam respiratio, sed hæc non est in nostra potestate, cùm non possimus illam prohibere, ergo nec respiratio.

Respondetur, tussim esse motum inchoatum à facultate naturali, & ex hac parte non esse motum animalem voluntarium in nostra potestate constitutum: prosequi verò à facultate animali musculorum, thoracis, & hac ratione esse animalem, & nobis uoluntarium.

Sed iterum objicies, respiratio durat per totam vitam sine defatigatione, ergo non est motus animalis, sed naturalis: patet consequentia, quia motus animalis si diu durat, causat defatigationem.

Respondetur, nunquam causare defatigationem, etiam si duret per totam vitam, ex duplici causa. Prima, quia inter dilationem & constrictionem sunt duæ quietes, in quibus reparatur facultas respirandi. Secunda, quia cerebrum copiosiùs influit in neruos respirationi deseruientes ex naturæ necessitate: hæc autem duo non reperiuntur in alijs motibus animalibus, qui diuturnitate causant defatigationem.

Arguitur secundò contra eandem conclusionem, in actibus animæ vegetatiuæ potest esse laus & vituperium, ergo possunt cadere sub imperio: consequentia patet,

patet, quia actus gulæ & luxuriæ sunt digni vituperio; actus verò abstinentiæ & castitatis sunt digni laude: & tamē isti sunt actus potentiæ nutritiuæ & generatiuæ, ergo.

Respondetur cum D. Thom. loco citato ad tertium, laudem & vituperium non consequi ipsos actus potentiæ nutritiuæ, aut generatiuæ, verbi gratia, digestionem, aut confirmationem corporis humani; sed consequi actus animę sensitiuæ, qui ordinantur ad ipsos actus animæ vegetatiuæ, scilicet ad concupiscentias ciborum, & rerum venerearum, in quibus potest esse laus, aut vituperium.

Arguitur tertiò, appetitus sitis & famis possunt cadere sub imperio rationis, & tamen pertinent ad facultatē naturalem animæ vegetatiuæ, ergo: probatur antecedens, quia potest quis pro suo libito abstinere se à cibo & potu, atque adeo excitare in se ipso famem & sitim.

Respondetur negando antecedens, huiusmodi enim appetitus non ex voluntate nostra, sed ex naturæ necessitate & conditione excitantur; & ad probationem dico, famem & sitim non cadere sub nostra potestate secundum se, sed ratione materiæ substractæ, quæ est aliquod prę-uium; ex eo enim quod aliquod prævium ad actus causæ vegetatiuæ subdatur imperio rationis, verbi gratia, comedere, vel bibere, non sequitur ipsos actus secundum se cadere sub imperio, vt dicemus.

Arguitur quartò, actus animæ sensitiuæ possunt cadere sub imperio, ergo & actus animæ vegetatiuæ: probatur consequentia, quia isti sunt imperfectiores.

Respondetur cum D. Thom. negando consequentiam, & ad probationē, quod potiùs ex nimia imperfectione actuum animæ vegetatiuæ, & quia sunt materiales in infimo gradu, oritur vt non sequātur apprehensionem, nec possunt à ratione moderari & dirigi.

Sed objicies, membra externa sunt imperfectiora & materialiora potentijs animæ vegetatiuæ, & tamen eorum actus cadunt sub imperio, ergo etiam actus potentiarum animæ vegetatiuæ.

Respondetur negando consequentiam, & ratio discriminis est, quia membra non obediunt rationi vt potentiæ, sed vt mera instrumenta animæ sensitiuæ: vt sic autem non obest imperfectio & materialitas, vt sequatur ductum rationis; facultates verò animæ vegetatiuæ deberent obedire vt potentiæ.

DVBIVM X.

Vtrùm actus membrorum possint imperari ratione?



CONCLVSIO, actus membrorum, quæ sunt instrumenta potentiarū animæ sensitiuæ, possunt imperari à ratione: secus verò actus membrorum, quæ sunt instrumenta potentiarum animæ vegetatiuæ. Ita D. Thom. quæst. citat. artic. 9. & D. August. lib. 8. confess. cap. 9. Et probatur, quia membra sunt instrumenta potentiarum: ergo nullo modo possunt cadere sub imperio rationis, nisi cadant etiam illæ potentię, quibus talia membra mouenda sunt; sed potentiæ sensitiuæ cadunt sub imperio, secus verò potentiæ vegetatiuæ: ergo membra quæ vt instrumenta deseruiunt potentijs sensitiuis, cadunt sub imperio, non verò ea membra quæ deseruiunt potentijs partis vegetatiuæ. 22 D. Tho. August.

Pro hac conclusione nota, ex Arist. 1. Polit. cap. 3. hoc esse discrimen inter membra extrinseca, quæ sunt instrumenta potentiarum sensitiuarum, & ipsas potentias sensitiuas, quod membra externa deseruiunt imperio rationis despoticè, hoc est, sicut serui obediunt domino non valentes ei resistere: potentiæ verò sensitiuæ obediunt imperio rei politicę, hoc est, sicut ciues obediunt Regi: quare magis subiecta sunt imperio membra extrinseca, quàm potentiæ sensitiuæ. Cuius ratio esse potest, quam insinuat Gregor. de Valent. 1.2. disput. 2. quæst. 12. puncto. 5. dub. 1. quia cùm potentiæ sensitiuæ habeant proprium obiectum distinctum ab obiecto intellectus, fieri potest, vt illud interdum contrarietur obiecto rationis imperantis, atque adeo quod potentiæ sensitiuæ ex se interdum resistant Arist. Valent.

resistant imperio : at membra cum non sint potentiæ, non habent aliquod determinatum obiectum quod possit rationi contrariari, & ita non habent ex se vnde resistant, & aduersentur rationi imperanti, nisi talis resistentia proueniat ex ipsa potentia sensitiua, à qua mouentur, & cui instrumentaliter deseruiunt.

DVBIVM XI.

An motus cerebri cadat sub imperio?

23 PRO cuius resolutione notâ, tres mot⁹ diuersos, & à diuersis potentijs prouenientes reperiri in cerebro. Primus est, quo mouetur ad motum arteriarum quæ sunt in pia matre, & iste est motus pulsatiuus à potentia pulsatrice proueniens, & de hoc nullum est dubium; nam certum est, illum non posse cadere sub imperio, nec esse in nostra potestate, sicut nec ipse motus pulsus, cùm non sit motus animalis, sed naturalis vitalis à corde participatus.

Secundus motus est, quo cerebrũ expellit sua excrementa, vt apparet in sternutatione, de quo etiam est certum apud omnes esse motum merè naturalem à facultate expultrice inchoatum, quem pertinere ad animam vegetantem supra diximus, & non esse à ratione imperatum.

Tertius est motus quidã illi proprius compressionis & dilationis, quo cerebrũ mouetur motu quodam pulsatiuo, contrahendo se versus craneum quem motum dari, & à facultate insita ipsi cerebro prouenire; non verò ab impetu aeris, qui in spiratione & respiratione à thorace expellitur, vel attrahitur, modò ex communi omnium sententia supponimus.

Nec obstat, si dicas, substantiam cerebri esse mollem & laxam, quæ sunt dispositiones repugnantes motui, ad quem sunt omnino necessaria firmitudo & robur. Non inquam obstat, quia est magnũ discrimen inter hunc motum cerebri, & motus aliarum partium, quod cùm cerebrum non debeat mouere aliud præter se, non indiget aliqua duritie : at verò musculus qui debet mouere res graues, vt ossa & membra, opus est habeat duritiem & robur.

Hoc supposito dico, hunc motũ proprium cerebri posse cadere sub imperio rationis. Probatur, quia iste motus non est à facultate naturali animæ vegetatiuæ, sed à facultate animali, seu animę sensitiuæ, ergo potest cadere sub imperio: consequentia patet, antecedens probatur, quia situm est in nostra potestate cessare ab hoc motu, siquidem pro libito possumus dilatare cerebrũ attracto aere per respirationem, & detento : ex quo cessat motus dilatationis & compressionis ipsius cerebri, quandiu talis respiratio & aeris detentio durat : ergo talis motus non est à facultate naturali, sed ab animali.

Confirmatur, quia motus cerebri sequitur motum respirationis, sed iste est animalis & voluntarius (vt supra diximus) ergo & ille : maior probatur, quia quãdo inspiratio fit, dilatatur cerebrum, vt attrahatur aer, & quando fit respiratio, comprimitur cerebrum, vt expellat fuligines; aliàs si cerebrũ attraheret ventum, quãdo fit respiratio, attraheret aerem impurum, quod est contra optimã naturæ prouidentiam, ergo.

Sed objicies, in cerebro non est aliquis musculus, quo mediante vti organo & instrumento moueatur, ergo eius motus non est animalis: probatur consequẽtia, quia omnis motus animalis fit medio musculo, vt docuit Galenus. 1. de motu musculorũ, cap. 1. antecedens verò constat experientia ex anathome. *Galen.*

Respondetur concesso antecedenti negando consequentiam, & ad probationem dico, esse duas præcipuas rationes disparitatis inter cerebrum, & alias partes animales. Prima est, quod animales partes non habent sibi insitam & congenitam facultatem motiuam animalem, sed eam habent à cerebro, & ita indigent speciali organo ad talem motum, verbi gratia, musculo; minimè verò cerebrum, cùm habeat sibi insitam facultatem sui motus, sicut & aliarum partium. Secunda verò, quam supra assignauimus, scilicet, quod cerebrum non mouet alia propter se, sicut aliæ partes animales, & ita non indiget musculo.

Secundò objicies, cerebrum mouetur etiam nobis dormientibus, ergo non est

Rr motus

motus animalis: antecedens constat experientia, & consequētia probatur, quia motus animalis est voluntarius, & ita debet fieri præuia cognitione, quæ non est nisi in vigilia.

Respondetur, satis esse, quod hic motus cerebri fit in nostra potestate quantū ad sui cessationem, ad hoc, vt sit animalis & voluntarius, licet quantum ad sui inchoationem, aut continuationem non requiratur aliqua cognitio finis.

Pro quo nota, motus animales esse in duplici differentia, nam quidam sunt qui indigēt præcognitione finis, tam quo ad illorum inceptionem, quàm quo ad prosecutionem, aut cessationē, ita vt nec inchoentur, prosequantur, aut interrumpantur, nisi cognito fine, propter quem debent inchoari, prosequi, aut interrumpi: huius generis sunt motus membrorum externorum, quando sine violentia extrinseca mouētur. Cuius rei ratio est, quia cùm eorum motus, aut quietes non sint semper necessariæ, ideo oportuit vt priusquam mouerentur, aut exercerentur, cognosceretur finis, hoc est, conuenientia talis motus, aut quietis. Alij verò sunt motus animales, qui indigent præcognitione finis ad sui cessationem, minimè verò ad sui inchoationem, quales sunt motus respirationis, aut motus cerebri. Cuius ratio esse potest, quod cùm huiusmodi motus sint necessarij ad vitam, & cessatio illorum nō sit necessaria, ideo natura instituit, vt motus hi exerceantur semper, etiam si non præcognoscatur finis propter quem fiunt, ad cessationem verò est necessaria præcognitio finis, hoc est, quod talis cessatio sit animali conueniens.

DVBIVM XII.

An motus cordis possint cadere sub imperio?

24 D. Tho. RESPONDETVR negatiuè, cuius ratio est, quia ex D. Thom. locis supra citatis ad secundū, & opusc. de motu cordis, hic motus non est animalis, sed naturalis, prouenīens immediatè à facultate animæ vt vegetatiua est; quod si hæc facultas, à qua cor mouetur, quæ pulsatrix dicitur, aliquando appellatur animalis, ideo est, quia reperitur in solis animalibus, non verò quia pertineat ad eam causam, vt sensitiua est.

Sed objicies, primò, motus cordis, & pulsus non est determinatus ad vnū, sed ad plura, cùm constet ex attractu & pulsu, ergo non est à facultate naturali: patet consequentia, quia facultas naturalis & vegetās est ad vnum determinata. Et confirmatur, quia facultas naturalis non est principiū motuum contrariorum, vt patet in leuitate & grauitate; nam leue solùm mouetur sursum, graue deorsum: sed cor mouetur motibus contrarijs, vt patet, ergo eius motus non est à facultate naturali.

Respondetur negando consequentiā, & ad probationem dico, inter facultates animæ vegetatiuæ esse aliquas, quæ possunt esse principia operationum contrariarum, iuxta diuersitatem instrumentorum, & organorum, quibus vtuntur, vt constat in plantis, quæ eadem facultate alliciunt alimenta, iuxta triplicē dimensionem, & etiam in operationibus mirabilis facultatis formatricis in fabrica humanæ generationis. Et per hoc patet ad confirmationem: hæ autem facultates appellari solent naturales altioris ordinis.

Objicies secundò, potentiæ animę vegetatiuæ non solùm reperiuntur in animalibus, sed etiam in plantis; sed hæc potentia pulsatrix cordis & arteriarum non reperitur in plantis, nec vt motiua, nec vt generatiua spiritus vitalis & sanguinis, ergo non pertinet ad gradū vegetatiuum.

Respondetur, plantas non habere huiusmodi facultatem pulsatricem, quia nō indigent ad reparationem proprij caloris, nisi sola perfectione aeris, quod etiā est dicendum in animalibus imperfectis, & frigidę tēperiei, vt. 2. de anima dicitur.

DVB. VLT.

Vtrùm imperiū conueniat soli creaturæ rationali?

PRIMA conclusio, imperium non conuenit brutis. Ita D. Thom. quęst. citat. artic. 2. & omnes. Probatur, quia imperare est ordinare id quod faciendum est, 25

cum

eum quadam insinuatione, sed hoc est solius intellectus opus, ergo. Et confirmatur, quia in brutis ex apprehensione sequitur naturaliter executio illius, aut motus potentiæ executiuæ, nisi instrumentum talis potentiæ sit læsum, aut ab extrinseco impediatur: hoc autē est contra rationem imperij, quod est actus liber, sicut & ipsa electio & executio, ergo.

Secunda conclusio, imperiū non conuenit soli creaturæ rationali, sed etiam Angelis, & Deo, quam intelligo non solùm de imperio in ordine ad alios, sed etiam de imperio in ordine ad se, hoc est, ad proprios actus. Probatur conclusio, quia non repugnat intellectui angelico, nec diuino, habere actum imperij in ordine ad proprios actus, ergo non est illis denegandus: antecedens constabit ex solutionibus argumentorum.

Arguitur contra conclusionem, voluntas diuina nullum habet superiorem, ergo eius actus nequit imperari, ergo actus intellectus diuini nequit habere rationem imperij respectu actus eiusdem voluntatis diuinæ.

Respondetur, satis esse, quod in Deo nostro modo intelligendi præsideat intellectus, & quod voluntatis diuinæ actus nostro etiam modo intelligendi dirigantur ab intellectu; nam sicut licèt omnes actus diuinæ voluntatis sint realiter inter se æquales, nihilominus nostro modo concipiendi vnus est prestantior alio ex parte obiecti, v. g. amor quo Deus diligit se ipsum, est perfectior amore quo amat creaturam: ita nostro modo intelligēdi, actus intellectus diuini, quo prescribitur actus voluntatis, erit prestatior, & habebit rationem imperij, quamuis hic actus sit re ipsa æquè perfectus, imò vnus actus simplicissimus.

Objicies, in intellectu diuino præter iudicium non est alius actus distinctus, ergo non est actus imperij.

Respondetur, actus intellectus & voluntatis non esse re vera inter se distinctos, imò nec ab ipsa essentia, sed solùm distingui per cōparationem ad nostros actus, quia non cognoscimus Deum sicuti est, sed imperfectè ponimus in illo distinctionem quam inuenimus inter nostros actus: quare, quia in nobis distinguitur realiter actus imperij à iudicio (vt supra dictum est) ideo dicimus etiam in Deo distingui ratione actum imperij ab actu iudicij, ita tamen vt distinctio rationis quæ versatur inter hos duos actus intellectus diuini non habeat fundamentum in ipsis, sed solùm in actibus creatis.

Sed objicies iterum, posito iudicio & electione in Deo, nec est noua difficultas ad executionem, ergo non est opus distinguere nouum actum imperij.

Respondetur, quod licèt in Deo non sit noua difficultas, satis est, quod sit in nobis, & quod ex natura rei vsus actiuus, qui est obiectum imperij, sit obiectum distinctum ab obiecto electionis, ad hoc quod ponatur imperiū vt actus distinctus.



TRA-

TRACTATVS SEXTVS.

DE BONITATE, ET MALITIA actuum humanorum, circa quæstionem. 18. Ex. 1. 2. Sancti Thomæ.



E Hac re differunt Theologi cum Magistro, in secundo sententiarū dist. 38. Philosphi morales 3. Ethicorum, c. 1. Almain. in Moralibus, cap. 6. vsque ad. 14. D. Antonin. 1. part. tit. 4. cap. 12. Zumel. 1. 2. quæst. 71. art. 6. Azor lib. 2. institutionum moralium per totum, & denique expositores D. Thom. cum ipso in præsenti. *Almain. Anton. Zumel. Azor.*

ARTICVLVS I.

Vtrùm omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala?



ONCLVSIO est affirmatiua, scilicet, aliqua actio hominis est bona, & aliqua mala. Probatur, quia illa actio humana est bona moraliter, cui non deest aliqua perfectio sibi debita secundum exigentiam generis moralis; & illa est mala, cui aliqua deficit: sed inter actiones humanas, quędam habent plenitudinem essendi, quædam verò carent illa, ergo quædam sunt bonæ, quædam malæ. Maiorem probat D. Thom. ex proportione ad naturalia, quorum illa dicuntur bona in esse naturæ, in quibus reperitur omnis perfectio sibi debita, illa verò mala, quibus aliqua deficit vt homo cæcus: minor verò declaratur à D. Thom. quia aliquibus actionibus deficit debitus locus, debitum tempus, &c.

Conclusio ista est de fide, media inter duas oppositas hæreses, quarum vna est Lutheri afferentis omne opus hominis etiam iusti esse peccatum: quem errorem refutat Rofensis art. 35. & damnat Concil. Trident. sess. 6. cap. 11. & canon. 7. 18. & 25. Altera verò est Valētini & Manichæi ex opposito dicentes, nullam humanam operationem vt procedentem à libero hominis arbitrio esse peccaminosam; sed rationem peccati habere à solo Dęmone, vt refert, & refutat Castro lib. 12. de hæresibus, verbo, *peccatum*, hæresi. 3. Sed quia contra istos hæreticos agitur ex professo in materijs de gratia & peccatis, ideo solùm est nobis discutiēda veritas rationis, qua hæc conclusio probatur à D. Thom. quod faciemus tribus sequentibus controuersijs. *Rofens. Cōc. Tri. Castro.*

DISPVTATIO I.

De esse morali actuum humanorum in communi.



ORALE dicitur (vt inquit Cicero lib. de fato) quod ad mores pertinet: mos autem tripliciter vsurpari solet, vt notauit Sotus lib. 1. de iustitia & iure. q. 7. Primò, pro assuetudine & frequētatione actuum humanorū, in qua significatione diffiniuit morem. D. Isidor. lib. 5. originnm, & refertur in decretis, dist. 1. quod esset con suetudo *Cicero. Sotus. D. Isid.*

suetudo à moribus tracta, hoc est, ab actibus humanis, vt explicabimus in tertia acceptione. Secūdò sumitur mos pro inclinatione habituali ex assuetudine & frequētia ipsorū humanorū actuū acquisita, vt docuit D. Tho. iuf. 1. 2. q. 58. ar. 1. in corp. & in tertio. d. 23. q. 1. art. 4. qla. 2. in corp. & dist. 33. q. 1. art. 2. qla. 3. ad. 4. & de virtut. q. 1. art. 10. ad. 18. & 2. Ethic. com. 1. in fine, iuxta quā acceptionē diffiniuit Varro morem, dicens, *esse vitæ institutum consuetudine firmatum.* Tertio modo, extenditur mos ad significandum ipsum etiam actū humanum ex assuetudine, aut inclinatione procedētem, vt docuit D. Tho. in tertio. d. 23. q. 1. ar. 4. qla. 2. in corp. in qua acceptione vsus est nomine moris D. Isid. in. 2. part. diffinitionis supra adductæ, & D. Aug. lib. 3. de doctrina christ. c. 12. vt exponit D. Tho. in quarto. dist. 33. q. 2. art. 2. qla. 3. ad. 2. Et licèt quantū attinet ad nominis ethymologiā, mos à quo morale dicitur propriùs dicatur de inclinatione acquisita, & assuetudine agendi, quā de ipsis actibus, res tamen significata per hoc nomen, *morale,* quę est moralitas, propriùs reperitur in ipsis actibus, nā illis cōuenit formaliter; siquidē ipsi duntaxat sunt formaliter boni, aut mali, meritorij aut demeritorij; habitus verò virtutū & vitiorum solū sunt causaliter morales boni, aut mali. Et hinc est, quod hoc nomē, *morale,* analogicè dicatur de actibus, obiectis, circūstantijs, habitib⁹, legibus, & alijs quę ad mores pertinent, quia eius ratio reperitur formaliter in solo actu humano, in alijs verò diuersi modè, & per attributionem ad ipsum, sicut sanum in animali, vrina & medicina.

D. Tho.

Varro.

D. Tho.

August.

Cęterū, quia in actu humano sunt multa, videlicet libertas, regulabilitas per rationē & legem, ordo ab obiectum similiter regulabile, videndum est, à quo istorum habeat formaliter actus humanus, quod sit intra genus moris.

DVBIVM I.

Vtrū moralitas actus humani sit aliquid reale intrinsecū superadditū entitati naturali ipsius actus?

PRO decisione nota actus humanos esse in triplici differentia; nam quidā sunt purè eliciti à voluntate, quidam purè imperati, quidam verò partim eliciti, & partim imperati. Actus humani tantū eliciti à voluntate sunt illi, quos ipsa voluntas immediatè exercet, non applicata per alium actū à se elicitum, v. g. primus actus amoris, aut odij; act⁹ verò tantū imperati sunt omnes actus aliarum potentiarum, siue internarum, siue externarum, quę ex imperio voluntatis exercentur, vt scribere, loqui, videre, intelligere: actus deniq; mixti, eliciti scilicet & imperati simul sunt illi quos ipsa voluntas exercet, vt applicata per alium actum suum antecedentem purè elicitum, vt quando voluntas vno actu vult exercere actū amoris Dei, v. g. & deinde alio actu amat illum; tunc, ille secundus actus amoris Dei est simul elicitus, & imperatus à voluntate; elicitus quidem, quia exercitus immediatè ab ipsa voluntate, & non mediante alia potentia; imperatus verò, quia exercitus à voluntate vt applicata ad amandum ex vi alterius actus prioris. In præsenti ergo quæstione solū est difficultas de actibus elicitis voluntatis, vt eliciti sunt, nam de actibus imperatis ea ratione qua imperati sūt agendum est infra.

Quo posito suppono vt certum, moralitatem actus non esse ipsammet entitatem naturalem & physicam ipsius actus humani, neque aliquid ad ipsam essentialiter pertinens, sed esse aliquid accidentale superadditum. Cuius ratio est, quia idēmet actus etiam numero in esse naturali & physico, tam internus, quàm externus potest trāsire ab vna moralitate in aliam, scilicet à bonitate in malitiam, imò à moralitate in non moralitatem, & è conuerso (vt videbimus infra) ergo moralitas est aliquid superadditum entitati naturali & physicæ ipsius actus; dubiū tamen est, quid sit hoc superadditum entitati naturali actus, ratione cuius transfertur in genere naturæ ad genus moris.

In hac re est sententia negatiua, cuius auctores nō eodem modo loquuntur, nā quidam dicunt moralitatem esse extrinsecam denominationem ab ipsa libertate voluntatis, à qua tanquam à forma denominatur actus moralis, ita vt actū esse morale, nihil aliud sit in ipso actu, quā exer-

Durand. *Scotus.* *Henric.* *Conrad.* *Valent.* citum fuisse à voluntate libera. Ita Durand.2.dist.38.q.1.nu.5.&.6.Scot.dist. 40.q.vnic.§.de secundo dico, Henric.comment.13.q.10. proximè ante solutiones argumentorum, Conrad.hic, Gregor.de Valent.tom.2.disp.2.q.13.punct.1. Alij dicunt esse denominationem extrinsecã sumptam à regula rationis, tanquã à forma. Ita Vazq.hic, disp.73.c.9. quã regulabilitatem dicit esse relationem rationis ibidem disp.95.c.10. Alij deniq; vtrumque complectentes, duas moralitates distingunt in actibus humanis: alteram, quã vocant primariam, & dicunt cõsistere in hoc, quod est actum procedere à voluntate libera; hoc tamen dicunt inuoluere denominationẽ intrinsecam in ipso actu: alteram verò, quam vocant secundariam, dicunt consistere in regulabilitate per rationem, & esse denominationem extrinsecam. Ita Salas hic, tract.7.disp.1.sect.1. nu.7.& sect.2.nu.10.& sequentibus. *Vazquez* *Salas,*

3 Prima conclusio, moralitas actuũ voluntatis non est purè relatio rationis, hęc est communis contra Vazq. Et probatur à priori, quia nullum ens rationis est formaliter antequã ab intellectu fingatur, sed seclusa õni fictione intellectus, actus humanus est formaliter moralis, ergo moralitas non est purum ens rationis: consequẽtia cum maiori patet, & minor probatur, quia sine aliqua fictione intellectus actus liber est formaliter bonus, aut malus moraliter, ergo est formaliter moralis: ista consequentia patet ab inferiori ad superius affirmatiuè, & antecedens constabit ex controuersia.2.&.3.vbi ostendemus bonitatem & malitiam moralẽ non esse entia rationis: ex quo potest confirmari argumentum, nam si bonitas & malitia sunt entia realia, & contrahunt rationem superiorem moralitatis, ergo etiã ipsa moralitas erit ens reale: patet consequẽtia, quia ens rationis nõ potest diuidi & contrahi per se per modos reales, cùm nequeat eos in sua potẽtialitate cõtinere.

Secunda cõclusio, moralitas in actibus elicitis à voluntate non est denominatio realis extrinseca, sed est modus quidã realis intrinsecè superadditus ipsis actibus in esse naturæ consideratis. Ita Zumel.1.2. q.71.art.6.disp.1.conclus.3. & alij quos infra referemus. Probatur conclusio, primò, quia moralitas actus humani est ipsa relatio & habitudo quam dicit actus per modum viæ & tendẽtiæ ad obiectum vt regulabile per dictamen rationis & legẽ (vt ostẽdemus infra) sed hic ordo est modus realis intrinsecus ipsius actus, ergo: probatur minor, quia ratio vię & tẽdentiæ actus in obiectum sumptum in esse naturæ, & physicè est intrinseca ipsi actui (vt omnes fatentur) ergo etiam ratio, seu relatio tendentię & viæ quam dicit idem actus ad idem obiectũ vt regulabile per legem & rationem: consequentia patet ex paritate rationis, & certè difficile intelligitur, quod entitas actus tendat realiter in obiectum per solam extrinsecam denominationem. *Zumel.*

Dices, licèt ista habitudo actus ad obiectum vt regulabile sit intrinseca ipsi actui, non tamẽ est superaddita habitudini ipsius actus ad idem obiectum in esse naturæ consideratum.

Sed contra, quia per habitudinẽ ad obiectũ physicè sumptum præcisè, non tendit actus formaliter in obiectum vt regulabile per legem, vt constat, ergo est distincta tendẽtia: patet consequentia, quia obiectum in esse naturæ, & obiectum vt regulabile per rationem, seu in esse moris, sunt termini formaliter distincti, ergo etiam habitudines & relationes.

Et confirmatur, quia velle facere opus artificiosum iuxta regulas artis, importat modũ essendi specialẽ in ipsa volitione, quẽ non importat velle facere opus præscindẽdo à regulis artis: ergo similiter in voluntate operandi secundum regulã rationis importatur aliquis specialis modus realis essendi distinctus ab eo, quẽ importat volitio operandi præscindendo à regulis rationis: consequentia patet ex paritate rationis, nam sicut homo per artem inducit in rebus nouum genus entis, scilicet artificiati, distinctũ à genere naturę, ita etiam per voluntatẽ inducit in actibus suis nouũ aliud genus entis, scilicet moralis, superadditũ entitati naturali eorundẽ.

Probatur secũdò à posteriori, quia denominatio realis extrinseca fit necessariò à forma denominante formaliter intrinsecè aliud subiectũ, vt patet in denominatione, qua colũna dicitur dextra extrinsecè, à dexteritate intrinsecè existẽte in animali denominãte ipsum intrinsecè formaliter dextrũ; sed nulla est forma in subiecto distincta ab actu humano, à qua possit actus denominari extrinsecè moralis,

lis, ergo: probatur minor, quia moralitas à qua dicitur moralis, neq; est intrinsecè in obiecto, neq; in voluntate, neq; in habitu, neq; in pręcepto, lege, aut ratione, neq; in circunstantijs, ergo nullibi: hæc cōsequentia patet, quia non potest fingi aliquid aliud, in quo sit; & antecedēs probatur, quia in nullo ex illis est formaliter intrinsecè bonitas, aut malitia, sed vel causaliter, vel obiectiuè, vt patet, ergo neque moralitas: patet ista consequentia, quia nō potest esse grad⁹ genericus in aliquo, nisi contractus in aliqua specie & indiuiduo: cōstat autē bonitatem & malitiā adęquatè diuidere genus ētis moralis.

Dices, inter formas quæ intrinsecè & extrinsecè denominant diuersa subiecta, quasdā esse, in quibus vtraq; denominatio est eiusdē rationis, vt patet in exēplo adducto dexteritatis, quæ tā ipsam colūnā, quā animal denominat dextrū: quasdam verò esse, in quibus extrinseca denominatio est diuersæ rationis ab intrinseca, vt patet in visione, quæ intrinsecè denominat oculum vidētem, & extrinsecè colorem visum: & huius generis esse formam, à qua prouenit denominatio moralis in actu humano, quia. v. g. si est libertas, denominat intrinsecè voluntatē liberam, & extrinsecè actum moralem: si verò est regula rationis, denominat intrinsecè intellectum regulatorē, & extrinsecè actum similiter moralem.

Sed contra, quia voluntas, lex, & alia quę quomodocunq; pertinent ad genus moris, dicuntur moralia per attributionē ad actum voluntatis, ergo moralitas soli actui humano conuenit intrinsecè & formaliter; alijs verò extrinseca denominatione ab ipso: ergo denominatio moralis non est à voluntate, aut lege, aut quouis alio extrinseco, vt à forma dante denominationem alterius rationis: vtraque cōsequentia patet, prima ex definitione analogorū attributionis, & patet exēplo sani supra adducto; secūda verò, quia oculus non dicitur visus per attributionē ad obiectum, sicut voluntas, aut lex dicitur moralis per attributionem ad actū: & antecedens probatur, quia illa omnia ideo participant esse morale, quia suo modo concurrunt ad actum moralem, videlicet potentia & habitus, quia eliciunt, lex & ratio, quia regulant, obiectum, quia terminat, finis, quia mouet & excitat, & denique circunstantiæ, quia afficiunt ipsum actum moralem.

4 Arguitur primò in fauore oppositę sententiæ contra has conclusiones, idē actus humanus inuariatus in sua reali entitate, potest variari ab vna moralitate in aliā ex sola variatione extrinseca legis, aut circunstantiarum: ergo moralitas nō est modus aliquis moralis realis intrinsecus, sed vel ens rationis, vel extrinseca denominatio: cōsequentia est euidens, & antecedēs probatur, quia eadem volitio comedendi carnes, quæ nunc est bona moraliter feria. 5. incipit esse mala feria. 6. ratione præcepti prohibentis, aut eadem feria. 5. ratione alicuius malæ circunstantiæ superuenientis, vt patet, ergo.

Respondetur, distingo antecedens, inuariato actu quantum ad entitatē naturalem & physicā transeat (de quo infra) secus verò quantum ad entitatem intrinsecā moralē. Cuius ratio est, quia circunstātię, aut leges non variant actū, nisi aliquo modo cognitę, aut volitę (vt suo loco videbimus) non autē potest esse volitio obiecti sub nouis circūstantijs, aut legibus, nisi in ipsa volitione sit etiam aliqua realis variatio: quare non variatur esse moris in illo actu ex sola circūstantiarū mutatione, aut pręceptorū, nisi etiā ipse act⁹ aliquomodo realiter accidētaliter intrinsecè varietur.

Sed objicies, vt volitio sit mala, nō est opus feratur in obiectum vt prohibitum, aut malis circunstantijs affectum, sed satis est, quod operās, sciēs superuenisse prohibitionem, aut malā circunstantiā, persistat in volitione quam antea habebat, ergo moralitas illius volitionis mutabitur de bona in malam, nulla reali mutatione facta in volitione ipsa.

Respōdetur admisso antecedenti, nego consequentiā, quia ad nouam illam continuationem actus, non obstante prohibitione, aut praua circunstantia, aut est necessaria noua volitio, aut saltem mutatio aliqua realis moralis in modo essendi intrinseco prioris volitionis.

Secundò arguitur, volitio accedendi ad non suam in amente, & in liberè operāte est eiusdem rationis, sed in vno est in solo genere naturę, in alio verò est intra genus moris: ergo moralitas nihil intrinsecum addit entitati naturali actus: consequētia cū minori patet, & maior probatur, quia habent idem obiectum.

Respondeo, habere idem obiectū materiale, & ita esse eiusdem rationis solū in

esse naturæ, non verò simpliciter & absolutè, quia habēt diuersa obiecta formalia ex diuerso modo, quo attinguntur ab vtroque; nam ab amente attingitur vxor aliena actu omnino naturali, præscindendo à regula rationis, ab altero verò attingitur actu libero regulabili per legē & rationem, quæ diuersa attingibilitas in obiecto variat rationem formalē intrinsecā in actu, sicut eadē propositio in speculabilibus, vt cognoscibilis medio demōstratiuo, aut probabili, variat rationes formales intrinsecas actus sciētię & opinionis.

Sed objicies, regulari nihil intrinsecū ponit in regulato, ergo habitudo actus ad obiectum regulabile nihil intrinsecum est in actu, aut obiecto.

Respōdetur, quod licèt regulari in actu secundo nihil reale intrinsecū ponat in regulato, nisi solā extrinsecam denominationem à regula, tamen ipsa regulabilitas passiua per modū actus primi, siue ipsius actus humani, siue obiecti, modus intrinsecus est vtrinsq; sicut in logicis dicitur de ratione mensurę, quę sumpta pro mēsurabilitate passiua, est passio realis intrinseca quātitatis; sūpta verò pro actuali mēsuratione est extrinseca denominatio à mēsura actiua, vt visibilitas est intrinseca colori, licèt actu videri sit ei extrinsecū.

Tertiò arguitur, libertas actus est illi extrinseca, ergo etiā moralitas: cōsequentia videtur certa, quia vel libertas est formaliter ipsa moralitas, vel saltē est fundamētū ad quod necessariò moralitas cōsequitur.

Respondetur primò negando antecedens, de quo agendū est infra: vel secūdò respōdetur admisso antecedenti, negādo consequentiā, quia satis probabiliter dici potest, libertatē non solùm non esse ipsam moralitatē formaliter, verū neq; esse fundamentum illius, sed esse solā conditionē necessariò requisitam ad illā, & nō est inconueniens, formā intrinsecā pendere à conditione extrinseca, vt patet in relatione paternitatis, & cuiusuis ali⁹ agētis, quę licèt sit intrinseca patri & agenti, nihilominus generatio actiua, & quæuis alia actio, neq; est, neq; vnquā fuit in patre, aut agente, sed in filio, aut passo.

Quartò arguitur, moralitas actus est relatio illius ad obiectū sumptū in esse moris (vt nunc supponimus) ergo est rationis & extrinseca: patet consequētia, quia relatio actus ad obiectum est mensurę ad mensurabile, vt docuit Arist. 5. Metaph. c. 15. sed hæc est rationis, cùm sit tertij generis, quæ non est mutua; sed ex parte mensurabilis, est realis, & ex parte mensuræ, rationis, ergo.

Arist.

Respondetur, nego consequentiā, quia tam relatio transcendentalis, quā dicit actus ad obiectū, in qua consistit eius essentia, quā relatio prędicamentalis mensurabilis, qua refertur actus ad obiectum vt ad mensurā est realis, licèt relatio obiecti ad ipsum actum quē mensurat, sit rationis. & ad probationem dico, relationē actus ad obiectū non esse mensurę ad mēsurabile, vt falsò supponit argumentū, sed potiùs esse mensurabilis ad mensurā. Cuius ratio est, quia essentia actus consistit in cōmensuratione ad suū obiectū, & ita ex natura rei est mēsurabilis per illud. Quod si Arist. loco cit. ipsum obiectū è cōuerso vocauit mensurabile per actum, nō est intelligendum de mēsurabilitate ex natura rei, quia potiùs è contra res se habet, sed est intelligendū de mensurabilitate, vel secundū solā denominationē, quę tribuitur obiectis ab actibus, qua ratione obiectū volitionis dicitur volibile, & intellectionis intelligibile, & sensationis sensibile, vel de mensurabilitate quo ad nostram certificationē, quia scilicet nos redimur certi de perfectione & extensione obiectorum mensurandi eam nostris actibus.

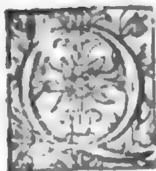
Sed objicies, sępe obiectum actus liberi est impossibile, vt ęqualitas diuina in peccato Angeli, aut non existens, vt desiderium filiorū, aut est rationis, vt appetitus magisterij, aut officij reipublicę: ergo relatio actus ad illud non est realis, sed rationis: patet consequentia, quia vna ex conditionibus requisitis ad relationem realē est mutua realitas & existentia.

Respōdeo, in actu libero morali esse duplicem relationē ad obiectum, vnā transcendentalem, & alteram prædicamentalem tertij generis, quę in ipsa trāscendentali fundatur: ex quibus moralitas nō consistit in ea relatione quæ prædicamētalis est, sed in relatione transcendentali (vt suo loco dicemus) ad realitatē autē transcendentalē relationis, neq; requiritur realitas, neq; existentia termini, vt patet.

DVBIVM II.

Vtrū moralitas actus sit formaliter ipsa libertas?

QVAES-

5 VAESTIO hæc non procedit solũ de actu elicito voluntatis, sicut præcedens, sed de actu libero in cõmuni, vt cõprehendit omnes actus liberos, siue elicitos, siue imperatos, tam internos, quã externos; an scilicet eorũ omnium moralitas consistat in sola libertate, ita vt nihil aliud sit formaliter actum esse moralem, quàm esse liberum.

Cõclusio, moralitas actus humani quicunq; ille sit, non consistit formaliter in libertate, sed in aliquo alio superaddito. Hęc est communis cõtra auctores primo loco citatos dub. præc. Et probatur à priori; quia genus moris supponit genus naturæ integrum & perfectum, ab eoq; distinguitur, non minùs quàm genus entis artificialis: ergo gradus moralitatis non potest constitui formaliter per aliquid pertinens ad genus naturæ: cõsequentia est euidẽs, quia diuersa genera rerũ debent esse impermixta formaliter, & habere diuersa constitutiua, & diuersas proprietates: tũc sic, sed libertas & proprietas est actus voluntatis creatæ, considerata præcisè intra limitem generis naturæ, ergo nequit esse forma constituens actũ in esse moris: hæc consequentia patet, & antecedens probatur, quia homo, aut Angelus præcisè consideratus intra limitẽ naturæ, secluso genere moris, sicut habet modum essendi distinctum ab alijs creaturis, ita similiter debet habere modum proprium operandi; sed proprius modus operandi naturæ rationalis, vt distinguitur ab alijs agentibus, est operari cum deliberatione & libertate, vt docuit D. Thom. supra. q. 1. art. 1. ergo libertas est modus afficiens actum voluntatis, consideratum intra limitem generis naturæ.

D. Tho.

Salas.

Huic argumento respondet Salas, hic, tractat. 7. disput. 7. sect. 1. num. 7. agere liberè non esse modum naturalem operandi hominis, vt genus naturæ est condistinctum à genere moris: quia, inquit, agere liberè, & agere moraliter idẽ sunt; sed vt naturale diuiditur contra supernaturale, quia ita homo liberè operatur, vt ad id non indigeat auxilio supernaturali.

Sed contra, quia homini considerato vt præcisè intra ordinẽ naturæ distinguitur ab alijs agentibus intra idẽ genus naturæ consideratis, & secluso omni genere moris, est debitus aliquis proprius & specialis modus operandi, non minùs quàm cęteris creaturis eiusdẽ generis: sed iste est operari cum libertate, vt ostẽsum est ex D. Tho. ergo operari liberè non solũ est modus naturalis operandi illius, vt naturale distinguitur cõtra supernaturale, sed etiã vt distinguitur ab alijs modis operãdi eiusdem ordinis naturalis.

Dices ita esse, quod proprius modus operandi hominis intra limites generis naturæ cõsiderati, est operari liberè, quia sicut libertas in actu primo pertinet ad genus naturæ, ita libertas in actu secundo; cæterùm istum modum operandi, scilicet liberè, non distingui formaliter à modo operandi moraliter.

Sed pręterquã quod hęc doctrina confundit in actionibus humanis genus naturę, & genus moris, sic objicio contra eã, quia vnus & idem actus humanus, siue interior, siue exterior õnino inuariatus quã tũ ad libertatẽ, potest ab vna moralitate in aliã transmutari, imò & duas moralitates diuersarum specierũ simul habere alteram ex obiecto, & alterã ex fine (vt nunc suppono infra latiùs probandum) ergo moralitas quid distinctum est a libertate, & genus moris à genere naturæ.

Cõfirmatur vrgentiùs, quia seclusa per impossibile omni lege & regula rationis esset actus volũtatis liber, & nõ esset moralis, ergo moralitas non consistit in libertate: hęc cõsequentia patet, & antecedẽs quo ad secundã partẽ videtur euidẽs, quia sicut nulli potest cõuenire esse artificiale, seclusis regulis artis, ita nec morale seclusis regulis moris: & quantũ ad tertiã partem probatur, tũ quia vt voluntas operetur liberè pręcisè, non postulat ex parte intellectus legẽ, aut regulã, sed solã propositionẽ obiecti sub indifferentia: tũ secundò, quia nõ potest reperiri gradus genericus à parte rei, nisi contractus in indiuiduo alicuius speciei, sed seclusa lege aut regula rationis, non daretur bonitas, neque malitia, quæ sunt species adæquatæ diuidentes genus moris, siquidem consistunt essentialiter in conformitate, aut difformitate à regula: ergo nõ potest dari moralitas seclusa regula & lege.

Dices, secluso dictamine rationis etiã nullus esset actus liber, quidquid sit de lege: sed cõtra, quia licèt secluso dictamine intellectus practici vt pręcisè proponẽte obiectum prosequẽdum, aut fugiendum,

non posset intelligi prosecutio, aut fuga in voluntate, cùm nihil sit volitum, quin pręcognitũ; bene tamen potest intelligi secluso dictamine rationis vt regulante, aut vt promulgante legẽ secundum quã regulãda est bonitas, aut malitia moralis ipsius prosecutionis, vel fugæ, in ordine ad finem supernaturalem: ergo admisso hoc impossibili, quod nulla scilicet esset lex, aut regula rationis, non repugnat intelligi actũ esse liberũ, & nõ esse moralẽ.

Valent. Sed adhuc dices aliter cum Gregor. de Valent. loco cit. supra. q. 1. non cõfundi esse naturale, & esse morale actus humani, quia esse naturale in actibus elicitis à voluntate consistit in hoc, quod est procedere à voluntate libera, & esse morale in hoc, quod est dirigi ab intellectu: naturalitas verò actus imperati cõsistit in hoc quod est elici ab intellectu, aut quavis alia potentia distincta à voluntate, & moralitas eius in hoc, quod est esse à voluntate vt mouente, & applicante quo ad exercitium.

Sed hæc distinctio inter genus naturę & moris in actibus humanis, aut est insufficiens, aut confirmat nostram conclusionem, quia vel per dirigi à ratione intelligit iste auctor eam directionẽ intellectus dũtaxat, quæ ex natura rei est necessaria, vt voluntas liberè operetur quantum ad substantiam operationis, præscindendo à regulis artis & moris, vel intelligit directionem artificiosam, seu moralẽ. Si primum, cùm hęc sit necessaria ad actum liberum in esse naturæ, iam confundit esse naturale & morale in actu humano, vt ostensum est, & optimè dixit Salas in fine numeri citati; nam actus elicitus volũtatis etiam quantum ad esse naturale dirigitur ab intellectu, & similiter actus elicitus à quavis alia potentia sensitiua, aut intellectiua sumptus in esse naturæ, est natus imperari à voluntate. Si secundum habemus intentum, scilicet moralitatem actus non prouenire formaliter à libertate, nec ab aliquo ad eam in esse naturę requisito, sed ab alio esse superaddito extra limites generis naturæ.

6 Oppositum huius conclusionis docuerunt Durand. Scotus, Henric. & Gregor. de Valent. loco cit. quæst. præced. existimantes actum esse moralem: ex eo præcisè & formaliter, quod procedit à voluntate liberè operante, fauet Salas loco cit. sect. 1. nu. 6. vbi primariam moralitatem ait consistere in libertate, licèt secundariam, ponat in aliquo alio distincto extremo, vt supra dictum est.

Duran. Scotus. Henric. Valent. Salas.

Arguitur primò pro hac sententia, actus humanus, & actus moralis sunt idem, sed actus humanus nihil aliud est, quàm actus liber, ergo de primo ad vltimũ actus moralis & actus liber sunt idẽ: maior est D. Tho. supra. q. 1. art. 3. in fine corp. & ad secundũ, & hic, art. 5. & infra art. 8. & q. 19. art. 1. ad. 3. & minor est etiã expressa D. Tho. supra. q. 1. art. 1. initio corporis, &. q. 2. art. 2. argum. 3. &. 3. contra gentes, cap. 9. &. q. 2. de malo, art. 6. *D. Tho.*

Respondeo, maiorẽ esse veram identicè & materialiter, falsã verò formaliter, quia licèt omnis actus humanus & liber à parte rei existẽs sit moralis, vt dicemus art. 8. & è conuerso omnis actus moralis sit humanus & liber, quidquid dicat Cassalius lib. 1. de quadrip. iust. c. 39. circa initium, asserens actum humanũ & moralẽ non dici conuertibiliter, sed actũ moralem esse quid superius (de quo infra) tamen moralitas non cõsistit formaliter in libertate, sicut licèt rationale & risibile se habeant conuertibiliter, & sint idẽ identicè & materialiter, risibilitas tamẽ non est formaliter rationalitas, aut è contra: quare distinguendum est consequens, & concedendum identicè, seu materialiter, & negandum formaliter. *Cassal.*

Secundò, arguit Salas argumento Durandi, actus dicuntur morales à more & consuetudine propria hominis (vt supra dictum est) sed proprius mos & consuetudo hominis est operari liberè, quia ita frequenter, & vt in plurimum operatur, ergo actus moralis idem est formaliter quod actus liber. *Salas.*

Cõfirmatur, quia sola libertas est causa vt homo assuescat exercere actus similes, ergo sola libertas actus facit illum moralem: consequẽtia patet, quia actus dicitur moralis à frequentia & iterata exercitatione similium actuũ liberorum: & antecedens est doctrina Arist. 2. Ethic. cap. 1. dicentis, *neminem assuefieri ad oppositum eius quod inest illi à natura*, quod explicat exemplo lapidis, qui quantumcunq; sursum projiciatur, nunquã assuescit mouere sursum, neq; ad talem motũ facilitatur, quia naturaliter tendit deorsum, & non libere, sed violenter sursum ascẽdit. *Arist.*

Respon-

Respõdetur admissa maiori & minori, nego consequentiam, quia licèt actus dicatur moralis à consuetudine, tamen nõ significat ipsam formaliter, sed ordinẽ ad obiectum morale: & licèt lapis dicatur talis à læsione pedis, non significat formaliter ipsam læsioné, sed corpus terrestre durum; nam aliud est id à quo nomen imponitur, & id ad quod significandũ imponitur: & per hoc patet ad confirmationẽ.

Tertiò arguitur, sola libertas facit actũ imputabilem, ergo moralẽ: consequẽtia videtur certa, quia cui conuenit passio, conuenit similiter essentia, imputabilitas autem in communi est passio moralitatis in cõmuni, sicut imputabilitas in particulari est passio actus moralis in particulari, videlicet imputabilitas ad laudẽ & præmium actus boni, & imputabilitas ad vituperium & pœnam actus peccati: & antecedẽs probatur ex D. Tho. infra. q. 21. art. 2. dicẽte, tunc actũ imputari homini, quando est in eius potestate & dominio. *D. Tho.*

Pro solutione nota, dominiũ quod habet homo suarum potentiarum & operationum liberarum esse duplex: alterũ naturale, & alterum morale; dominium naturale non cõsistit in hoc, quod est possidere eas tanquã suas, quia etiam hac ratione possidet operationes naturales, & potẽtias partis vegetatiuę, quę non subduntur libertati, sed in hoc, quod est liberam habere facultatẽ exercendi, vel nõ exercendi eas, prę scindendo à quibuscunq; regulis artis, aut moris: dominiũ verò morale nõ est habere ius, ratione cuius liceat sibi eas exercere, aliàs non esset dominus actionis peccaminosę, sed hoc genus dominij supra dominiũ naturale addit subiectionem ad regulas morum, hoc est, ad leges & pręcepta quibus prohibetur, vel pręcipitur exercitium talium operationũ in ordine ad cõsecutionẽ vltimi finis. Ad hoc autẽ duplex dominium, duplex imputabilitas cõsequitur, vna naturalis, & altera moralis: prima cõsistit in hoc, quod actus liber imputetur homini tanquã eius naturalis & libera perfectio: secũda verò in hoc, quod imputetur illi ad laudẽ, si sit conformis legi, vel ad vituperiũ, si sit difformis: & quia homo ratione suæ libertatis pręcisè solùm habet dominium naturale suę operationis, ideo talis operatio ratione libertatis pręcisè solũ imputatur ei imputabilitate naturali; imputabitur tamẽ moraliter ratione subiectionis eiusdem libertatis ad regulas moris. Quo posito ad formam argumenti distinguendũ est antecedens, & concedendum de imputabilitate naturali, & negandũ de morali: & ita neganda est consequentia: nec D. Thom. aliud intendit, quia loquitur de dominio morali.

Ex qua doctrina desumi potest argumentum ad confirmandam veritatẽ conclusionis, nam nõ sumus digni laude, aut vituperio, eò præcisè quia liberè egimus, sed quia liberè agimus conformiter, aut difformiter ad legẽ, sicut non sumus boni, aut mali pictores, ex eo præcisè quod liberè pingimus, sed quia id facimus iuxta regulas artis, aut contra eas; sed imputabilitas ad laudem & vituperium consequitur ad esse morale vt passio, ergo esse morale non consistit in libertate.

DVBIVM III.

Vtrũ moralitas actus sit modus realis absolutus, vel relatiuus, & quis sit eius terminus?



PRIMA conclusio, moralitas actus non est modus realis absolutus, sed respectiuus alicuius extrinseci distincti à subiecto. Dixi distincti à subiecto, quia certum est, nullum accidens esse absolutum à subiecto; sed omnia dicere respectum ad illud. Ita Zumel. 1. 2. q. 71. art. 6. disp. 1. Francisc. Herrera in lib. 1. sentent. Scotus dist. 40. disp. 28. q. 3. conclus. 2. Quę cõclusio procedit de omni actu humano tam elicito, quàm imperato, ita tamen quod modus iste realis relatiuus, in quo consistit moralitas, est intrinsecus actibus elicitis à volũtate (vt dictum est dub. 1.) extrinsecus verò actibus imperatis, vt suo loco dicemus. Probatur conclusio, quia quidquid reperitur in actu morali, est causatum à volũtate effectiuè, & ab obiecto, vt à fine seu forma extrinseca: sed neque volũtas, nec obiectum possunt causare in actu aliquid absolutum, ergo: maior patet, & minor probatur, & in primis de voluntate. Primò, quia voluntas est principiũ actus moralis, nõ sub ratione absoluta, sed sub respectu 7 *Zumel.* *Herrer.* *Scotus.*

respectu ad regulas moris; quia (vt dictum est) non efficit actum moralem vt præcisè libera, sed vt subordinata legi: ergo quidquid effectiuè transfundit in actum, pertinens ad genus moris, dicit habitudinem & respectũ ad ipsam legem, & quidquid artificiale transfundit in actum pingẽdi, dicit habitudinem ad regulas artis. Secundò, quia voluntas nihil causat in actu nisi mota ab obiecto. Secunda verò pars minoris probatur ex proprio modo causandi finis, seu obiecti, quia scilicet obiectum, aut finis solùm causat terminando extrinsecè cõmensurationem act⁹ ad ipsũ: ergo quidquid causat in actu in suo genere est respectiuũ ad ipsum obiectũ.

Confirmatur primò cõclusio, quia bonitas & malitia moralis non sunt modi absoluti, sed respectiui ad legem, cui bonitas consonat, & malitia dissonat (vt videbimus infra) ergo etiam moralitas. patet consequentia, quia gradus genericus absolutus non cõtrahitur per modos & differentias relatiuas.

Confirmatur secundò, quia seclusis regulis morũ nulla esset moralitas in actu, sicut seclusis regulis artis nihil artificij esset in opere: ergo moralitas nõ est absoluta ab õni extrinseco distincto à subiecto.

Caietan. Oppositam sententiã insinuauit Caietan. infra, quæst. 45. art. 3. circa finem in prima solutione ad quoddam argumentum Durãdi, vbi ait, moralitatem saltem in actibus elicitis esse rationẽ formalem realem absolutam superadditam entitati naturali actus, per modum formæ & qualitatis absolutę. Fundamentũ Caiet. est, quia inter actus virtutis & vitij, est oppositio cõtraria, ratione cuius mutuò se expellunt ab eodẽ subiecto, ergo moralitas est qualitas absoluta: consequentia patet, quia isti actus non contrariantur, nisi ratione moralitatis: relationi autem nihil

Arist. esse contrariũ, docuit Arist. in prædic. & antecedens probatur, quia inter ipsos habitus virtutis & vitij, & inter liberalitatem & prodigalitatem est contrarietas, ergo etiam inter ipsos actus.

Respondetur admisso antecedenti, nego consequentiam, ad cuius probationẽ dico, Aristot. loqui solùm de relatione prædicamentali, & non de transcendentali, qualis est moralitas, quę relatio trãscendẽtalis sicut potest esse forma actiua, ita similiter potest habere contrarium.

Sed maior difficultas est, quisnã sit terminus, quem respicit iste modus relatiuus, in quo consistit moralitas, ex his tribus distinctis à subiecto, ad quę actus humanus dicit respectum, scilicet volũtate, regula rationis, vel lege, aut obiecto?

Pro quo sit secunda cõclusio, moralitas actus non consistit formaliter in respectu illo, quem dicit actus humanus ad suum principiũ efficiens morale, scilicet ad voluntatem vt subiectã regulis morũ. Probatur à priori, quia actio vt actio est, non respicit formaliter suum principium, sed terminum, aut obiectum, ergo nullus modus actionis vt actio est, consistit formaliter in respectu ad principiũ: consequentia videtur certa, quia modus sapit naturam quã consequitur, & antecedens probatur, quia actio vt sic, est via & tendentia, de cuius ratione nõ est respicere principium, sed terminum. 8

Confirmatur, quia voluntas dicitur formaliter principium morale, per ordinem ad actum moralem quẽ elicit, sicut medicina dicitur sana per ordinem ad sanitatem animalis quam causat: ergo actus nõ dicitur moralis per ordinẽ ad voluntatẽ vt ad principium morale: patet consequẽtia, quia esset circulus in eodem genere.

Dices, voluntatem non dici principiũ morale ex habitudine ad actum, sed ex habitudine subiectionis ad regulas.

Sed contra, quia non potest intelligi, quod volũtas sit subordinata regulę, nisi cũ respectu ad actũ: ergo si moralitas voluntatis consistit in hac subordinatione, eam habet per ordinem ad actum: consequentia patet, & antecedens probatur, quia voluntas subordinatur regulæ in ratione principij elicitiui actus regulabilis ab ipsa: ergo talis subordinatio est cũ respectu ad actum. Et potest confirmari ex Arist. 2. de anima, c. 4. dicente principiã actiuum specificari per actionem. *Arist.*

Ista conclusio est contra Zumel. 1.2. q. 71. art. 6. disp. 1. conclus. 1. oppositum asserẽtẽ, cui fauet Ricard. in secũdo, disp. 41. art. 2. q. 4. & licèt Zumel existimet idẽ esse dicere, actum sumere suã moralitatem in ordine ad voluntatem vt subiectã regulis, ac dicere sumere eã in ordine ad obiectum regulabile, re vera non sunt idem, quia actus respicit voluntatem & obiectum in diuersis generibus causarũ. Fundamentũ autem huius sententiæ est, *Zumel.* *Ricard.*

quia

quia voluntas habet formaliter esse morale ex subordinatione ad regulam, ergo actus volũtatis habet formaliter esse morale ex sola habitudine ad volũtatem ita subordinatam: patet consequentia, quia actiones specificantur à suo principio, vt docuit D. Thom. supra. q. 1. art. 3.

D. Tho.

Respondetur, nego consequentiam, & ad probationem, quod licèt actiones specificentur à suis principijs in genere causæ efficientis, & ita actio humana habeat esse morale efficienter à voluntate, nõ tamen specificantur ab illis in genere causæ formalis, sed à terminis, seu obiectis, atque adeo actio humana non est formaliter moralis ex habitudine ad suum principium, sed ex ordine ad obiectũ, & ratio discriminis est, quia specificatiuum formale alicuius cõparatur ad ipsum, vt forma dans ei esse formaliter, & quia principia vt potentiæ, & habitus non dant esse actibus quos eliciunt in genere causæ formalis, sed efficientis: obiectum verò comparatur ad ipsum actum vt forma extrinseca terminans, & complens eius potentialitatem & tendentiam, ideo obiectum est formale specificatiuum actus; principium verò est specificatiuum efficiens; de quo iterum infra art. 2.

Sed objicies, saltem actio sumit rationem genericam à principio, licèt sumat specificã ab obiecto; sed moralitas est ratio generica ad bonitatem & malitiã, ergo licèt bonitas & malitia actus sint in ordine ad obiectum, moralitas erit in ordine ad voluntatem: consequentia cum minori patet, maiorque probatur, quia actio diffinitur secundum rationem genericã; quod sit motus egrediens ab agente, & constituitur in ratione actionis per ordinem ad principium.

Respondetur, nego maiorẽ, quia cùm actio sit res simplex, tam in esse naturæ, quàm in esse moris, non possunt gradus genericus & specificus actionis sumi in ordine ad diuersa, sed vel ab eadem simplici entitate in esse naturæ considerata, si genus & differentia pertineant ad genus naturæ, vel ab eadem simplici habitudine in esse moris, secũdum quod magis, vel minùs distat ab existentia, aut magis, vel minùs est perfecta intra proprios limites naturę scilicet, aut moris: & ad probationẽ dico, actionem non importare ordinem ad agens vt quid sibi intrinsecũ & essentiale etiã vt actio est, sed vt quid cõnotatum, quoniã ratio actionis formaliter consistit in hoc, quod sit productio actiua termini, quia tamen productio ita sumpta debet esse ab aliquo producente, ideo connotat ordinẽ ad ipsum. Nisi placeat dicere, actionem importare illũ ordinem ad agens vt conditionem cõmunẽ, & quasi transcendentẽ ad omnia quæ habent esse, tanquã id quod est alterius, sicut potẽtia actiua est aliquid agentis, à qua dicitur potens agere, & accidentia sunt subiecti, & ita dicunt ordinem ad ipsum; & nihilominus neque potentia, neque aliqua accidentia absoluta sumunt rationes specificas, aut genericas à subiectis, sed vel ab obiecto vt potẽtiæ & habitus, vel à proprijs principijs intrinsecis, vt accidentia absoluta. v. g. calor & frigiditas.

9 Tertia conclusio, moralitas actus non consistit immediatè in habitudine ad regulã rationis & legis. Probatur, quia actus non est regulabilis immediatè per rationem & legem, sed mediante obiecto: ergo eius moralitas non consistit in regulabilitate immediata à lege & ratione: cõsequentia est certa, & antecedens probatur, quia ratio non aliter regulat actũ voluntatis, quã dictando quale est obiectũ ad quod terminatur, ostendendo scilicet illud esse conforme, vel dissonum legi.

Confirmatur, quia obiectum est prius ordine naturæ, saltem in intentione, quã actus, & pro illo priori iudicat ratio, an sit bonum, vel malum, quatenus attingi potest actu voluntatis: ergo in tantũ recta ratio regulat actus humanos, in quantum regulat obiecta ipsius, vt attingibilia sunt nostris actibus.

Contra hanc conclusionem opinatus est Vazq. hic, disp. 72. c. 9. dicens, moralitatem actus humani consistere in proprietate quadam illius, quæ dicitur regulabilitas per rationem, eamq; esse relationem rationis, aut denominationẽ extrinsecam. Idẽ docet Salas, hic, tract. 7. disp. 1. sect. 1. nu. 4. 6. & 14. dicens, hanc esse moralitatem actus secundariam, quę abstrahit à bonitate & malitia tanquam ratio superior. Cuius sententiæ fundamentum commodiùs adducetur infra, cùm agamus de bonitate morali.

Vazquez.

Salas.

Vltima conclusio, moralitas actus consistit formaliter in ordine illius ad obiectum regulabile per rationem, aut legẽ.

Proba-

Probatur primò, à sufficiente enumeratione, quia scilicet non est aliud extrinsecum penes ordinē, ad quod posit sumi moralitas actus. Secundò, quia actus est formaliter tendentia ad obiectum: ergo actus moralis est formaliter tendentia ad obiectum morale. Tertiò, quia ex Arist. 2. de anima, cap. 4. actus specificantur ab obiectis, & licèt moralitas non sit ratio specifica, sed generica, iam diximus in rebus simplicibus nō præsumi genus & differentiam ex ordine ad diuersa.

Arist.

Sed objicies primò contra hanc conclusionē, inuariata lege non variatur moralitas, etiam si obiecta varientur, & variata lege variatur moralitas etiam obiectis inuariatis: ergo moralitas actus non consistit in habitudine ad obiectum, sed ad legem: probatur antecedens, quia stante lege ieiunij, aut prohibitione carnis, non variatur malitia actus intēperantię, etiam si varientur actus comedendi, modò ista, modò illa, & ablata lege nulla comestio quorumcunque ciborum est mala, ergo.

Respondetur, malitiā moralem actuū nō sumi in ordine ad obiecta sumpta materialiter, hoc est, quatenus sunt bona quędam vtilia, aut delectabilia, siue verè, siue apparentèr; sed sumpta formaliter, hoc est, quatenus important certū & determinatum quendam modum oppositionis cum recta ratione & lege, & quia stante lege ieiunij omnia comestibilia licèt differant specie in genere naturę materialiter, formaliter tamen conueniunt in eodem modo contrarietatis obiectiuæ ad legem ieiunij, quia omnia sunt æquè prohibita: ideo licèt stante eadem lege varientur obiecta materialiter, & in esse naturæ, non variantur formaliter, & in esse moris.

Objicies secundò, tota malitia actus consistit in habitudine ad legem, & non in habitudine ad obiectum etiam formaliter sumptum, ergo etiā moralitas: consequentia patet, quia ex supra dictis vterque gradus genericus & specificus sumitur respectu eiusdem; & antecedens probatur, quia malitia actus est quædam eius obliquitas & difformitas; sed actus nō est difformis obiecto, cùm nullum sit obiectum, cui actus quo attingitur, non sit coaptatus & conformis, sed solū difformis legi, ergo in sola habitudine conformitatis ad legem consistit moralitas.

Respondetur, nego antecedens, si intelligatur de habitudine immediatè terminata ad legem, & ad probationē, quod quando dicitur, malitiam actus consistere in difformitate eiusdem actus ad legem, non est sermo de difformitate, quæ est relatio prædicamentalis, & immediatè terminatur ad legem; sed de eius fundamēto quod etiam appellatur difformitas; nam etiam si impediretur emanatio & resultantia talis relationis prædicamentalis, adhuc esset peccatū formaliter (vt infra videbimus) quia quod maculat animā, & displicet Deo, non est relatio illa prædicamentalis, sed quod eo modo nos habemus, quo prohibet nos habere Deus, qui modus est fundamētum talis relationis; & quia fundamentum relationis difformitatis actus ad legem est habitudo eiusdem actus ad obiectum, vt est obiectiuè difforme legi, cùm ex tali habitudine resultet illa relatio, ideo dici solet, malitiā consistere in relatione difformitatis ad legem, quod idem est ac dicere, consistere in fundamento talis relationis, quod est habitudo actus ad obiectum difforme & prohibitum: quare licèt habitudo, quam dicit actus ad obiectum non sit difformis ipsi obiecto, sed proportionata & coaptata illi, eo tamen ipso quod illa habitudo est coaptatio ad obiectum prohibitū, & dissonum legi, est habitudo mala & difformis moraliter.

Objicies tertiò, in Deo est actus moralis dignus laude. v. g. actus misericordiæ erga homines; sed bonitas moralis huius actus non potest desumi ex ordine ad obiectū regulabile per legē, ergo: probatur minor, quia in Deo nulla est lex imposita, neque habet superiorem, à quo imponi posit.

Respondetur etiam admissa maiori (de quo alibi) ad moralitatem actus satis esse, quod sit consonus, vel dissonus rectæ rationi; ideo licèt Deo non sit imposita aliqua lex externa, satis est, quod eius actus sit conformis rectæ rationi ipsius Dei, vt sit bonus bonitate morali. Neque obstat Deum absolutè non teneri lege aliqua, ad hoc vt actus liber eius sit moralis; nam etiam ad actus qui cadunt sub consilio, non tenemur lege aliqua, & nihilominus sunt boni moraliter, quia conformes rectę rationi. Nisi placeat dicere, ipsum dictamen

& tamen diuinæ sapientiæ habere rationē legis internæ impositæ voluntati diuinæ nostro modo concipiendi ab intellectu, qui quodammodo est superior ad voluntatem; nam supposito quod Deus velit liberè operari circa creaturas, tenetur nostro modo intelligendi conformare se dictamini suæ sapientiæ.

Neque valet aliquorũ obiectio contra hoc, scilicet, si Deus est causa moralis, ergo est causa peccati, siquidem concurrit liberè & moraliter ad ipsum. Non inquā valet, quia licèt Deus liberè & moraliter concurrat ad ipsum actum materialem blasphemię, cùm posset non concurrere, & in suo concursu conformet se regulæ suæ sapiētiæ, nihilominus non est causa peccati, quia eius concursus non contrariatur regulę quam debet seruare, sed potiùs illi maximè conformis, quia taliter concurrendo seruat dictamen suæ sapientiæ, quod præscribit, vt cū causis liberis cōcurrat liberè ad quodcunq; ipsæ voluerint, siue bonū, siue malum: homo verò est causa peccati, quia deficit à regula diuinæ legis, quam debebat seruare.

Ex dictis colligitur, primò, esse morale actus eliciti à voluntate, & esse naturale illius non distingui tanquā duæ res, sed tanquam duo modi, aut duæ formalitates reales eiusdem rei, sicut in albedine v.g. possunt distingui modus intētionis, & modus extentionis ab entitate albedinis.

Colligitur secūdò, per quid distinguātur esse naturale, & esse morale eiusdē actus: distinguuntur enim ex proprijs specificatiuis, nam idē actus voluntatis vt est in genere naturæ, specificatur ab obiecto, secundum quod est talis, vel talis naturæ, secūdum quam potest etiam attingi per actus amentis, & pueri, præscindendo à regulis morum: vt autem idem actus est in genere moris, specificatur ab eodē obiecto vt liberè attingibili per ordinē ad regulam rationis. Pro quo nota in comestione carnium. v.g. (& idē est in quouis alio obiecto actus voluntatis) esse duo: alterum est ipsa entitas naturalis, & alterū est subiectio ad rectam rationem prohibentem, vel permittentem talem comestionem: & ratione primi comestio carnis potest terminare tam actus morales, quàm purè naturales, nec morales, neque liberos: & ita comestio carnis feria 6. est ejusdem speciei in genere naturæ in puero, aut amente, & in liberè operante; ratione verò secūdi, habet terminare actus morales duntaxat, quia à tali subiectione habet moralitatem obiectiuam.

DVBIVM IIII.

Quænam conditiones requirantur, vt actus sit moralis?



PRIMA conclusio, vt actus 10
sit in genere moris, requiritur quod sit liber, saltē quo ad exercitium. Ita communiter omnes Catholici: dixi libertatem saltem quo ad exercitium esse necessariam, quia stat actum esse necessarium quo ad specificationem, & esse bonum moraliter, ex eo solùm quod est liber quo ad exercitium, vt actus Angeli in primo instanti suæ creationis in sentētia D. Tho. & operationes Christi Domini in omni sententia, & actus quo homo appetit suam beatitudinem in communi. Probatur autem cōclusio, quia actio quę non est libera, neque procedit à principio morali, neque terminatur ad obiectū morale, ergo non est moralis defectu libertatis: consequentia patet, quia (vt supra dictum est) moralitas actus sumitur à principio morali in genere causæ efficientis, & ab obiecto morali in genere causæ formalis, maximè, quia quidquid est in effectu prouenit à causis, & à causis non moralibus nequit prouenire effectus moralis, cùm omnis causa debeat continere effectum in suo genere: antecedens verò argumenti probatur quò ad primam partem, quia voluntas non est principiū morale, nisi vt subiecta regulę & legi; sed nō subditur regulæ & legi quantum ad actiones naturales & necessarias, quia istę non regulantur lege, ergo: & quantum ad secundam partem probatur, quia obiectum dicitur morale, eò quòd est attingibile per actum legi subiectum: ergo actus necessarius qui legi non subditur, non habet obiectum morale.

Confirmatur, quia omnis actus moralis est bonus, aut malus, meritorius, aut deme-

deme-

demeritorius; sed ad meritum & demeritum requiritur libertas vt necessaria conditio cum, naturalibus neque mereamur, neque demereamur, ergo etiam ad moralitatem: maior patet, quia nullus actus humanus moralis in indiuiduo est indifferens, sed quicunque est determinatè bonus, aut malus (vt dicemus infra) & consequentia probatur, quia non potest dari gradus genericus à parte rei existens sine gradu specifico, & non est dabilis tertia species moralitatis præter bonitatem & malitiam.

Hæc conclusio est contra Lutherum, Caluinum, & alios hæreticos, quos referunt, & refutât Bellarmin. lib. 5. de amissione gratiæ, cap. 4. & 5. & Gregorius de Valent. hic, disp. 6. q. 4. puncto. 2. affirmantes, motus sensualitatis non liberos, etiam in pueris vsu rationis carentibus, esse contra legem Dei, & peccata propriè & formaliter: quem errorem damnat Concilium Trident. sess. 5. circa finē decreti de peccato originali, diffiniens sub anathemate, concupiscentiam non nocere eis qui non consentiunt, vbi non est sermo de concupiscentia solū in actu primo, scilicet de deprauatione naturæ, sed etiam de concupiscentia in actu secūdo; hoc est, de motu illo, qui à tali concupiscentia oritur. Cuius ratio est, quia Cōcilium loquitur de ea, quatenus possumus ei resistere, aut consentire, & quatenus relicta est ad agonem & certamen: constat autem ante tales motus à concupiscentia profectos non habere locū certamen, nec consensus, aut dissensus, ergo, &c.

Bellar.
Valent.
Cōc.Tri.

Dices pro hæreticis, hos motus verè esse peccata, non tamen imputari ad pœnam, quia pœna solùm debetur ijs qui liberé peccant, cùm nemo patiatur iustè propter id quod vitare non potuit, & ita libertatem solùm esse conditionē requisitam ad hoc, quod actus imputetur ad præmium, vel pœnam, non verò ad hoc, vt sit bonus, vel malus moraliter, & hoc solùm diffiniri à Concilio.

Sed contra hoc est, quia nullū est peccatum nisi sit voluntarium & liberum, vt ex sacra Scriptura, & sanctis Patribus latè demonstrāt auctores citati. Secundò, quia ex sacra Scriptura pœna debetur propriè malefactoribus; sed qui verè & formaliter peccant, sunt malefactores, ergo omnibus verè & formaliter peccantibus debetur pœna: maior est euidens, & minor probatur, quia quod propriè & formaliter est peccatum, propriè & formaliter est malefactum, ergo propriè & formaliter constituit malefacientem. Neque fauent huic errori illi Theologi ex his, qui, vt solet referri infra quæst. 74. art. 3. docuerunt, vniuersaliter omnes hos motus concupiscentiæ circa illicita esse peccata, quia isti existimauerunt (licèt falsò) eos omnes esse in potestate voluntatis, & ita esse liberos, saltem indirectè: hæretici verò dicunt sufficere deordinationem & deformitatem quam in se habent, vt sint verè & propriè peccata, licèt nullus accedat eis cōsensus voluntatis, neque formalis, neque virtualis, neq; interpretatiuus.

Objicies primò contra conclusionem, in brutis reperitur actus moralis, & tamē in eis non est libertas, ergo: consequētia cū minori patet, & maior probatur, quia in eis reperitur mos, vt docet D. Thom. infra quæst. 58. art. 1. ex. 2. Machab. 11. vbi dicitur, Machabæos more leonum corruisse, & eos vicisse. 11

D. Tho.

Respondetur, nego maiorē, & ad probationem, inclinationes naturales brutorū non esse propriè mores, quia (vt supra dictum est) mos est inclinatio acquisita, loco autem citato ex Machabæis, aut sumitur mos methaphoricè, aut nihil aliud significat, quàm particula, *sicut*, vt sit sensus, Machabæos irruisse in hostes, sicut leones in prædam.

Objicies secūdò, actus moralis, & actus humanus sunt idē, ex D. Tho. supra. q. 1. art. 3. in fin. corp. & ad secundū, sed actus humanus potest esse necessarius vt amor Dei in patria, ergo etiam actus moralis.

D. Tho.

Respondetur, nego minorem, quia licèt amor Dei in patria quantum ad substantiam sit actus humanus, & proprius solius creaturæ intellectualis, tamen non est actus humanus quantum ad modum, quia non procedit ab homine secundum eum modum operandi, in quo distinguitur ab alijs agentibus non intellectualibus; nam voluntas beati non determinat se ipsam ad amorem Dei clarè visi ex vi cognitionis & ponderationis obiecti, sicut ad amorem aliarum rerum, quas liberè diligit, sed ex se ab intrinseco est determinata ad talem amorē, & ita talis amor neque est liber, neq; modo humano

humano habitus: quia quando voluntas operatur necessariò & ex determinatione prouenient ab intrinseco, non distinguitur à brutis in modo operandi, licet distinguatur in substantia operis.

Obijcies tertiò, si Deus preciperet aliquid beato, aut viatori confirmato in gratia, obedientia illius actus esset moralis, & tamen neque ille actus obediēdi esset liber quantum ad specificationem, neq; quantum ad exercitium, quia non potest non obedire, ergo.

Respondetur, actum obedientiæ in hoc casu esse liberum quantum ad exercitium, non quidem substantiæ ipsius actus obediendi, quia non poterat beatus, aut confirmatus in gratia non exercere illum, sed quantum admodum, scilicet, quoad intensionem actus, aut alias circūstantias, quæ non caderet sub præcepto, quod si omnes caderent sub præcepto, ille actus non esset moralis.

Obijcies quartò, motus sensualitatis etiam non liber est malus, & peccaminosus, ergo non requiritur libertas ad malitiam moralem: probatur antecedens, quia est prohibitus in vltimo præcepto Decalogi, *non concupisces* &c.

Confirmatur primò, quia isti motus etiam voluntate eis repugnante, sunt mali, ergo, probatur antecedens, ex illo Pauli ad Romanos 7. *Non quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum.*

Ad Rom. 7.

Confirmatur secundò, quia si non essent mali moraliter, possent reperiri in Christo, quod est contra D. Thomam 3. part. quæstio. 41. art. 1. ad 3. & omnes Theologos: probatur sequela, quia Christus Dominus fuit subiectus defectibus naturalibus, in quibus non est culpa: vt fami, morti, &c. vt colligitur ad Hebræos. 4. *Non habemus Pontificē, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato*

D. Tho.

Ad Heb. 4.

Respondetur, illud præceptum non prohibere nisi cōcupiscentiam liberam, vt explicuit D. Augustinus lib. 1. de Ciuitate, capu. 5. & in epistolam ad Romanos capite 16. explicans illud ad Romanos, 6. *Vt non regnet peccatum in corpore vestro, vt obediatis concupiscentijs eius.*

D. Aug.

Ad Rom. 6.

Ad primam confirmationem dico, D. Paulum eo loco damnare hos motus vt malos naturaliter, hoc est, vt contrarios perfectioni debitæ naturæ corporis, non vero, vt malos moraliter, & contrarios legi diuinæ.

Ad secundam confirmationem nego sequelam, & ad probationem respondeo hos motus repugnare plenitudini scientiæ & gratiæ Christi Domini, quæ non minus cohibebat eos, quàm iustitia originalis, quæ fuit in Adamo in statu innocentiæ, vt docuit Diu. Thomas, 3. parte quæst. 14. art. 4. D. Tho.

Obijcies vltimò difficiliùs, actio exterior, aut omissio potest incipere esse mala, aut peccaminosa, quādo voluntate nō potest reuocari, aut impediri, ergo vt malitia moralis conueniat actui, nō requiritur in eo libertas; consequentia videtur euidens, & antecedens probatur, quia ex D. Thom. 2. 2. quæstio. 29. artic. 3. ad. 3. D. Tho. omissio audiendi sacrum, & idem est de homicidio in ebrio non incipit habere malitiam omissionis, aut homicidij, quādo homo dedit causam ebrietati liberè: sed quando occurrebat præceptum audiendi sacrum, & quando occidit, etiam si tunc non esset situm in eius potestate abstinere ab omissione, & homicidio.

Huic argumento quidam negant antecedens, & ad probationem dicunt omissionem, & homicidiū in illis casibus nō esse peccata quando fiunt, quia tunc sunt extra potestatem voluntatis, & non fiūt liberè etiam si exordium habuerint à voluntate libera, aliàs enim (inquiūt) daretur casus, in quo homo peccaret & simul esset in gratia, imò quod peccaret, postquam esset in purgatorio aut cœlo, vt si quis præparauit venenum alteri, aut emisit contra eum sagittam, & antequam venenum operaretur, vel sagitta accederet, conteratur de illo peccato, & moriatur. Ita Gabriel in 2. dist. 4. quæstio. 1. quem sequitur Vazquez, 1. 2. disputat. 7. cap. 9. num. 46. & 47. & disput. 94. cap. 2, & 3. Gabriel. Vazquez

Sed quia oppositum est expressa doctrina D. Thomæ loco citato, & hic q. 71. artic. 1. ad 3. ideò aliter respondeo, admisso antecedenti, negando consequentiam, quia illa omissio, aut homicidium non sunt peccata considerata præcisè secundum se; sed quatenus subordinata ebrietati liberè à qua procedunt vt à causa: neque sunt mala malitia aliqua intrinseca, sed malitia eiusdem causæ, quæ primo conuenit illi, & ab ea diriuatur in D. Tho.

omissionem, & homicidium, vt ad effectum, quia ista non sunt libera intrinseci, sed extrinseca denominatione, à volutione libera inebriandi se, non obstantibus omissione, aut homicidio apprehensis. Neque sequitur inconueniens illatum in priori solutione, quia in illo casu homicidium secutum, iam non est voluntarium, neque peccatum, cum volitio occidendi cui subordinabatur iam sit retractata per contritionem.

12 Secunda conclusio, libertas non requiritur vt pura conditio, sed vt fundamentum moralitatis. Hæc non est ita certa sicut precedens, eam tamen docet Zumel, 1. 2. quæstione 71. artic. 6. disputatio. 1. in solutione cuiusdam argumenti contra tertiam conclusionem, & disputatio. 2. notabili 3. ante primam conclusionem. Cuius ratio est, quia actus consideratus in esse naturæ, præsupponitur, vt subiectum, & fundamentum ad moralitatem (vt omnes fatentur) sed non præsupponitur, vt necessarius, ergo vt liber.

Zumel.

Dices, ita esse quod præsupponitur vt liber, cæterum ly *vt* non denotat rationem formalem constitutiuam actus in ratione fundamenti, & subiecti ipsius moralitatis, sed denotat conditionem sine qua non esset tale fundamentum & subiectum: sicut ex eo quod aqua, verbi gratia, vt approximata, præsupponatur necessariò ad hoc, vt calefiat ab igne, non sequitur quod approximatio sit ratio formalis, propter quam calor causatus ab igne inhæreat aquæ, quia re vera solum est conditio extrinseca, vt aqua sit subiectum talis calefactionis, & caloris.

Sed contra, quia moralitas est modus realis intrinsecè afficiens actum humanum elicitum, non minus quam calor causatus ab igne afficit aquam (vt suprà dictũ est) sed non afficit illũ immediatè nisi mediãte libertate vt subiecto quo, necessariò præsupposito: sicut calor afficit aquam mediante quantitate, ergo libertas non est pura conditio extrinseca, sed fundamentum moralitatis: consequentia patet, quia pura conditio non habet rationem subiecti *quo*, calor enim quem ignis introducit in aquam, non inhæret aquæ mediante approximatione vt subiecto *quo* inhæsionis, sed vt conditione extrinseca: minor vero probatur, quia libertas est modus realis intrinsecus actus voluntatis, vt nũc suppono, & immediatiùs se habens ad illam, quam moralitas: siquidem est perfectio actus considerati in esse naturæ, ergo moralitas afficit actũ mediante libertate.

Confirmatur, quia ex eo, quod conditio ad formam sit extrinseca subiecto, non colligitur formam similiter esse illi extrinsecam (vt suprà dictum est dist. 1. in solutione ad 3. contra conclusionem) sed ex eo, quod ratio voluntarij, & liberi non est intrinseca actui externo, colligitur moralitatem non conuenire illi intrinsecè, sed extrinseca denominatione ab actu interno: vt cum Diu. Thoma dicemus infrà, ergo libertas non est sola conditio ad moralitatem.

Tertia conclusio, sola libertas sufficit vt moralitas conueniat actui. Ita Salas hic tractatu 7. disput. 1. sectione. 1. num. 5. Probatur, quia sola libertas sufficit, vt actus sit dignus laude, aut vituperio, ergo vt sit moralis: consequentia patet, quia dignitas laudis, aut vituperij supponit moralitatem sicut passio essentiam, & antecedens est D. Thomæ infrà q. 21. artic. 2 & 3. 13

Salas.

Confirmatur primò, ex eodem D. Thom. 2. distinctione 24. quæst. 3. art. 2. in corpore, vbi dicit: *Genus moris incipere, vbi primò dominium voluntatis inuenitur*, & 3. contra gentes, cap. 9. dicente: *Secundum hoc aliquid ad genus moris pertinere, secundum quod est voluntarium.*

D. Tho.

Confirmatur secundò, quia sola libertas sufficit, vt actus sit humanus, vt docet D. Thom. suprà quæst. 1. art. 1. ergo etiam vt sit moralis: patet consequentia, quia actus moralis, & actus humanus sunt idem secundum rem.

D. Th.

Duæ sunt opiniones contra hanc conclusionem: prima, asserit duas conditiones requiri ad actum humanum, & moralem, prima, quod sit liber, secunda, quod procedat ex deliberatione rationis. Cuius fundamentum est, quia actus puerorum, & amentium sunt liberi libertate propriè dicta, scilicet, indifferentia ad vtrumlibet, & tamen non sunt humani, neque morales meritorij, aut demeritorij, eò solum quòd non procedant ex deliberatione, & discretione inter bonum & malum morale: præterea, qui

quia in amentibus est aliquis discursus circa opera naturæ,& artis, ita sæpè fugiunt sibi nociua,& interdum rectè pingunt iuxta regulas artis,nullo tamen modo discurrunt,circa moralia: ergo distinguenda est duplex libertas,altera ad opera naturę,& artis,& altera ad opera bona,vel mala moraliter. Ita sentiunt Victoria in relectione de puero veniente ad vsum rationis,1.par.pro parte 2. Cordua,lib.1.q.23.dubio 7.& dub.9.notabili 3.Molina 1.p.q.14.art.13.disp.2.Zumel ibidem in apendice,& 1.2.q.89. ar. 6.disp.1.&alij plures.

Victoria. *Cordaua* *Molina.* *Zumel.*

Sed hæc sententia licet sit probabilis, nostra conclusio est conformior doctrinæ D.Tho.& verior,vt latè probat Salas.1.2.q.1.art.1. tractatu 1.disp.4.sect. 1.Cuius ratio esse potest, quia libertas voluntatis necessariò supponit deliberationé intellectus,hæc enim est natura voluntatis,vt nō sit soluta, & libera ad operandū,quandiu intellectus est ligatus ad deliberandū, & discurrendū: nam sicut voluntas nō potest absolutè operari sine pręuia cognitione,ita non potest operari liberè sine præuia deliberatione,quare pueri & amentes agunt,vt bruta, quæ posito obiecto,& certis circunstantijs non possunt non agere, & illis deficientibus non possunt agere,neque amentes rectè pingunt ex discursu,sed ex memoria,aut disciplina: nam si amentes discurrerent in artificialibus, idé profecto facerent in moralibus,cum sit eadé vtrobique ratio, quod si non valent vnam vel facilé conclusioné colligere ex principijs moralibus,neq; id faciunt ex artificialibus.

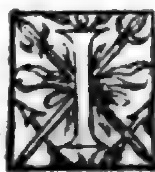
Salas.

Secunda opinio est aliorum dicentiū, ad moralitatem vltra libertatem requiri, quod actus procedat ex perfecta cognitione obiecti sub ratione boni, aut mali moralis. Huius fundamentū est,quia quádo quis ex ignorantia prohibitionis comedit carnes feria sexta,talis actus nō est moralis,quia neque est dignus laude, neque vituperio,& tamen est liber, vt patet,ergo.

Hęc tamen sententia displicet,quia vt actus sit moralis bonus, aut malus, satis est,procedat ex cognitione finis operantis,aut alterius circunstantiæ,quáuis procedat ex ignorantia, aut inaduertétia ad obiectum:vt constat in exemplo adducto,eius qui ex ignorantia comedit carnes die prohibito, si id faciat in ordine ad aliquem finem bonum, aut malum, & apponat aliquas circunstantias bonas, aut malas. Quare ad fundamentum respondetur, quod si illa ignorantia, aut inconsideratio est culpabilis, talis comestio est mala,& vituperio digna,quia transgresio legis est voluntaria saltem indirectè:si vero sit inculpabilis,erit bona moraliter,si fuerit facta propter bonum finem, & cum debitis circunstantijs, mala vero si propter malum finem, aut cum aliqua circunstantia indebita; neque est dare medium, quia omnis actio humana hic & nunc exercita, debet esse bona, aut mala.

DISPVTATIO. II.

De bonitate morali actus humani in communi.

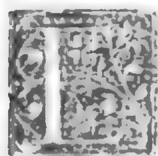


1 IN quatuor potest reperiri bonitas moralis sumpta cōmunissimè, & analogicè, (vt suprà dictum est de moralitate.) Primò, in obiecto, & circunstantijs actus liberi. Secundò, in ipso actu libero. Tertiò, in habitu virtutis,à quo talis actus procedit. Et denique quartò in lege: ex quibus hæc duo vltima pertinent ad materias de virtutibus, & legibus, vbi quęritur in quo consistat honestas virtutis,& bonitas legis, quare hic solum agédum est de bonitate actuū, quæ dicitur formalis, & de bonitate obiectorum, quæ dicitur obiectiua.

Sed quia bonitas formalis moralis actus est duplex,sicut & bonitas naturalis cuiusq; rei:vna qua dicitur bonus in se ipso,quia scilicet,habet id,quod requiritur formaliter,vt sit bonus in genere moris, alia qua dicitur bonus alteri,scilicet, homini,cui inhæret,& à quo elicitur & certum est,apud omnes, hanc posteriorem bonitatem consistere in habitudine conuenientiæ ad subiectum,cui actus dicitur bonus,& expediens,scilicet in conueniétia ad naturam rationalem: ideo in hac controuersia solum agitur de bonitate morali primo modo, secundum quam actus humanus est bonus in se ipso.

DVBIVM I.

Vtrùm bonitas moralis actus sit aliquid superadditum ipsi distinctum ab obiecto & circunstantijs?



EST sententia asserens bonitatem moralē consistere formaliter in hoc, quod est actū habere bonum obiectum, honestum finē, & debitas circunstātias, prout lex, & recta ratio postulat, ita vt nihil requisitum desit & nullum prohibitum adsit. Hæc opinio potest quadrupliciter intelligi, primò, ita vt bonitas moralis nihil aliud sit formaliter, præter collectionē omnium requisitorum, & in hoc sensu videtur defendi à Valentia hic disp.2. q.13.pūcto 1. Secūdò, vt cōsistat solum causaliter in illa collectione, in quo sensu potest interpretrari Scotus in 4.dist.40. q.vnica.§.de secūdo dico, & alij referēdi infrà. Tertiò, quod cōsistat formaliter nō in ipsa collectione, sed in habitudine, & respectu eiusdē actus ad illā collectionē, vt lege præscriptam, seu ad ipsam legē præscribentē tales circunstantias, & conditiones: & hæc fuit sententia Durandi, Scoti, & aliorū, quos refert Salas hic tract.7.disp.2.sect.5.num.34. Et denique Quartò, quod cōsistat formaliter in habitudine obiecti, & circunstantiarū ad ipsum actū, quatenus sunt formæ afficiētes extrinsecè illum iuxta regulā rationis, & legis, vt partim docuit ipse Salas loco citato, num.41. dicens in bonitate actus duo includi, alterū intrinsecum, scilicet, tendentiā in bonū obiectū, & circunstātias, alterum extrinsecū, scilicet, ipsum actum terminare habitudinem obiecti, & circunstantiarum ad ipsum.

Valentia *Scotus.* *Durand.* *Scotus.* *Salas.*

Et certè, si hæc sententiæ intelligatur in secūdo sensu, licèt sit vera, tamen non est ad rē, quia non inquirimus modo, vnde oriatur bonitas actus de quo agendū est dubijs sequētibus, sed in quo cōsistat: si verò intelligatur 3.& 4.modo pertinet ad quæstiones sequentes huius disputationis, ideò solum controuertitur in primo sensu.

Conclusio, bonitas moralis non consistit formaliter in collectione eorū, quæ secundū rectā rationē requiruntur, vt actus sit bonus, sed in aliquo alio superaddito entitati ipsius actus, & distincto realiter ab obiecto & circunstātijs. Hæc est cōmunis & omnino certa, & prima pars cōclusionis probatur, quia bonitas moralis est modus intrinsecè afficiēs actum humanū, ergo non potest consistere in collectione obiecti, & circunstantiarum, patet cōsequentia, quia tàm obiectū, quā circunstātiæ, quæ se tenent, ex parte obiecti sunt extrinseca ipsi actui: & antecedens probatur, tum, quia (vt supra dictū est) moralitas est modus intrinsecus actus, ergo etiā bonitas, patet cōsequentia, quia bonitas se habet ad moralitatem vt differentia ad genus, aut vt modus ad gradum superiorē, ergo sunt idē realiter, ergo si moralitas est intrinseca actui, etiā bonitas: tum etiam hoc, est ex professo probandum infrà dubio 3.

Cōfirmatur primò, quia bonitas distinguitur realiter ab illa collectione, ergo nō cōsistit formaliter in ea, consequētia patet, & antecedens probatur, quia bonitas est differētia specifica subalterna constitutiua act⁹ humani in determinata specie moris: ergo est conceptus simplex, ergo non potest identificari cum rebus realiter distinctis, scilicet obiecto, & circunstantijs.

Cōfirmatur secūdò, quia aggregatum ex obiecto, fine, & circunstātijs, sæpè dat actui humano plures bonitates diuersarū specierū (vt constabit infrà) ergo hoc aggregatum non est formaliter differentia constitutiua actus in ratione boni moraliter: patet consequentia, quia differentia specifica solum dat vnicum esse, & vnicam bonitatem.

Secunda vero pars conclusionis probatur, quia bonitas moralis non potest consistere in sola entitate, & substantia actus humani, siquidē manente eadē entitate actus, potest nunc esse bonus, & posteà malus, mutato tempore, aut lege, aut fine, (vt infià dicemus: ergo bonitas est aliquid aliud præter substantiā actus, maximè, quod entitas act⁹ pertinet ad genus naturę, bonitas vero ad genus moris.

2 Sed objicies primò, bonitas moralis cōsistit in plenitudine essendi in genere moris, vt docuit D.Tho. in hoc art. sed plenitudo essendi in hoc genere moris consistit in collectione eorum, quæ recta ratio postulat; vt videtur insinuare D. Thomas hic, ergo etiam bonitas. *D.Tho.*

Respon-

Respondetur D. Thom. nomine plenitudinis essendi, non intellexisse collectionẽ obiecti, & circunstantiarũ, sed habitudinẽ, quem dicit actus ad ea: & quod hæc fuerit mens D. Tho. constat ex art. sequẽti ad 3. & ex art. 4. ad 2. vbi expresse docet bonitatẽ actus esse intrinsecam ipsi actui, & consistere in habitudine proportionis ad obiectum, & ad finem, quæ licet sint extrinseca actui, potest nihilominus sumere speciem ab eis tanquam à terminis suæ habitudinis.

Objicies secundò, bonitas naturalis rei consistit formaliter in collectione eorũ, quæ ei debentur secundũ exigentiam suę naturæ, & idẽ est de bonitate entis artificialis: ergo etiã bonitas moralis cõsistit in collectione eorũ, quæ debentur actui secundũ legem: patet consequentia, quia ex D. Tho. hic, de bonitate actionis loquendum est, sicut de bonitate rerum.

Respõdetur, inter entia naturalia, quędã esse omnino absoluta vt homo, leo, &c. quædam vero esse respectiua vt potẽtiæ, habitus, & actus cõsiderati pręcise in esse naturę, & licet bonitas entium primi ordinis, possit cõsistere formaliter in collectione eorum, quæ eis debentur, quia ista sunt illis intrinseca, & eorum perfectio non integratur ex aliquo extrinseco: bonitas tamen rerũ secundi ordinis, non potest formaliter consistere in tali collectione; quia requisita, sunt extrinseca: sed bonitas naturalis harũ rerũ cõsistit formaliter in intrinseca cõmensuratione earum ad obiectum, & ad alia extrinseca, ex quorum collectione eorum perfectio integratur, & idem dico de entibus artificialibus. Cum ergo actus humanus in genere moris non sit absolutus, sed respectiuus ad obiectum, circunstantias, & legem, idem dicendum est.

Objicies tertiò, malitia moralis consistit in defectu plenitudinis essendi, hoc est, collectionis omnium eorum, quæ requiruntur secundum rectam rationem, vt docet D. Thomas hic: ergo bonitas consistit in hac collectione.

Respondetur, defectum plenitudinis essendi in peccato, non consistere formaliter in circunstantia illa, vt conditione, quæ deficit actui, iuxta exigentiam legis, quia hæc est omnino extrinseca actui peccati, & malitia est ei omnino intrinseca, siue positiua sit, siue priuatiua: sed malitiam cõsistere, aut in intrinseca carentia bonitatis & habitudinis ad circunstantiam quæ deficit, aut in positiua habitudine ad indebitum obiectum, & circunstancias, de quo alibi.

Objicies quartò, posita hac collectione, actus est bonus, & ea ablata non est bonus, quia bonitas est ex integra causa: ergo in hac collectione cõsistit bonitas.

Respondetur, nego consequentiam, quia licet posita illa collectione statim actus sit bonus, tamen non est bonus, ab ipsa collectione tanquam à forma dante bonitatem, sed tanquam à conditione requisita, ad quam sequitur bonitas; neque enim sequitur ex eo, quod collectio requiratur ad bonitatem, quod bonitas cõsistat formaliter in ea: sicut licet requiratur obiectum ad visionem, & terminus ad relationem, non sequitur, quod visio consistat formaliter in obiecto, aut in hoc, quod est habere obiectum, neque relatio in termino.

Objicies quintò, contra secundã partẽ conclusionis, si bonitas est superaddita actui ab eoque, & à circunstantijs, & obiecto distincta, ergo poterit Deus dare concursum ad productionem actus, & nõ ad productionem bonitatis, quod videtur absurdum, quia maneret tunc actus attingens honestum obiectum cum debitis circunstantijs, & tamen non esset bonus, & idem est de malitia, si dicas cõsistere in positiuo superaddito.

Respondetur, nego consequentiam, quia cum bonitas, & idẽ dico de malitia, sit modus actus consequens cum necessariò, ex eo quod attingat tale obiectum, non potest fieri, quod Deus præbeat cõcursum ad entitatem actus vt terminati ab bonum obiectum, quin simul prębeat eum ad bonitatem: sicut propter eãdem rationem, non potest concurrere ad productionẽ quantitatis, nisi etiam simul cõcurrat ad productionẽ figuræ raritatis, aut densitatis, & ad æqualitatem, vel inæqualitatem cum alia quãtitate: quia isti sunt modi à quantitate omnino inseparabiles.

Neque valet si dicas esse disparẽ rationẽ, quia bonitas non est modus, sed qualitas perfecta siquidẽ miro modo perficit hominẽ, vt contra hanc solutionẽ objicit Salas loco citato, numer. 32. in fine. Salas.
Non inquam valet, quia non perficit hominẽ ipsa bonitas præcisè, vt condistincta ab actu, sed ipse actus bonus, vt dici

solet de valore operum Christi Domini, aut de valore monetæ; qui licet sit modus, vel relatio non tamen satisfecit Christus ipso valore præcisè, sed suo sanguine, & suis operibus: neque soluit quis debitum solo valore monetæ, sed ipsa moneta habente valorem.

Objicies vltimò, si bonitas est distincta ab actu libero, ergo potest separari ab eo de potentia absoluta Dei, & poni in actu non libero, & idem est de malitia, quod est absurdum.

Respondetur, nego consequentiam, quia libertas est conditio omnino necessaria, imò & fundamentum bonitatis, & malitiæ, meriti, & demeriti, adeò, vt etiã si de potentia absoluta posset Deus pacisci dare aliquid propter actum omnino necessarium, nihilominus talis actus non esset moraliter bonus, aut meritorius: neq; res data haberet rationem præmij, neque illius collatio esset actus iustitiæ, sed puræ liberalitatis.

DVBIVM II.

In quonam consistat bonitas moralis actus humani in communi?

3 PRima cõclusio, bonitas moralis non est proprietas aliqua absoluta conueniens actui humano, per modum qualitatis independentis ab omni extrinseco distincto à subiecto. Hæc est contra Caietanũ loco citato, suprà disput. 1. dub. 3. cõclusione 1. vbi idem diximus de moralitate & probatur eisdem argumentis.

Confirmatur primò, quia bonitas est modus conueniens actui humano vt actus est, ergo conuenit ei in ordine ad obiectum, atque adeò non est absolutus ab extrinseco distincto à subiecto, antecedens patet, quia tota essentia actus est in ordine ad obiectum, ergo quidquid conuenit actui, vt actus est, conuenit illi in ordine ad obiectum.

Confirmatur secundò, quia bonitas vniuscuiusq; rei consistit in eo, quod conuenienter se habeat secundũ modũ essendi suæ naturæ debitum, ergo sicut homo, v.g. est bonus formaliter in esse naturæ per hoc, quod habet à parte rei modum essendi cõuenientẽ sibi, ita etiã actio humana erit bona moraliter per hoc, quod à parte rei habeat modum essendi sibi cõsentaneũ in esse moris: sed proprius modus essendi actionis humanæ est in ordine ad obiectum, ergo bonitas eius non est absoluta, sed respectiua.

Sed objicies cõtra hanc conclusionẽ, bonitas non est relatio realis, neque rationis, ergo est quid absolutum: antecedens quantum ad relationẽ rationis probabitur dubio sequenti, quod vero non sit relatio realis probatur. Primò, quia hæc resultat præter intentionẽ agentis, bonitas vero est per se intenta. Secundò, quia Deus est essentialiter bonus, & tamẽ eius bonitas non potest consistere in relatione reali, quia in Deo non est aliqua relatio realis essentialis cõmunis tribus personis. Tertiò, quia relatio realis est peculiaris prædicamenti, bonitas vero est transcendens. Quartò, quia non est relatio ad obiectum, & circunstantias: nam relatio realis petit existentiam termini, & antequam obiectum, & circunstantiæ existant à parte rei potest actus voluntatis esse bonus, neque est relatio ad legẽ, aut rectam rationem, quia etiã si per impossibile non existeret aliqua lex, aut recta ratio, sed erronea, adhuc actus posset esse bonus, si esset iuxta legem, quã Deus tulisset, aut iuxta rectã rationem esset, ergo: & denique, quia etiam si Deus impediat emanationẽ cuiuscũq; relationis cõformitatis ab obiectum, vel legẽ: adhuc actus erit bonus, ergo nõ cõsistit bonitas in relatione, sed in fundamento illius.

Respõdetur, bonitatem moralẽ actus esse modũ relatiuum, non quidẽ relatione prædicamentali, sed transcendentali: & ita negatur antecedens, ad cuius primam probationem dico, solũ esse veram de relatione prædicamentali: & ad secũdã respondeo, procedere de bonitate naturali, & non de quacũque, sed de ea, quæ conuenit rei omnino absolutæ, quã dubio præcedenti diximus, non consistere in respectiuo, & licet loquendum sit de bonitate morali sicut de naturali, hoc intelligendum est seruata proportione: ita vt de bonitate actus considerati in esse moris loquamur, sicut de bonitate eiusdem actus considerati in esse naturæ, & non sicut de bonitate alicuius rei purè absolutæ. Ad tertiam probationem

nem, quod procedit de relatione prædicamentali, cuius est proprium collocari in peculiari prædicamento distincto ab eo, in quo ponitur subiectum relationis; relatio autem in qua dicimus bonitatem consistere, cum non sit prædicamentalis, reducenda est ad idem prædicamentum, in quo actus collocatur. Ad quartam dico, relationem transcendentalem non exigere existentiam termini, neque verum est, quod subditur, scilicet, seclusa omnino lege, & recta ratione actum futurum bonum moraliter, vt quæstione vltima ostendemus. Ad vltimam, quod licet Deus impediat resultantiam relationis prædicamentalis, secundum quam actus refertur ad legem, & obiectum, non tamen impedire potest relationem transcendentalem ad illam, quæ præsupponitur in actu, vt fundamentum illius relationis prædicamentalis (vt dictum est dubio præcedenti) neque est inconueniens ponere in eodem actu duplicem habitudinem transcendentalem ad obiectum, alteram in esse naturæ: & alteram in esse moris, vt fallò putauit Salas loco citato n. 32. argumēto. 3

Secunda conclusio, non consistit bonitas in sola conformitate ad legem. Hæc solet probari ab aliquibus, ex eo quod existimant actus humanos futuros bonos, aut malos etiam in casu quod nulla esset lex: sed quia hoc ostendimus esse falsum infrà, ideò aliter probatur conclusio, quia scilicet, stat actum aliquem esse legi cōformem, & esse malum, ergo bonitas non consistit in sola conformitate ad legem: consequentia patet, quia idem actus non potest esse simul bonus simpliciter, & malus: & antecedens probatur, quia qui die Dominico audit missam intentione ad implendi præceptum, & simul inani gloria, aut causa videndi mulierem, peccat; & nihilominus adimplet præceptum, quia lex missæ nō exigit obseruari per actum bonum nulla praua circunstantia affectum, ergo aliquid amplius requiritur ad bonitatem moralem, quam conformitas ad legem. Et præterea confirmari potest ratione conclusionis sequentis.

Sed obiicies primò, malitia peccati cōsistit in sola cōtrarietate ad legem, vt patet ex diffinitione peccati, scilicet, dictū factum, vel concupitum contra legem Dei: ergo bonitas illi opposita consistit in conformitate ad legem.

Respondetur primò, peccatum non consistere in contrarietate immediata ad legem, sed in contrarietate mediata, quæ consistit in hoc, quod actus peccati est conformis obiecto difformi, & contrario legi: & eodem modo bonitas actus consistit in conformitate mediatà ad legem, quæ necessariò præsupponit habitudinē ad bonum obiectum. Vel secundò respōdetur, etiam admisso antecedenti (de quo infrà) negando consequentiam, quia plura requiruntur ad bonitatem, quam ad malitiam cum malum consurgat ex quocumque defectu, bonum autem ex integra causa.

Sed obiicies secundò, quando quis ieiunat ex fine, vt obediat legi præcipienti, tunc bonitas huius actus consistit in sola conformitate ad legem: ergo saltèm in hoc casu fallitur conclusio.

Pro solutione huius, supponēda sunt duo. Primū est, hunc actum habere duas bonitates morales specie diuersas, alterā ex obiecto abstinentiæ, & hæc pertinet ad virtutem tēperantiæ, & est cōmunis omnibus actibus ieiunij, quocūque honesto fine factis: & alteram ex fine extrinseco, seu motiuo operantis, quod in casu argumēti est subiectio ad legē, & hæc bonitas pertinet ad virtutem obedientię, & conuenit peculiariter huic actui ieiunij, & non aliis eiusdem speciei.

Secundò supponendum est, in casu argumenti legem ieiunij habere duplicem rationem: vnā obiecti cui se vult operās conformare in suo actu, & alteram legis regulantis ipsum actum, sicut omnes alios actus ieiunij, quos præcipit. Quibus positis dico, bonitatem obedientiæ, quam iste actus sumit ex lege ieiunij, cui ex motiuo obedientiæ vult se conformare, sumi ab ipsa lege ieiunij, vt ab obiecto, non vero vt à lege regulante ipsum actum. Cuius ratio est, quia bonitas inde sumpta non est communis omnibus actibus abstinentiæ regulatis, & præceptis eadem lege ieiunij, quod esset si illa bonitas sumeretur ab ea, vt præcisè regulante, & præcipiente, quia hoc æqualiter reperitur in cæteris actibus ieiunij: & sic distinguendum est antecedens, & negandum, si intelligatur de bonitate temperantiæ, & concedendum de bo-

nitate obedientiæ: tamen tunc non consistit illa bonitas obedientiæ in conformitate ad legem, vt habet rationem legis, & regulæ, sed vt habet rationem obiecti voliti.

5 Tertia conclusio, iste modus relatiuus, in quo consistit bonitas moralis, est habitudo transcendentalis, quam dicit actus ad obiectum consonum rationi, & legi, non solum ratione sui præcisè, sed etiam ratione finis, & circunstantiarum. Hanc secundam partem conclusionis pono, quia fieri potest, vt actus habeat obiectum consonum rationi, & legi, sumpto obiecto strictè, vt distinguitur à fine operantis, & à circunstantijs, & nihilominus esset malum, & peccaminosum ratione praui finis, aut malæ circunstantiæ, vt actus, quo quis dat eleemosynam propter inanem gloriam, aut accedit ad suam in loco sacro. Ideò, vt actus sit bonus debet dicere ordinem ad bonum obiectum, non quidem nudè sumptum, sed vt affectum fine, & circunstantijs.

Prima pars conclusionis, præterquam quod constat ex dictis disputatione 1. dub. 3. conclusione 3. & 4. Probatur, quia actus bonus moralis, verbi gratia, amor Dei, dicit ordinem ad obiectum consonum rationi, & legi, prius ratione, quàm dicat relationem conformitatis ad legẽ, & rationem: sed vt dicit talem ordinem ad obiectum præcisè est bonus moraliter, ergo in ordine ad obiectum consistit bonitas, & non in ordine ad rationem, aut legem: consequentia est euidẽs, quia effectus formalis non potest præcedere formam: & maior patet, quia quod actus tendat in obiectũ consonum rationi, est causa quod sit conformis rationi, omnis autem causa præsupponitur ad suum effectum; minor vero probatur, quia amor Dei quatenus præcisè pro illo priori, terminatur ad suum obiectum, accipit ab illo aliquam speciem in genere moris, non mali, ergo boni.

Dices, pro illo priori antecedenter ad conformitatẽ actus ad rationẽ, non accipere actũ ab obiecto speciem boni in genere moris, sed solum in genere naturæ.

Sed contra, quia pro illo priori terminatur ad obiectum sub ratione morali, ergo sumit ab eo speciem in genere moris: cõsequẽtia patet, quia ordo specificatur à termino in suo genere: & antecedens probatur. Primò, quia terminatur ad obiectum, vt consonum rationi: ergo sub ratione morali. Secundò, quia terminatur ad illud, vt causa est conformitatis eiusdem actus ad rationem, sed non est talis causa, nisi quatenus ipsum est obiectiuè conforme rationi, & legi, ergo. Et denique tertiò, quia hoc quod est actum procedere à principio morali, hoc est, à voluntate subiecta regulæ, præsupponitur ad conformitatem, quam dicit idem actus ad rationem: ergo etiam debet præsupponi ipse ordo ad obiectum morale: patet consequentia, quia ratio formalis obiecti proporcionatur principio.

Contra hanc conclusionem videtur esse sententia eorum, qui dicunt bonitatem moralem consistere in relatione cõformitatis, quam dicit actus ad rectam rationem, & legem, vt ad regulam. Ita Durandus in 2. dist. 38. quæstione 1. num. 7. *Durãd.* Gregorius dist. 26. quæst. 1. Scotus in 1. *Gregor.* distin. 15. quæst. 3. §. quantum ad istum *Scotus.* articulum, Conradus hic. Almainus tra- *Conrad.* ctatu 1. moralium, cap. 13. & 14. & An- *Almain.* gestus cap. 6. fauet D. Thomas infrà q. *Angest.* 64. art. 3. & quæst. 1. de veritate, art. 2. & *D. Tho.* q. 1. de virtutibus, art. 13. docet eam expresse Vazquez, hic disp. 95. cap. 10. quæ *Vazquez* sententia intellecta de relatione conformitatis immediatè terminata ad rectam rationem falsa est, vt ostendimus: vera tamen si intelligatur de conformitate mediata, terminata ad ipsam rationem, & immediatè ad obiectum.

Fundamentum huius sententiæ in primo sensu esse potest, quia tota bonitas actus videtur pendere ex solo iudicio rationis, adeò, vt stante eodem actu voluntatis propter solam mutationem iudicij, mutetur actus de malo in bonum, & è conuerso: vt siquis iudicet leuare festucam esse peccatum, tunc volitio leuandi illam est mala, & si perseuerante eadem volitione varietur iudicium, & intellectus iudicet non esse peccatum, incipit esse bona. Cuius ratio est, quia obiectum non dat bonitatem actui, vt est in se res quædam, sed vt iudicatur practicè à recta ratione, ergo bonitas consistit in sola habitudine ad rationem rectam.

Respondetur, actum nõ mutari de malo in bonum, & è conuerso propter solã

mut-

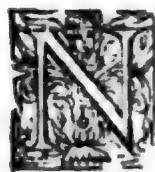
mutationem iudicij, aut legis, sed quia variato iudicio, aut lege, variatur simul habitudo eiusdem actus ad obiectũ, in qua consistit formaliter ipsa bonitas.

Et si objicias, ergo in actu bono confunduntur bonitas & moralitas, siquidẽ vtraque consistit in ordine ad obiectum.

Respondetur, nego consequentiam, quia licet non distinguantur, vt duæ relationes, distingũtur tamen vt duo gradus eiusdem relationis, quorum vnus est genericus, & alter specificus desumpti ex ordine ad ipsum obiectum, secundum rationem superiorem, & inferiorem; ita vt moralitas consistat in habitudine ad obiectum, quatenus regulabile per rationẽ abstrahendo à conformitate, vel difformitate ad ipsum, bonitas vero in habitudine ad idem obiectum, vt determinatè consonum obiectiuè rationi, ad eũ modum, quo in paternitate distinguimus gradum genericum supremum relationis, à gradu subalterno relationis disquiparantiæ, & à gradu specifico infimo paternitatis: licet omnes isti gradus sumantur ex habitudine ad eundem terminum, scilicet, filium.

DVBIVM III.

Vtrùm ista habitudo actus ad obiectum in qua consistit bonitas, sit rationis, vel extrinseca denominatio?



NON procedit quæstio sicut præcedentes de actu humano in communi, vt abstrahit ab elicito, & imperato, sed solum de bonitate actus eliciti, nam de imperatis agendum est infrà.

6 Prima conclusio, bonitas moralis actus eliciti nõ est relatio rationis, sed realis, & idem dico de malitia. Probatur, primò, quia sunt in rebus intellectu nihil fingente, aut comparante. Secundò, quia sunt radices proprietatum realium, scilicet, meriti, & demeriti præmiabilis, & punibilis: passio autem non potest excedere essentiam in entitate. Tertiò, quia bonitas & malitia sunt differentiæ moralitatis in communi, quæ cum sit ens reale (vt dictum est) nequit contrahi, aut modificari differentijs, quæ sint entia rationis. Quartò, quia bonitates morales distinguuntur specie inter se, & à malitijs à parte rei: ergo etiam habent esse à parte rei: consequentia patet, quia distinctio præsupponit entitatem: & antecedens probatur, quia nullo intellectu considerante, distinguuntur in bonitate, actus iustitiæ ab actu misericordiæ, & vterque ab actibus iniustitiæ & impietatis: primò, quia bonitas entitatiua est ens reale, ergo etiam bonitas moralis: patet consequentia ex paritate rationis: & probatur antecedens, tum, quia est passio entis realis: tum secũdò, quia Deus est formaliter bonus à parte rei seclusa quauis intellectus operatione: tum denique, quia beatus videns Deum, videt eius bonitatem, & bonitates cæterarum creaturarum: & tamen in intellectu beati non dantur entia rationis, quia cognoscit res vt sunt in se ipsis. Vltimò probatur conclusio, quia causare habitum virtutis, conuenit actui bono ex natura rei, vt docet Arist. 2. Ethic. c. 1, sed causat habitum virtutis ratione bonitatis, ergo bonitas conuenit ei ex natura rei, & non operatione intellectus: probatur minor, quia seclusa bonitate, ratione suæ entitatis præcisè, non magis habet actus virtutem causatiuam habitus, quam vitij: nam ratione entitatis solum est causatiuus habitus, quantum ad substantiam, quod vero sit causatiuus virtutis, aut vitij oritur ex bonitate, vel malitia ipsius actus. Arist.

Confirmatur, quia ens rationis non potest esse ratio, aut conditio causandi physicè, sed bonitas actus est ratio, aut conditio producendi habitum virtutis; ergo nequit esse ens rationis.

Secunda conclusio, bonitas actus eliciti nõ est extrinseca denominatio, etiam realis. Hæc est Diui Thomæ infrà art. 4. ad 2. Probatur primò ab aliquibus, quia extrinseca denominatio, etiam realis quantum ad suam auctualitatem, & formalitatem, solum fit per intellectum comparantem vnam rem ad aliam; scilicet, visionem ad obiectum, ac si in illo esset: & ita fere nihil differt ab ente rationis: nam licet forma à qua sumitur talis D. Tho.

denominatio sit realis, & à parte rei existens, tamen non habet rationem formę respectu rei denominatæ, nisi per considerationem intellectus cognoscentis eam per modum formæ dantis esse rei denominatæ.

Secundò probatur conclusio, quia bonitas conuenit analogicè actui elicito, & imperato, & idem est de malitia, ergo in aliquo eorum debet esse intrinsecè: non in imperato (vt videbimus infrà,) ergo in elicito: primum antecedens patet, quia actibus imperatis conuenit bonitas, vel malitia per attributionem ad elicitos: & cōsequentia probatur, quia vna ex cōditionibus requisitis ad analogiam attributionis est, quod ratio analogi reperiatur intrinsecè in primo analogato, in reliquis vero extrinseca denominatione ab ipso.

Sed quia neutra ex his duabus rationibus, probat efficaciter nostrā conclusionem: tum quia satis probabile est dari à parte rei, non solum fundamentaliter, sed etiam formaliter denominationes reales extrinsecas: cui fauet Diuus Thomas suprà quæstione 7.artic. 2. ad 1. & 1.parte quæstione 37.artic. 2. & 1.dist. 32.quæstione 1.artic.1.& distin.4.quæstione 1.artic.1.ad 2. Tum etiam, quia similiter est probabile ad analogiam attributionis solum requiri, quod ratio analogi reperiatur per se primo in vno, & in alijs per attributionem ad ipsum, siue in illo vno reperiatur intrinsecè, siue sola extrinseca denominatione sicut & in alijs, vt esse visum dicitur analogicè de colore, substantia, & quantitate parietis, quia per se primo conuenit soli colori, substantiæ, & quantitati per accidens, & per attributionem ad colorem: & tamen esse visum conuenit illis per extrinsecam denominationem. Cuius ratio esse potest, quia analogia fundatur in proportione, quæ interdum potest sumi in ordine ad formam intrinsecè denominantem, interdum autem in ordine ad formam denominantem extrinsecè, dummodo non eodem modo denominet. *D.Tho.*

Ideò aliter probatur conclusio. Tertiò, quia ordo actus ad obiectum sumptum in genere naturæ, non est extrinseca denominatio in actu, sed modus realis intrinsecus, vt dicitur in secundo de anima, ergo etiam ordo eiusdem actus ad idem obiectum in esse moris, in quo consistit bonitas: patet consequentia, ex paritate rationis, quia non minus intrinsecè respicit actus suum obiectum in esse moris, quam in esse naturæ.

Confirmatur primò, quia species, quā accipit actus in esse naturæ ab obiecto, & motus à termino, non est extrinseca denominatio in ipso motu, & actione, vt patet ex 1. Physicorum, ergo etiam species bonitatis, quam accipit actus ab obiecto in esse moris, &c.

Confirmatur secundò, quia veritas formalis iudicij practici, seu propositionis mentalis, non est extrinseca denominatio, sed ordo intrinsecus adæquationis ad ipsum obiectum: ergo similiter bonitas moralis actus voluntatis.

Confirmatur tertiò, quia ex opposito sequitur, Deum non esse causam physicā actus boni, vt bonus est formaliter, quod non videtur dicendū, maximè in actibus supernaturalibus: probatur sequela, quia extrinseca denominatio non causatur nisi ab eo, à quo causatur res secūdum illā rationē, secundū quam ad eam requiritur talis denominatio: sed actus noster non habet à Deo, sed à nobis, quod sit liber, & subiectus legi rationis, à qua denominatur moralis iuxta oppositam sententiam, ergo: minor patet, & maior probatur, quia ideò denominatio visi in pariete, non causatur per se à Deo, quia licet Deus sit causa visionis quantum ad omnē suam entitatem, non tamen est causa illius, vt ad eā consequitur denominatio visi, quia ad hoc requiritur, quod visio procedat à principio vidente, vt videns est, qua ratione solū procedit ab oculo.

7 Oppositam harum conclusionem docuerunt Vazquez hic disput.95. cap. 10. & Salas tractatu 7. disput.2. sectione 4. numer. 41. & 44. Fundamentum præcipuum huius sententiæ est, quia bonitas, & malitia mei actus, pendet ex libera voluntate, & institutione aliena; ergo non sunt entia realia, sed rationis: consequentia videtur certa, quia voluntas alterius non potest immutare realiter actum meum, & antecedens probatur, quia bonitas, & malitia actus de se indifferentis, vt venditio frumenti, quæ est bona, aut mala, ex eo solum, quia est prohibita, aut non prohibita lege huma- *Vazquez. Salas.*

na,

na, pendet ex sola voluntate Legislatoris: & similiter bonitas, & malitia actus prohibiti, aut permissi iure naturæ, vt adulterium, & copula coniugalis pendet ex alterius voluntate, scilicet, ex voluntate coniugum requisita ad matrimoniū.

Respondetur, ea quæ immediatè pendēt ab institutione, & volūtate humana, vt valor monetæ, significatio vocum, & signum ad placitum, tituli dignitatum, vt Magisterij, Prætoris, Comitis, &c. esse entia rationis, quia nihil reale influit in eis voluntas instituentis: & hac etiam ratione bonitas obiectiua, & similiter malitia, quæ in est obiectis actuū humanorū est ens rationis, quæ pendet immediatè, vel ex sola lege, vel etiam ex voluntate alterius, vt in exemplis positis: at vero bonitas, & malitia formalis actus humani, non pendent immediatè ex aliena voluntate, sed mediante obiecto, quia prius est, quod ratione legis, seu etiam consensus, vel dissensus alterius fiat hoc obiectum bonum, aut malum obiectiuè, quo facto statim actus terminatus ad tale obiectum fit bonus, aut malus moraliter. Quare licet ad mutationem alienæ voluntatis, fiat mutatio, tàm in obiectis, quàm in actibus, non tamen fit eodem modo: nam obiectum mutatur de bono in malum, & è conuerso, ex vi solius voluntatis alienæ, & immediatè, vt explicatum est: actus vero non fit de bono malus, aut è contra ex vi mutationis alienæ voluntatis immediatè, quia talis mutatio fit in eo immediatè ex natura rei supposita priori mutatione libera in obiecto. Cuius ratio est, quia variato obiecto, necesse est, quod varietur habitudo actus ad ipsum: quod explicatur exemplo relationis similitudinis, quæ consurgit in hoc albo ad dealbationem alterius, quod licet liberè dealbetur, relatio tamen similitudinis in albo præexistente non consurgit immediatè ex dealbatione libera, sed ex natura rei ad mutationem alterius extremi.

Hic erat constituenda alia disputatio de malitia actiuū humanorum, quam libenter omittimus, quia de ea disputatur communiter ab omnibus infrà quæstione 71. Ex dictis tamen facilè colligitur malitiam actus peccati, non consistere in priuatione, aut relatione rationis: sed in positiua, & reali habitudine actus ad obiectum dissonum rationi, & legi ad quam consequitur relatio difformitatis ad legem, & priuatio bonitatis.

DISPVTATIO III.

De bonitate & malitia actus sumpta ex obiecto?

OBIECTUM in tota hac disputatione sumitur strictè, vt est quid distinctum à fine operantis, & à circunstantijs, de quibus agitur dubijs sequentibus, & non sumitur in esse naturæ præcisè, sed in esse moris, quatenus, scilicet, conuenit cum recta ratione, & lege, aut ab ea deflectit.

DVBIVM I.

Utrùm actus sumat ex obiecto aliquam bonitatem vel malitiam?

CONCLVSIO est affirmatiua D. Thom. hic, & q. 19. art. 1. & communis omnium. Probatur, quia actus tam in naturalibus, quàm in artificialibus sumit suum esse, perfectionem, & dignitatem ab obiecto: ergo etiam in moralibus. 1 D. Tho.

Confirmatur, quia voluntas per amorem quodammodo trāsformatur in rem amatam, vnde D. Aug. tractatu 2. in Ioānem in fine, dixit: *Si terram diligis, terra es, si Deum diligis quid dicam, Deus eris*: ergo si obiectum amatum fuerit bonum, voluntas erit bona, & si malum mala: iuxta illud Oseæ 9. *Facti sunt abominabiles, sicut ea, quæ dilexerūt.* Quare elegāter D. Aug. epistola 52. *Mores inquit nostros ex eo, quod quis diligit diiudicandos esse, quia non faciunt bonos, neque malos mores, nisi boni vel mali amores.* D. Aug. Osea. D. Aug.

Sed objicies primò, actus exterior est obia-

obiectũ actus interioris,vt restitutio exterior est obiectum volitionis restituendi; & adulteriũ volitionis adulterandi: sed actus interior non sumit bonitatẽ ab exteriori,quin potius è contra exterior participat eam ab interiori, & similiter malitiam sicut & libertatem, vt docuit D. Thomas infrà quæst.20. art.1.ergo.

D. Tho.

Respondetur,actum externum posse dupliciter cõsiderari. Vno modo secũdũ se,& vt in apprehensione mouet obiectiuè voluntatẽ ad actum internũ,& hac ratione actus externus est prior quã internus, & habet in se bonitatẽ, aut malitiã obiectiuam,ratione cuius est causa bonitatis,aut malitiæ existẽtis in ipso actu interno. Alio vero modo potest considerari,vt est in executione,ex imperio actus interni,& ita est posterior,quã ipse actus internus,& participat ab illo bonitatem formalem, aut malitiam extrinseca denominatione ab ea, quæ est in actu interno. Cæterum hac ratione actus exterior non est obiectum interioris, sed vterque habet rationem vnius actus humani perfecti,& consumati, vt suo loco dicemus.

Sed obijcies secundò,& specialiter cõtra hanc solutionẽ,quia ex ea sequitur dari circulũ in eodem genere causæ, quod non est admittẽdum: probatur sequela, quia actus internus dat bonitatẽ, vel malitiam externo in genere causæ formalis extrinsecæ,vt docet solutio tradita,& simul accipit eam ab illo in eodẽ genere, quia actus externus dat illam interno in ratione obiecti,cuius causalitas reducitur ad formalem extrinsecam,

Respondetur,nego sequelã, quia non dat bonitatem eodẽ prorsus modo quo accipit illã,nam actus interior dat bonitatẽ exteriori,vt forma immediata, quia bonitas actus interni per se ipsam immediatè dat formaliter actui externo esse bonũ, ita vt bonitas eius nihil aliud sit, quam bonitas illa,quam habet ipse actus internus: at vero obiectum,seu actus exterior in ratione obiecti, non dat actui interno bonitatem, vt forma immediata,sed vt forma mediata,quia actus internus non est formaliter bonus immediatè per obiectum,seu per actum extrinsecum,sed per bonitatem sibi inhærentem deriuatam ab obiecto tanquam à radice extrinseca in ordine ad quam sumitur: & ita non datur propriè circulus secundum eundẽ mocũ causandi. Simile est in visione,& colore:nam visio habet speciẽ visionis à colore,vt à forma extrinseca, & è conuerso,color habet speciem visi à visione, vt à forma etiam extrinseca, sed dispari modo,quia visio non est visio immediatè à colore,sed ab ordine intrinseco ad colorem,mediatè vero ab ipso colore,vt à termino extrinseco talis ordinis,color autem dicitur,visus immediatè à sola visione,& non ab aliquo alio distincto existente in ipso colore.

Sed obijcies tertiò, actus externus nõ habet obiectum à se distinctum vt restitutio,& adulterium,& tamen est bonus, vel malus formaliter, ergo conclusio nõ procedit de actu humano in communi, vt cõpræhendit intrinsecum & extrinsecũ:probatur maior, tum primò, quia si actus exterior haberet aliquod obiectum maximè materiam circa quam versatur, v.g.adulterium, vxorem alienam,& restitutio,pecuniam,aut personam cui fit:sed materia, circa quam versatur actus non est obiectum,sed circumstantia,quã Arist.3.Ethicorum,cap. 1. vocat circumstantiam,*circa quid & in quo*,& D. Thomas suprà q.7.ar.3.comprehenditur sub circunstantia,*quid*, ergo.

Arist.

D. Tho.

Confirmatur, quia actus internus,& externus sunt boni,aut mali eadem bonitate,aut malitia, non solum specie, sed etiam numero:ergo vterque debet habere idem obiectum à quo sumatur, quia eadem specificatio postulat idẽ specificatiuum;sed materia circa quam,nõ est obiectum actus interni,sed ipse actus externus,ergo nec; est obiectũ actus externi.

2 Propter hoc argumẽtum,& eius cõfirmationẽ,quidã dicunt actum externum non habere pro obiecto materiam circa quã versatur,sed habere se ipsum pro obiecto secundum diuersas rationes; ita vt idẽ actus exterior, in facto esse sit obiectum sui ipsius vt in fieri,& etiã actus interioris: quod explicant exemplo motus,& termini,quæ cum sint vnica,& eadem res, considerata vt habet rationem viæ,specificatur à se ipsa, vt habet rationem termini in facto esse.

D. Tho.

Sed hæc solutio displicet: Primò, quia iuxta doctrinã D. Thoactus exteriores habent pro obiecto materiam circa quã versantur,nam in hoc art. ad 2.& q.73. art.3.ad.2. docet obiectũ actus humani esse materiã circa quam versatur,& q.72. art.4.

art.4.& 73.ar.3.ait Deum & proximum esse obiecta peccatorũ, etiam exteriorũ, & 2.2.q.78.affirmat res exteriores esse obiectũ iustitiæ,& q.118.art.6.ad 1.pecunias esse obiectũ auaritiæ,& res corporeas obiectũ peccatorum carnaliũ.& q.2 de malo,art.4.vxorẽ propriam,vel alienam esse obiectũ actus cõiugalis, & adulterij,& denique art. 6. huius quæstionis ait, actum externum habere speciem ab obiecto circa quod est.

Secundò,quia obiectũ actus exterioris consideratũ in esse naturæ, v.g.visionis, non est ipsa visio in facto esse, sed eadẽ res visa ad extra,v.g.mulier, ergo obiectum eiusdem visionis in esse moris,non est ipsa visio mulieris in facto esse,sed eadẽ res visa,scilicet mulier:antecedens patet,quia visio non est visio sui ipsius, sed alterius, & consequentia probatur, quia obiectum in esse moris fundatur in obiecto in esse naturę,& est modus eius.

Confirmatur,quia potentiæ exteriores non reflectuntur supra suos actus,ergo actus exterior nequit habere se ipsum pro obiecto.

Dices primò,visionem mulieris, aut restitutionem pecuniæ, non reflecti supra se, ex vi potentiæ à qua eliciuntur, sed ex vi actus intellectus, & voluntatis à quibus imperantur.

Sed contra,quia adhuc actus voluntatis,& intellectus,nõ possunt habere se ipsos pro obiectis,sed necessariò terminantur ad obiectũ realiter distinctũ, quia actus intellectus,v.g.cognitio Dei,nõ est se ipso cognitio & res cognita, nec actus voluntatis, v. g. dilectio Dei,est se ipso amor & res amata, volitio & res volita, ergo similiter actus exterior potẽtię visiuę,nõ potest esse se ipso visio & res visa.

Dices secũdò, licet non sit volitio & res volita vt quod,neque visio & res visa, vt quod,satis est,quod sit volitio, & res volita vt quo,visio & res visa,vt quo.Sed certè hæc solutio non est ad rẽ,quia esse visum vt quo,& similiter volitũ vt quo, nihil aliud est quam esse visionem,& volitionem alterius rei distinctæ.

Ideò dices tertiò,in actu exteriori, & in interiori esse duo: alterum est actio ipsa,v.g.visio,& alterum est terminus productus per eã quid quid ille sit, ex quibus licet actio non dicatur visa,vt quod,terminus tamen illius potest dici talis per actionem qua producitur.

Sed cõtra, quia etiam gratis admisso, actiones externas maximè trãseuntes habere terminos distinctos à se productos, aut visio,v.g.est actio illa,qua terminus producitur,aut est ipse terminus productus per aliã actionẽ:si primum euidẽter sequitur visionẽ non esse visam, vt quod, quia nequit esse obiectum sui ipsius, vt ostẽsum est,si secundũ etiã sequitur idẽ, tum,quia nõ est visa se ipsa,vt admittit solutio tradita, neq; etiam est visa per actionẽ qua producitur,siquidẽ talis actio non est visio, sed productio visionis.

Deinde impugnatur eadẽ solutio,tertiò,quia actus exterior in facto esse etiam specificatur ab aliquo obiecto externo, ergo:probatur antecedẽs, quia act⁹ in facto esse non est res omnino absoluta ab obiecto, neque potest intelligi sine illo.

Et deniq; quartò, quia obiecta adorationis Dei,& Sãctorũ sunt excellentia diuina & humana,ex D.Tho.2.2.q.81.ar. 4.ad 3.ergo non sunt ipsi actus adorationis in facto esse:patet consequentia,quia adoratio exterior in facto esse,est causata ab adoratione,excellẽtia vero Dei,& Sãctorũ nõ est quid causatũ ab adoratione. D.Tho.

Ideò melius respondetur argumento principali,actũ externum habere obiectũ à se distinctũ, illudq; esse ipsam materiã circa quam versatur: ad cuius impugnationem dico,id quod nomine circunstantiæ circa *quid* intellexerunt Arist. & D. Thom. non esse ipsam materiam circa quã,sed quãdam eius conditionẽ accidentalẽ,& non esse quãcumque,sed quę accidit speciei actus; vt v. g. res quæ furatur non pertinet ad circunstantiã circa *quid* neque secundũ se,neq; vt aliena est;quia vt sic non accidit furto, cum de ratione furti sit esse ablationem rei alienę,sed circunstãtia est magnitudo,vel paruitas rei, quæ furatur,& similiter vxor aliena non est circũstãtia adulterij, quia pertinet ad substantiã huius actus habere pro obiecto vxorẽ alienam,sed circunstantia est, quod talis vxor aliena sit pulchra, vel deformis,vt etiam docuit D.Tho.suprà q. 7.art.3.ad 3.& 2.2.q.154.art.1. ad 1. D.Tho.

Ad confirmationẽ respondeo,quod licet actus interior & exterior habeant diuersa obiecta materialiter, & in esse naturæ,siquidẽ actus exterior habet pro obiecto solã materiã circa quam versatur, vt passiuè attingibilẽ immediatè ab ipso actu,interior vero habet pro obiecto non

solum

solū ipsam materiā circa quam, vt attingibilē ab actu externo, sed actū etiā ipsū externū: tamen in esse moris habent idē omnino obiectum. Cuius ratio est, quia vnitas, vel diuersitas obiecti in esse moris, sumitur ex vnitate, aut diuersitate cōueniētiæ, vel repugnantiæ cum recta ratione, vt docuit D.Tho. 1.2.q.154.citata, art.1.ad.1.& quia tam actus exterior furti, vt obiectū immediatum actus interioris, quā res ipsa aliena, quæ est obiectū actus exterioris furti, habet dissonātiam obiectiuā ad rationē eiusdē speciei, quia sunt contraria eidem legi, ideò habēt rationem obiectiuam eiusdem rationis.

D.Tho.

Objicies quartò, contra eādē cōclusionē, eadē res potest esse obiectum boni, & mali actus, ergo actus non capit ab obiecto bonitatē, vel malitiam, sed à modo tendēdi in ipsum: probatur antecedens, quia Deus est obiectū amoris, & odij, & eadē pecunia est obiectū liberalitatis, & auaritię, restitutionis, & furti, ergo, &c.

Respondetur, actū humanū non sumere bonitatē, & malitiam ab obiecto sumpto in esse naturę, sed sumpto in esse moris, & rem, quę est vna in esse naturæ, posse esse multiplicem in esse moris.

Sed instabis, potest actus esse bonus, & si obiectū sit malum moraliter & è cōtra, actus esse malus, & obiectū bonum: ergo non sumitur bonitas, vel malitia actus ab obiecto etiam sumpto in esse moris: probatur antecedēs, quia dilectio inimici, & proximi peccatoris est bona, & tamen obiectum est moraliter malum, & odium peccati est bonum, licet obiectum sit moraliter malum, ergo.

Respondetur, quod licet peccator sit malus moraliter malitia formali, prouenienite ab actu peccati, cōsideratus tamē, vt attingibilis obiectiue per actū amoris conformiter ad legē charitatis, est bonus bonitate obiectiua, & idem dico de ipso peccato, vt attingibili per actum odij: actus autem humanus non specificatur à bonitate, vel malitia formali obiecti, sed ab obiectiua.

Et si rursus arguas, odium Dei est malum, & tamen in obiecto non est ponenda aliqua malitia obiectiua, ergo.

Salas.

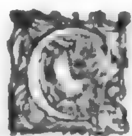
Huic obiectioni respondet Salas hic disp.2.sect.2.ad 4.dupliciter, primò, duo esse genera actuum voluntatis, primum actiuū prosecutionis, vt volitio & amor, alterū est actiuum fugæ, vt nolitio, & odiū. Ex quibus ad bonitatē actuum primi generis, requiritur bonitas in obiecto, & ad malitiā malitia: quod è cōuerso contingit in actibus secundi generis, nam ad eorū bonitatē requiritur malitia in obiecto, & ad eorū malitiā requiritur bonitas, quia fuga mali, bona est, & fuga boni, mala; vnde ab eadem bonitate Dei à qua prouenit, quod eius amor sit bonus prouenit etiam, quod eius odium sit malum, quia diuina bonitas est digna amore, & indigna odio.

Secunda solutio est, odium Dei non esse puram fugam, sed habere admixtam prosecutionem, quatenus dānatus, v.g. odio habens Deum, appetit eius non esse, & quia destructio Dei est mala moraliter, ideò odium Dei est malum.

Objicies vltimò, contingit actum esse bonū, aut malum & obiectū esse indifferens, ergo: probatur antecedens, quia vel le ire, in agrum, bono, aut malo fine, est actus bonus, aut malus; & tamē obiectū, quod est ire in agrum, neque est bonum neque malum, ergo.

Respondetur, quod licet ire in agrum tantū secūdum se sumptū sit indifferēs, tamen vt affectum bonis, vel malis circūstantijs est determinatè bonum, aut malū & non specificat actum interiorē secundū se sumptum, sed vt circunstātionatū. Cæterū in hoc casu circunstātia illa, quę dat primā bonitatem, vel malitiam non habet rationē circunstantiæ, sed transit in rationem obiecti vt infrà dicendum est disputationibus sequentibus.

DVBIVM II.
Vtrùm bonitas, vel malitia ex obiecto, sit prima in actu humano?



Onclusio est affirmatiua, & cōmunis. Probatur, quia essentia actus est in ordine ad obiectū, ergo quod conuenit actui ex obiecto, conuenit etiam primò: patet cōsequentia, quia nihil est prius, quā quod conuenit rei ex sua essentia. 4

Confirmatur primò, quia circunstantiæ sunt accidentia obiecti, & actus, ergo bonitas, vel malitia inde sumpta, necessariò supponit eam quæ sumitur ex obiecto, sicut in naturalibus bonitas accidentalis supponit substantialem.

Con-

Confirmatur secundò, quia adhuc circumstantię non possunt dare bonitatem, vel malitiam, nisi quodammodo habeant rationem obiecti voliti (vt dicemus) ergo obiectum est, quod primò & per se dat bonitatem.

Conrad. Pro contraria sententia refert Conradus, hic Scotum, sed inmerito, vt docet *Herrera* Herrera in 2. disput. 28. quæst. 5. & *Vazquez* Vazquez hic disputatione 50. cap. 1. in eius tamen fauorem possunt objici duo contra conclusionem.

Objicies primò, contra conclusionem, quia leuare festucam bono fine est actus bonus & tamen prima eius bonitas est ex fine obiecto, ergo, probatur minor, quia obiectum vt distinguitur à fine est indifferens.

Respondetur primò, vt suprà dubio præcedenti ad vltimum, in illo casu finem transire in rationem obiecti, & non esse circumstantiam. Vel secundò sensum nostræ conclusionis, & D. Thomæ, non esse, omnes actus humanos sumere primam bonitatem, vel malitiam ab obiecto, sed solum quod vbi concurrunt bonitas, vel malitia ex obiecto, & ex circũstantijs, & fine, illa quæ sumitur ex obiecto est prima, cum hoc tamen posse stare actum non esse semper bonum, aut malum ex obiecto, sed tantum ex fine, aut ex aliqua circumstantia.

D. Tho. Secundum est, quia D. Thomas in 2. dist. 36. quæst. 1. art. 5. dicit primam bonitatem actionis sumi ex conuenientia cum sua causa, ergo in ordine ad voluntatem, & non in ordine ad obiectum cõuenit actui prima bonitas.

Respondetur, D. Thomam no loqui de bonitate morali, sed de naturali, quæ in omni actu, & obiecto persupponi debet ad bonitatem moralem.

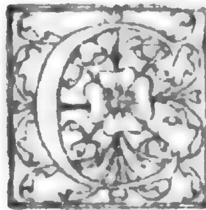
Sed objicies, vtraque bonitas actus tàm naturalis, quàm moralis est bonitas actionis, ergo vtraque debet sumi, ab obiecto, vel vtraque à principio: ergo si naturalis est à principio, etiam moralis.

Respondetur, vtraque esse ab obiecto in genere causæ formalis, & à principio in genere causæ efficientis (vt suprà dictum est de moralitate) & iuxta hanc doctrinam est explicandus D. Thomas.

(.?.)

DVBIVM III.

Vtrùm bonitas actus ex obiecto sit specifica, infima?



CONCLVSIO est affirmatiua, & communis, & probatur ratione D. Thomæ, quia obiectum habet rationem formæ respectu actus, (vt dictum est) sed vnaquæque res habet esse specificum infimum ex sua forma, vt patet in naturalibus, ergo etiam actus ab obiecto. 5

Confirmatur primò, quia circunstãtię sunt accidentia actus considerati nõ solũ in esse naturæ sed etiam in esse moris (vt dicemus infrà) ergo similiter bonitas, vel malitia ex illis proueniens: ergo hoc ipso quod accidentia sunt, possunt separari & illis ablatis manebit integra bonitas, vel malitia actus, quæ ex obiecto sumitur: ergo manebit bonitas, vel malitia specifica, nõ tantum generica, quia non potest in re manere aliquod sub genere, quod non sit sub aliqua specie.

Confirmatur secundò, quia bonitas eleemosynę, v.g. sumpta ex obiecto, non potest contrahi per se ad bonitatem speciei inferioris essentialiter, subordinatæ bonitati eleemosynæ, & similiter malitia furti sumpta ex obiecto, nõ habet sub se malitias specie differentes essentialiter subordinatas, ergo bonitas, & malitia, quæ ex obiecto sumitur est specifica infima.

Opposita sententia, quã etiam merito tribuũt Scoto, Caietan[9], & Medina hic, *Scotus.* docet bonitatẽ, & malitiam sumptã ex *Caiet.* obiecto nõ esse specificã, sed genericam *Medina.* determinabilem ad varias species per circustantias: cuius fundamenta sunt tria. Primò, quia bonitas ex obiecto sumpta potest contrahi ad varias species, secundum varias circunstantias actui adiunctas, & idem est de malitia: ergo non est specifica, sed generica: consequentia patet, & antecedens probatur, quia actus ieiunij, verbi gratia, qui ex obiecto habet bonitatem temperantiæ, potest contrahi ex fine ad speciem pœnitentiæ, si fiat in satisfactionem peccati, & ad speciem religionis, si fiat propter cultum Dei, & ad

& speciem obedientiæ si fiat causa ad impletionis præcepti & similiter furti potest contrahi ex loco sacto ad speciem sacrilegij,& ex fine ad speciem adulterij,si fiat propter illud.

Secundum fundamentum,est auctoritas D. Thomæ,supra quæst. 1.artic. 3. & in hac quæstione artic. 6. dicente actum humanum sumere speciem ex fine, ergo non ex obiecto. D.Tho.

Tertium fundamentum est,quia actus quo aliquis vult studiose viuere in generali, aut seruare in omnibus legẽ Dei habet bonitatem alicuius determinatæ speciei, & tamen non potest sumere eam ex obiecto,ergo:maior patet, quia non potest dari indiuiduum alicuius generis, nisi sit sub aliqua determinata specie: & minor probatur, quia in obiecto huius actus non est aliqua bonitas obiectiua specialis,pertinens ad aliquam determinatam virtutem;sed est bonitas communis omnibus obiectis virtutum,ergo non potest dare actui bonitatem specificam intimam,sed genericam; & idem argumentum fit de malitia huius actus, volo esse vitiosus & peccare in omni materia.

Ad primum fundamentum respondetur, illum modum contractionis eleemosynæ, vel furti ad varias species,non esse substantialem, sed accidentalem ad eum modum,quo homo potest contrahi ad species albi,& nigri, calidi, & frigidi,quod non tollit hominem esse speciem infimam.

Ad secundum dico,D. Thomam illis locis intelligendum esse de fine proximo,& intrinseco,hoc est, de fine ipsius operis, qui semper est idem cum obiecto, & non de fine extrinseco operantis, qui est circumstantia accidentalis actus:de quo agendum est infrà.

Ad tertium quidam dicunt huiusmodi actum non esse in aliqua determinata specie virtutis,aut vitij. Sed in omnibus simul: quia cum sit actualis tendentiæ, in obiectum commune omnibus virtutibus,aut vitijs,terminatur saltem virtualiter, & implicitè ad omnia, & singula obiecta virtutum,aut vitiorum in particulari: & ita licet quilibet istorum actuum sit vnus in genere rei, est plures formaliter in genere moris, habens bonitates,& malitias omnium virtutum,& vitiorum:quam solutionem reputat probabilem Salas hic disputat. 2. sectione 2. Salas

6 Sed hæc solutio displicet, quia iste actus volo viuere studiose,& idem est de volitione viuendi vitiose, suo modo, non terminatur ad obiecta particularium virtutum vt sunt plura, & secundum suas peculiares rationes obiectiuas quibus ad inuicem distinguntur: sed vt sunt vnum in ratione communi honesti,ergo non potest accipere ab eis proprias honestates, sed vnicam communẽ omnibus:patet consequentia, quia vnitas specificatiui infert vnitatem specificationis.

Confirmatur,quia si actus iste terminatur ad particularia obiecta virtutum, aut terminatur ad ea ex æquo,ita vt omnes species bonitatis conueniant ei æquè primò, aut seruato aliquo ordine prioris,& posterioris:primum est contra D. Thomam suprà quæstione 1.art.3.ad 3. asserẽtem actum humanum posse æquè primo & immediatè constitui in duplici specie,cuius rei rationem trademus infrà. Secundum verò dicitur sine fundamento, quia cum obiectum illud commune,scilicet, vita studiosa, contineat sub se equaliter obiecta omniũ virtutũ, nõ est assignabilis ratio,quare potius obiectum huius particularis virtutis,terminet prius vllum actum quam obiectum alterius. Præterquamquod ex hac solutione sequitur, hunc actum æquiualere in bonitate,aut malitia actibus omnium aliarum virtutum,aut vitiorum;vel saltem melius esse aut turpius illum exercere,quam exercere opus cuiusuis alterius virtutis, quantumuis heroicæ, aut actum vitij quantumtumque execrabilis cæteris paribus, quod non videtur dicendum. D.Tho.

Ideò alter secundo respondetur ad missa maiori,videlicet in his actibus esse bonitatem, vel malitiam determinatæ speciei infimæ,negando minorem,ad cuius probationem Vazquez hic disp. 16. cap.2.num.7.in fine,& num. 11. docet fieri posset,quod actus ille sumat bonitatem,vel malitiam specificam infimam ab obiecto;quamuis illud non sit vnum specie sed genere,vel analogicè: nam metaphysica,verbi gratia,est vna vnitate specifica infima,& tamen ens à quo specificatur Vazquez

catur est vnum analogicè, & sensus communis est vna potentia secundum speciem infimam, & eius obiectum est vnum genere, abstrahens ab obiectis quinq; sensuum externorum. Cæterùm hæc doctrina aut est falsa, aut insufficiens. Primò, quia adhuc manet difficultas in sua vi, scilicet, quomodo ab obiecto non habente vnitatem specificam possit actus, scientia, aut potentia sumere specificam vnitatem.

Secundò, quia methaphysica non tendit in ens, nisi sub speciali ratione, secundum quam non attingitur ab alijs scientijs, neque sensus communis in obiecta sensuum externorum, nisi sub altiori ratione non cognita ab illis, & ab hac speciali ratione constituitur ens in ratione obiecti methaphysicæ, & obiecta sensuum in ratione obiecti sensus communis: quare non specificantur ab illis, nisi vt habent vnitatem specialem à reliquis distinctam. Et denique quia actus non solùm sumit ab obiecto essentiam, sed etiam sumit ab eo vnitatem tali essentiæ proportionatam: ergo sicut præsupponitur in obiecto bonitas, vel malitia obiectiua proportionata illi, quam actus sumit ab eo, ita debet præsupponi vnitas similiter proportionata.

9 Quare melius dico ad probationem minoris, obiectum illorum actuum licèt in esse rei habeat vnitatem genericam communem omnibus obiectis virtutum, aut vitiorum, in esse tamen obiecti moralis habere vnitatem specificam distinctam ab illis; quia terminat illos actus speciali modo distincto; nam quilibet actus virtutis specialis tendit in obiectum particulare propter propriam & particularem illius honestatem, vt actus iustitiæ propter honestatem æqualitatis: at verò volitio viuendi studiosè est propter honestatem ipsam in communi; tendere autem in obiectum honestum propter honestatem in communi, est specialis quidam modus tendendi in obiectum, non repertus in actibus virtutum aliarum particularium, ad quem præsupponitur in obiecto specialis bonitas obiectiua, ad quam ille specialis modus tendentiæ terminatur, quia viuere studiosè præcisè propter sæ est consonum rectæ rationi consonantia speciali, & distincta ab ea, qua alia obiecta particularia virtutum sunt conformia rationi.

Sed objicies, cæteri actus virtutum sumunt honestatem genericam ab obiecto, quatenus est bonum in communi, & honestatem specificam ab eodem obiecto, quatenus est tale, vel tale bonum in particulari: sed bonitas huius actus, volo honestè viuere, est desumpta ab obiecto, vt habet rationem boni in communi, ergo non est specifica, sed generica.

Respondetur, nego consequentiam, cuius ratio est, quia quamuis communis ratio honesti, aut turpis, vt inclusa & contracta per specificas rationes obiectiuas particularium virtutum & vitiorum, dent solùm genericam rationem virtutis, aut vitij, vt præcisè tamen, & formaliter intenta sub ratione communi præcisa ab omni contractione ad inferiora, dat determinatam aliquam bonitatem, aut malitiam specificam, vt dictum est.

Et si inquiras, quomodo in eo statu volo studiosè viuere, sit asignanda bonitas generica & specifica ex ordine ad obiectum?

Respondeo, habere bonitatem genericam ex eo, quod est circa bonum honestum vt sic, non reduplicando rationem aliquam communem, aut particularem, & in hac conuenire cum omnibus alijs actibus virtutum; specificam verò ex peculiari modo tendendi in ipsum obiectum, quia scilicet terminatur ad honestatem in communi, vt in communi sumptam, in quo distinguitur iste actus à cæteris actibus studiosis, qui terminantur ad sua obiecta propter aliquam honestatem in particulari, & idem dico suo modo de volitione malè viuendi.

Et si quæras secundò, à qua virtute, aut vitio eliciantur isti actus. Medina hic docet, elici à iustitia & iniustitia legali. Suarez in manu scriptis à virtute & vitio innominatis non computatis inter habitus virtutum & vitiorum asignatis ab Arist. & D. Thom. Sed vtrumque modum dicendi refutat optimè Vazquez loco citato, & respondet hos actus elici à sola voluntate sine aliquo habitu, quia voluntas se ipsa est satis propensa, & inclinata ad bonum in communi, & ita non indiget 8 Medina. Suarez. Vazquez

habitu ad prosecutionem illius, sicut neque ad desiderium beatitudinis in communi, vt ibi probat ex doctrina D. Tho. & idem docet Azor tom. 1. lib. 2. cap. 1. quæst. 5. & Salas loco citato.

Azor. Salas.

Sed contra hanc doctrinã sunt aliquæ difficultates. Prima est, quia intellectus indiget habitu acquisito circa prima principia vniuersalissima (vt nunc suppono ex Arist. 6. Ethic.) ergo etiam voluntas circa bonum in communi: patet consequentia, quia non est minùs determinandus intellectus ad prima principia, quàm voluntas ad bonum in communi.

Respondetur, habitum principiorum solùm concurrere, & inclinare intellectũ ad apprehensionem & connexionem extremorum propositionis, quæ est principium; non verò ad iudicium & assensum illius postquam formata & apprehensa est, quia ad primum non est intellectus de se facilis, bene tamen ad secundum, quia cùm propositio illa quæ est principium, postquam formata & apprehensa est, & per se nota, facilis est assensus illi⁹. Quo posito ad argumentum, negãda est consequentia, & ratio discriminis est, quia voluntas nõ proponit sibi obiectũ, scilicet bonum in communi amandum, sed hæc propositio fit ab intellectu per synderesim: at verò intellectus sibimet ipsi proponit suum obiectũ, ad quod inueniendum, & disponendũ non est de se facilis, sed indiget habitu. Ex quo desumi potest alia ratio discriminis, ex diuersa scilicet natura illarum potentiarum: nam cùm voluntas sit potẽtia appetitiua tendens in obiectum extra se, ipsa de se fertur in illud, nullo stimulante intrinseco superaddito, atq; adeo neque indiget specie impressâ obiecti, vt absolutè amet, nec habitu, vt rectè & faciliter amet quantum est ex se, nisi aliunde sit aliqua difficultas: quod dixi propter habitũ iustitiæ. Cæterùm intellectus cùm sit potentia apprehensiua, nõ inclinatur sufficienter in obiectum sine aliquo intrinseco superaddito, ex quo fit, vt neque absolutè, & quomodocunque possit cognoscere obiectum, nisi affectus specie illius, nec rectè & faciliter ei assentire sine habitu superaddito.

9 Secunda difficultas est, voluntas non est naturaliter inclinata ad malũ in communi, sicut ad bonum, vt patet: ergo saltẽ ad actum circa malum in communi est ponendus habitus vitij: patet consequentia, quia habitus ponitur ad tollendam difficultatem potentiæ.

Hoc argumento conuicti quidam, dicunt circa turpe in communi dari habitũ vitij genitũ ex pluribus actib⁹ volitionis turpiter viuẽdi, licèt circa honestũ in cõmuni non detur similis actus virtutis.

Sed contra eos vrgeo, sequi ex positione huius habitus vitij, esse similiter ponẽdum habitum virtutis oppositę circa bonum in communi: quod ita ostẽdo, nam iste habitus vitij tollitur per actus contrarios circa bonum in communi, sed actus non expellit habitum, nisi causando habitum contrarium, ergo: probatur minor, tùm quia nullum agens naturale corrumpit effectiuè aliquam entitatem, nisi producendo aliam, cùm corruptio non sit per se intenta: tùm secundò, quia actus non expellit habitum contrarium formaliter, sed effectiuè, sicut calefactio expellit frigiditatem, ergo opus est producat aliquid à quo expellatur formaliter, sicut calefactio producit calorem: quare omissa hac solutione.

Respondetur negando consequentiã, quia potiùs ex maxima repugnantia quã habet voluntas ad malum in communi, orta ex maxima inclinatione ad bonum, prouenit, quod sit incapax facilitatis ad malum in communi, & consequenter habitus vitij circa illud.

Tertia difficultas est, quia licèt voluntas sit de se facilis ad prosecutionẽ boni in communi, potest tamẽ ab eo retardari ex cõiunctione ad appetitum sensitiuum repugnãtem rationi: ergo indiget habitu ad vincendam hanc difficultatem.

Respondetur, nego consequentiã, quia cũ illa difficultas oriatur adęquatè ex sola repugnantia appetitus, satis est, quod in eo duntaxat ponatur habitus, quo vincatur: huiusmodi autem repugnantia appetitus ad prosecutionem boni honesti in cõmuni, tollitur sufficienter per actus particularium virtutum, quæ sunt in appetitu sensitiuo, & non est opus alio habitu distincto; nã eo ipso quòd moderatæ sunt passiones circa omnia bona particularia, sunt similiter moderatæ circa bonum in communi.

Sed obijcies, ergo saltem in eo qui caret virtutibus moralibus erit necessarius habitus

habitus iste facilitans eum circa bonum in cõmuni: patet consequentia, quia non est à quo faciliter vincatur resistentia appetitus.

Respondetur, nego consequentiã: pro cuius intelligentia nota, duo esse genera contrariorum in appetitu sensitiuo, quæ pugnant cum ratione: alia sunt naturalia. v. g. motus ipsius appetitus in propriũ obiectũ sensibile; alia sunt acquisita, quales sunt passiones vehementes irascibilis & concupiscibilis; nam cùm homo toto tempore pueritiæ exerceat se in operationibus sensus & appetitus, antequam à ratione cohibeantur, dicente Aristot. in fine tertij Ethicorum, *pueros cupiditate & appetitu viuere*, fit, vt ex hac consuetudine resultet in appetitu contrarium quoddã rationis, ex his ad vincenda contraria primi generis etiam faciliter, sufficit sola voluntas sine qualitate superaddita: secus verò vt facilior resistat contrarijs secundi generis. Cuius ratio est, quia licèt per eandem formam inclinetur potentia ad prosequendum suum obiectum naturale, & ad resistendum contrarijs naturalibus, quæ possunt illam à prosecutione illius reuocare: tamen non inclinatur sufficienter ab eadem forma ad amorem proprij obiecti, & ad resistendũ contrarijs requisitis; sed indiget subsidio alterius qualitatis, quæ in casu argumenti nõ erit necessariò habitus virtutis, sed dispositio aliqua, vt de continentia ad resistendum passionibus vehementibus appetitus circa delectabilia, docuit Aristot. 4. Ethic. cap. vlt. in fine, & lib. 7. cap. 8. vbi eadem ratione docet, incontinẽtiam illi contrariam, non esse vitium, & similiter D. Thom. 2. 2. quæst. 137. art. 3. & quæst. 155. art. 3.

Arist.

Arist.

D. Tho.

Vltima difficultas est, nam sub bono in communi continetur bonum propriũ & alienum, naturale & supernaturale; sed voluntas non est de se facilis ad bonum supernaturale, neq; ad bonum alienum, ergo neque ad bonum in communi.

Respondetur, nego consequentiã, quia sub bono in communi non continentur rationes, in quibus differunt bona particularia, sed sola illa, in quibus conueniũt, quibus constituitur ratio cõmunis boni, præscindendo à proprio, vel alieno, naturali, vel supernaturali. Quare licèt ad volendum bonum alteri, aut bonum supernaturale, indigeat voluntas habitu, non sequitur esse id necessarium ad volendum bonum absolutè: nisi placeat negare maiorem, quia bonum in communi vt est obiectum huius actus, supponit simpliciter, & non distributiuè.

In hac disputatione esset agendum de cõditionibus requisitis ex parte obiecti, vt dét bonitatem actui, sub qua scilicet ratione debeat esse cognitum, & an oporteat esse volitum propter eandem honestatẽ quam habet in se, & non gratia alicuius finis extrinseci: sed de primo, atque de secundo commodiùs agemus infra.

DISPVTAT. IIII.

De bonitate & malitia actus ex circunstantijs.



CIRCVNSTANTIAE dicuntur, quæ circunstant actiones humanas, quasi extrinsecùs earum substãtiam & essentiam afficiendo, vt docet D. Thom. supra quæst. 7. art. 3. & quæst. 2. de malo, art. 6. Quare Buridanus 3. Ethic. quæst. 12. diffinit circunstantiã, quod sit quædam particularis conditio extra essentiam actus existens, ad ipsum autem aliquo modo pertinens; tunc autem cẽsebitur pertinere, quando aut eius speciem mutet, aut saltem bonitatem, vel malitiam illius intra eandem speciẽ augeat, vel minuat. Vnde occidisse hominem gladio vel ense, dextra aut sinistra manu, violare ieiunium pane, aut pisce, & aliæ similes non sunt computandæ inter circunstantias, quia nihil conducunt ad augendam, vel minuendam malitiam actus. 1

D. Tho.

Burid.

Septem numerantur à Tullio. 1. de inuentione, quę continentur hoc carmine.

Quis, quid, vbi, quibus auxilijs, cur, quomodo, quando?

Cicero.

Sed Aristot. 3. Ethic. c. 1. addidit octauam, scilicet, *circa quid*, quam D. Thom. loco cit. approbat, & vult comprehẽsum fuisse à Tullio sub circũstantia *quid*: quod si Arist. numerauit tãtùm septem, sub circunstantia tamen *in quo*, locum & tẽpus cõprehendisse videtur ex sententia omnium expositorum eius, & D. Thom. ibidem lect. 3. quamuis supra q. 7. art. 4. ad primum, oppositum doceat.

Arist.

D. Tho.

Per has circumstantias non significantur causę actus humani quantum ad earũ entitatem, neque accidentia aliquã actus illi necessariò conuenientia, sed significantur conditiones quædam accidentales tam ipsius actus, quàm causarum eius illis omnino accidentaliter conueniētes: nam per primã circunstantiam, *quis*, non denotatur ipsa persona operans quãtum ad substantiam, quia certũ est debere esse personam humanam, sed denotatur qualitas & conditio ipsius, vt si sit sacerdos, vxoratus, religiosus, pręlatus, vel iudex: circunstantia, *quid*, non significat ipsam substantiam operationis, quia hæc non potest esse circunstãtia sui ipsius, sed denotat accidentia effectus ex ipsa sequuti, vt scandalum, mors, bellum, vel pax, aut quoduis aliud nocumentum, vel emolumentum.

Circa quid, non denotat materiam necessariam, sed materiam contingentem, vel dispositiones accidẽtales materię necessarię, sicut homicidij; non enim est circunstantia, quod homo interficiatur, sed quod ille sit pater, vel filius, clericus, vel secularis, amicus, vel inimicus: & furti non est circunstantia, quod fit de re aliena, sed quod illa sit magni, vel exigui valoris.

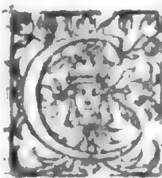
Vbi significat accidentia loci, vt si peccatum factum fuit occultè, vel publicè in loco sacro, aut prophano. *Quo*, seu quib⁹ auxilijs significat accidentalia media, seu instrumenta, quibus agens vtitur, vt si percussit gladio, vel arundine, si illius est mediatrice ad sollicitandam honestã fœminam. *Cur*, non significat finem intrinsecum, & necessarium operis, sed extrinsecum & contingentem operantis, vt si quis occidit hominem, vt eum expoliet, aut ieiunet ad lucrandam indulgentiam. *Quomodo*, significat modum accidentalẽ actionis, vt si intensè, aut remissè operetur. *Quando*, significat accidentia temporis, vt si quis durauit in operatione bona vel mala per semihoram, aut per horam integram, si in die festo, aut feriali.

D. Bon. *Palud.* *Picol.* Alij plures faciunt circunstantias, vt D. Bonauent. in quarto, distinct. 16. dubio. 9. super literam, Paludanus ibidem quæst. 3. Picolominus in sua Philosophia morali, gradu. 2. de principijs virtutum, cap. 12. sed omnes facilè reducuntur ad supra dictas octo. Etiam est circunstantia, *Quoties*, quæ significat numerum actuum, nam negari non potest adulteriũ, verbi gratia, sæpius perpetratum, & à Deo pluries remissum, quodammodo afficere actum vltimi adulterij, & augere eius malitiam ratione ingratitudinis: reduci autem potest ad circunstantiã temporis, vel modi, vt D. Thom. quæst. 2. de malo, art. 6. *D. Tho.*

Et quamuis *finis cuius gratia*, sit vna ex circunstantijs, vt dicendum est in tota hac disputatione, non agitur de eo, sed de alijs circunstantijs, quia in fine est specialis ratio, vt videbimus: ex reliquis tamen, licèt quædam dent actui bonitatem, vel malitiam alterius speciei, ab ea quam sumit ex obiecto, quædam verò solùm augeant, vel minuant propriam malitiam actus intra eandem speciem, in hoc dubio solùm disputam⁹ in cõmuni, an actui accrescat bonitas, vel malitia ex circunstantijs, quæcunque illa sit: actum postea qualis sit ista bonitas, vel malitia, & quando sit eiusdem, quando alterius speciei.

DVBIVM I.

Utrùm circunstãtiæ dent actui aliquam bonitatem, vel malitiam?



CONCLVSIO est affirmatiua, & communis intelligenda de omni actu tam elicito, quàm imperato. Probatur ratione Diui Thomæ, quia sicut in naturalibus bonitas & perfectio rei integratur ex forma substantiali, & accidentibus, ita in moralibus bonitas, aut malitia actus debet integrari ex obiecto & circunstantijs.

Confirmatur, quia ratione circunstantiarũ est actus magis conformis, vel difformis rectę rationi, quàm precisè ratione solius obiecti, ergo ratione circunstantiarum crescit eius bonitas, vel malitia: consequẽtia patet, quia cùm bonitas, vel malitia actus consistat saltem mediatè in cõformitate, vel difformitate ad rectam rationem (vt supra dictum est) ibi esse maior

maior bonitas, vel malitia, vbi conformitas, vel difformitas fuerit maior; & antecedens probatur. Primò, quia recta ratio non solùm præcipit, aut consulit actū bonum, & prohibet malum quantūad obiectum præcisè, sed etiam quantū ad circunstantias, ergo. Secūdò, quia id negari non potest circunstantijs transferentibus actum ad aliam speciem, vt in fornicatione cū vxore aliena, aut cum virgine, aut cum Deo sacrata, vbi circunstantia circa *quid*, dat fornicationi malitiam adulterij, stupri & sacrilegij. Et denique probatur, quia augēt rationem meriti & demeriti, ergo bonitatē, vel malitiam: consequentia patet, quia non potest augeri passio, nisi crescat essentia; & antecedens probatur, quia plus meretur qui plura erogat pauperibus, quàm qui pauciora, & punibilius est furtum mille aureorum, quàm viginti, & dignior est pœna, qui intēsiùs & diuturniùs peccat: & è conuerso est dignior præmio, qui feruentiùs Deum amat.

Sed contra hanc conclusionem potest obijci. Primò, nulla circunstantia dat bonitatem actui, nisi sit volita (vt infra videbimus) sed quidquid est volitum, est obiectum voluntatis: ergo malè distinguitur bonitas ex circunstantijs, à bonitate ex obiecto.

Occasione huius argumenti quidam dixerunt, nullas dari circunstantias respectu actus eliciti à voluntate, sed tantùm respectu actus exterioris. Verū quia hoc esse falsum ostendemus infra, ideo respondetur notando, dupliciter posse nos loqui de obiecto voluntatis. Vno modo propriè & strictè, & ita tantùm dicitur obiectum voluntatis id quod est directè & immediatè volitum per se. Secūdo latè, & minùs propriè, qua ratione nō solùm includit id quod est volitum directè, & per se, verùm etiam id quod volitum est, concomitanter per accidens, & per modum adiuncti: quando ergo distinguimus obiectum à circunstantijs, & bonitatem sumptā ex obiecto ab ea quæ sumitur ex circunstantijs, loquimur de obiecto primo modo, & sic re vera distinguntur, quia circunstantiæ non sunt volitæ directè, & per se, sed quasi per accidens, & per modū adiuncti, licèt quando dant primam bonitatem, vel malitiam habeant rationem obiecti primarij (vt infra dicemus) cæterùm in eo casu non habent rationem circunstantiæ, & iuxta hanc doctrinam intelligendus est Durand. 2. dist. 38. quæst. 1. num. 8. vbi docet omnem bonitatem actus desumendam esse ab obiecto secundum totum suum ambitum. *Duran.*

3 Secundò arguitur, si quantitas materiæ dat bonitatem actui, ergo maior quantitas dat maiorem bonitatem, ergo infinita quantitas dat infinitam bonitatem: sed consequens est falsum, quia nulla operatio puræ creaturæ potest infinitè esse bona, etiam si habeat obiectum infinitum, ergo & antecedēs, ex quo sequitur.

Confirmatur, explicando vim huius rationis, nam si volitio dandi eleemosynam duobus pauperibus, sumit ex quantitate obiecti maiorem bonitatem, quàm habet voluntas dandi eleemosynam vni tantùm pauperi, verbi gratia, bonitatem vt duo: ergo volitio dandi eleemosynam quatuor pauperibus sumet bonitatē duplo maiorem. v. g. vt quatuor, & sic ascendendo, ergo volitio dandi infinitis erit bona infinitè: & idem argumentum fit de malitia volitionis occidendi infinitos homines, aut furandi infinitas diuitias.

Dices primò, consequentiam vltimam non valere, & rationem discriminis esse, quia priores volitiones obiecti finiti sunt absolutæ, & de se efficaces, & sic crescunt in bonitate, crescente quantitate obiecti; vltima verò volitio obiecti infiniti, dandi scilicet eleemosynam infinitis indigentibus, aut dandi infinitas pecunias, non est absoluta & efficax, cùm sit de obiecto impossibili; ideo non potest eius bonitas augeri iuxta mensuram obiecti, sed satis est, quod cæteris paribus, actus circa obiectum infinitum sit melior, quā quicunque alius circa obiectum finitum.

Sed quamuis doctrina huius solutionis sit vera, adhuc manet forma argumenti in sua vi, in casu quo priores volitiones obiecti finiti sint etiam inefficaces, nam qui simplici & inefficaci affectu cupit dare eleemosynam duobus, plus meretur, quàm si eodem simplici affectu cupiat eam dare vni tantùm, & si tribus, plus quàm si duobus, & sic in infinitum ascendendo: ergo si cupiat dare infinitis, merebitur infinitè.

Ideo dices secundò cū alijs ex Angesto *Angest.*

cap.8. Moralium, bonitatem actus non semper magis augeri, quò magis augetur quantitas obiecti, sed solùm quando augmentum quantitatis obiecti fit intra limites quantitatis proportionatę capacitati nostri intellectus; nam quando hęc proportio exceditur, potiùs minuitur bonitas actus, quàm augeatur. Cuius rationē assignant, quia cùm intellectus noster nō possit ita distinctè, & in particulari cognoscere quantitatem magnam obiecti sicut paruam, vt eam proponat voluntati amandam: ita similiter voluntas nequit tam distinctè, & in particulari tendere in illam, quia eo ipso quod voluntas est cæca, quātitas affectus illius erga obiectum est mensuranda quantitate apprehensionis. Ex quo fit, tantam posse esse magnitudinem obiecti, & tam improportionatam intellectui nostro, vt actus volūtatis non accipiat ab ea tantā bonitatē, quantā accipit ab obiecto multò minoris quātitatis distinctè, & in particulari voliti.

Sed neque ista solutio placet. Primò, quia Christus Dominus obtulit Patri suā infinitam satisfactionē clarè & distinctè à se cognitā, & nihilominus hæc oblatio non habuit bonitatē infinitam ex quantitate obiecti, licèt eam habuerit ex circumstantia personæ offerētis, vt dicemus dubio vltimo huius disputationis: ergo etiam si aliquis explicitè, & in particulari vellet infinitas diuitias elargiri, adhuc actus ille non esset infinitè bonus ex quantitate obiecti.

Secundò, quia falsum est, actū obiecti infiniti posse, cæteris parib⁹, superari, aut etiā adęquari in ea bonitate, aut malitia, quæ sumitur præcisè ex quantitate obiecti, ab actu habente obiectum finitū, quia ratione infinitatis obiecti redūdat in actum bonitas quædam, vel malitia extrinseca infinita secundum quid, quę nunquā potest adæquari ab actu habente obiectū finitum: & inde prouenit necessitas explicandi in confessione circumstantiam infinitæ quantitatis obiecti, vt si quis voluit occidere infinitos homines, non satis est dicat habuisse affectum occidēdi plures, sed tenetur confiteri eos fuisse infinitos.

Tertiò, quia adhuc manet insoluta difficultas argumenti, nam in casu quo aliquis velit dare eleemosynam cuidā multitudini indigentium solùm implicitè & in confuso cognitorum, plus meretur, quā si velit dare minori multitudini, etiā in confuso cognitæ: ergo si illa volitio extendatur gradatim ad plures, & plures indigētes, eodē modo, scilicet cōfusè volitos, & cognitos, erit magis meritoria, ergo si ad infinitos, erit bona, & meritoria infinitè.

Et denique quartò, quia si fiat argumentū de quantitate perfectionis obiecti, hoc modo diligere bonum creatum est determinatæ bonitatis, & diligere maius bonum creatum est maioris bonitatis: ergo diligere bonum increatum infinitū, scilicet Deum, est infinitæ bonitatis.

Nec satisfacit, si dicas esse disparem rationem, quia bona creata diliguntur à nobis distinctè & explicitè; bonū verò diuinum increatū diligitur implicitè & indistinctè minuente rationem cogniti & voliti infinitate obiecti. Nō inquā satisfacit solutio: tùm quia per actum charitatis maximę in patria, diligitur Deus clarè & explicitè cognitus, vt est in se bonitas quędam infinita: tùm etiā quia Christus potuit clarè & distinctè proficere infinitis peccatoribus sua redemptione, & nihilominus, nec dilectio Dei per charitatem, neque ista volitio Christi haberet intrinsecam infinitatē ex parte obiecti.

Quare respondetur tertiò, quantitatē obiecti materialis, siue sit molis, siue perfectionis, non augere bonitatem, vel malitiam actus humani adæquatè, & secundum totam latitudinem quam in se habet, sed solùm augere eam seruata proportione: ad modum quo moraliter attingitur per talem actum, hoc est, ad effectū & conatum voluntatis. Vnde quamuis contingat obiectum vnius actus esse duplo maius, quàm obiectum alterius, non ideo erit actus duplo melior, sed solùm erit melior in aliqua certa & determinata proportione, & quia conatus & affectus voluntatis creatæ erga obiectum infinitum semper sunt finiti, cùm nullus velit dare eleemosynam etiam infinitis pauperibus affectu pietatis infinito, ideo augmentum bonitatis, aut malitiæ proueniens actui ex quantitate obiecti, nunquam est infinitum simpliciter. Et idem dici potest de augmento proueniente ex maiori intensione obiectiua, vt si ego dicam, volo amare Deum ea intentione & feruore, quo eum amat Beata Virgo, non ideo diligo Deum æqualiter, ac diligit

Beata

Beata Virgo, quia cùm hoc stare potest actum meum fuisse valde remissum.

4 Sed contra hanc conclusioné sunt aliquæ difficultates. Prima, quia ex ea sequitur malitiá peccati mortalis non esse infinitam, atque adeo non deberi illi pœná æternam duratione infinitam: patet sequela, quia non habet vnde sit infinita, nisi quia est contra bonitatem infinitam.

Secunda difficultas est, quia iste actus, volo dare pauperibus infinitos aureos, æquiualet infinitis volitionibus dandi vnum aureum, & volitio dandi centum æquiualet centum volitionibus dandi vnum cæteris paribus: sed in infinitis volitionibus dandi vnum esset infinita bonitas, vt patet, ergo etiam in volitione dandi infinita.

Tertia difficultas est, quia inter quantitatem finitam & infinitam nulla est proportio, ergo neque inter bonitatem & malitiam ab illis desumptam: sed si ab vtraque prouenit bonitas, vel malitia finita, esset aliqua proportio, ergo.

Vltima difficultas est, quia ex doctrina solutionis sequitur posse esse æqualé, imò & maiorem bonitatem & malitiam actus habentis obiectum finitum, quàm actus obiecti infiniti, si affectus voluntatis, quo obiectum finitum attingitur, sit æqualis, vel maior.

Ad primam difficultatem respondeo, ex prædicta solutione solùm sequi, malitiam peccati non esse infinitam simpliciter & intrinsecè, non tamen sequitur, quod peccatum non habeat infinitatem quandam extrinsecam; hoc est, obiectiuam, quatenus est contra bonum infinitum: neque ex hoc sequitur rursus, quod non debeatur ei pœna æterna, quia æternitas pœnæ non correspondet infinitati malitiæ, sed irremissibilitati; nam cú peccatum mortale sit irremissibile quantum est ex natura sua, fit vt inducat reatú pœnæ æternæ, vt docuit Diu. Thom. infra quæst. 87. art. 3. & 5. Rationem autem quare malitia peccati non sit infinita intrinsecè & simpliciter, videbimus infra dubio vltimo huius disputationis.

D. Tho.

Ad secundam difficultatem respondetur, æquiualentiam inter illos actus posse considerari, aut in entitate physica & naturali, aut quantum ad effectum, aut denique in entitate morali, quantum ad bonitatem & rationem meriti, & nullo ex his tribus modis esse æquiualentes: non primo modo, quia vnusquisque ex illis infinitis actibus habet propriam indiuidualé perfectionem, quarum infinitas non apparet, quomodo posit contineri in vnica indiuiduali perfectione physica alterius actus circa obiectum infinitum. Neque etiam secundo modo, scilicet quantum ad effectum, quia licèt fieri posit, vt volitio dandi infinitam eleemosynam, aut volitio dandi eleemosynam infinitis pauperibus æquiualeat infinitis volitionibus, si illa prior volitio sit efficax, vt fuit in Christo Domino: secus verò si sit inefficax, vt est in nobis. Si tandem tertiò comparatio sit moralis, non est tanti meriti volitio dandi infinitam eleemosynam, sicut infinitæ volitiones dandi valorem determinatum; imò neq; volitio dandi centum æquiualet, cæteris paribus, centum volitionibus dandi vnú: tùm quia obiectum non transfundit in actum totam bonitatem quam in se habet, vt dictum est: qua de causa amor Dei non est tam bonus vt ipse Deus etiá consideratus quantum ad solam bonitatem obiectiuam quam in se habet, quia multiplicatio actuum multùm iuuat ad meritum ratione nouæ difficultatis, quæ occurrit quoties actus exercetur; ideò qui primo mané vult exercere illa die decem actus humilitatis, non meretur tantum illo vnico actu, quantum postea exercendo illos omnes, vt videbimus infra agendo de actu exteriori.

Ad tertiam difficultatem respondetur, quod licèt inter quantitatem finitá & infinitam obiecti non sit proportio in esse rei, potest tamen esse proportio in esse moris, quantum ad modú quo obiectiuè causant bonitaté, vel malitiam in actu; nam quælibet earum causat bonitatem, vel malitiam, secundum quod obiectiuè attingitur per actum à voluntate, & quia quátitas finita attingitur affectu efficaci, infinita verò inefficaci, vt dicebat prima solutio; vel quia, vt dicebat secúda, quantitas finita attingitur expressè & distinctè; infinita autem confusè & indistinctè, vel denique, quia vtraque attingitur affectu & conatu finito (vt nos dicimus) fit vt bonitas, vel malitia ab eis deriuata, sit finita.

Ad quartam difficultatem neganda est sequela, si sermo sit de bonitate & mali-

tia extrinseca, quia hæc semper est maior in actu habente obiectum infinitum, etiam quando cætera sunt paria, vt supra dictum est in refutatione secundæ solutionis: si verò sit sermo de bonitate & malitia formali intrinseca ipsi actui, distinguendum est consequens, nam vel cætera sunt paria, vel non; si primum, semper actus obiecti infiniti habet maiorem bonitatem, vel malitiam ratione circunstantiæ materiæ; si autem cætera nō sint paria, vt si. v. g. actus terminatus ad obiectum infinitū sit valde remissus, & actus circa obiectum finitum sit valde feruorosus & intensius, potest tunc actus obiecti finiti esse absolutè melior, aut peior, quia bonitas, vel malitia proueniens ex modo operandi, & alijs circūstantijs, potest superare illam quæ prouenit ex circunstantia materiæ, vt constat Marc. 12. & Luc. 21. vbi vetula offerens dipondium plus laudatur à Christo Domino, quàm diuites multò preciosiora offerentes.

Mar. 12 *Luc.* 21.

5 Sed circa vtrumque membrum huius distinctionis restant duo explicanda. Alterum est circa primum membrum, nam si quantitas obiecti dat bonitatē, vel malitiam actui iuxta mēsuram affectus, quo per talem actum attingitur: ergo quando ille affectus est æqualis in duobus actibus, quorum vnus terminatur ad obiectum finitum, & alter ad infinitum, etiā erit æqualis in vtroque illa bonitas, vel malitia quæ prouenit ex quantitate obiecti. Alterum est circa secundum membrū distinctionis, nam dato quod actus obiecti finiti possit esse honestior, aut turpior, quàm actus obiecti infiniti, ratione bonitatis, aut malitiæ desumptæ ex alijs circunstantijs (vt ibi dictum est) tamen superest videre, an possit etiam esse absolutè melior, aut peior ratione illius bonitatis, vel malitiæ præcisè, quæ prouenit ex circunstantia materiæ.

Ad primum respondetur, nego consequentiam, sed stante æqualitate affectus, adhuc talis excessus in materia circa quā, habet maiorem bonitatem, vel malitiam formalem intrinsecam ex circunstantia materiæ. Cuius ratio est, quia quantitas materiæ non dat actui bonitatē, vel malitiam æqualem affectui; ita vt si affectus sit, verbi gratia, vt quatuor, det similiter bonitatem solùm vt quatuor: hæc enim ratione conuinceret argumentū, sed dat bonitatē, vel malitiam secundum quandam proportionem ad affectum, ita vt affectui vt quatuor correspondeat ex quātitate infinita obiecti, bonitas, vel malitia vt viginti, vel vt triginta: & ex quantitate minori minor bonitas, aut malitia quàm ex quantitate maiori, seruata proportione. Et ex hoc patet ad secundum, quia tantùm potest minui affectus erga obiectum infinitum, & augeri erga finitum, vt actus obiecti infiniti superet alterum, non solùm in ea bonitate, aut malitia accidentali intrinseca, quæ prouenit ex circunstantia modi operandi, sed etiā in ea quæ prouenit ex circunstantia materiæ. Nisi placeat dicere eam bonitatem, vel malitiam intrinsecam actus, quę prouenit ex quantitate infinita obiecti, licèt finita sit in se, & limitata, nunquā posse adæquari à bonitate, vel malitia proueniente ex obiecto finito, quantumuis in magnitudine crescat de lege ordinaria, sicut dici solet. 2.2. quæstio. 24. artic. 7. de charitate viæ, quæ quantumuis crescat, nunquam tamen adæquabit firmitudinem & vehementiam charitatis glorię, quamuis charitas huius vitæ possit in infinitum augeri. *D. Tho.*

6 Arguitur tertiò, principaliter contra conclusionem, ex Aristot. 1. Ethic. cap. 3. dicente, *Sicut album diuturnū non est magis album, quàm album vnius diei, ita neque bonum diuturnum, aut perpetuum erit melius, quam bonum transitorium, aut non diuturnum*: ergo ex doctrina Arist. duratio & continuatio actionis non auget bonitatem. *Arist.*

Confirmatur ratione, quia ex opposito sequitur in quocūque actu nostro continuato per aliquod tempus etiam breuissimum esse infinitam bonitatem, vel malitiam, infinitum meritum, aut demeritum, quod est absurdum: probatur sequela, quia si actus amoris Dei, verbi gratia, ex coexistentia ad partem temporis, vel ad instans initiatiuum horæ habet aliquem gradum bonitatis. v. g. vt vnum: ergo ex coexistētia ad horam integram, in qua sunt infinita instantia, & infinitæ partes proportionales distinctæ ab instanti & parte initiatiuis, habet infinitos gradus bonitatis: patet cōsequentia, quia si diligere Deum in vno instanti, aut parte nostri temporis est alicuius bonitatis

ergo

ergo diligere Deum in duobus instantibus, aut in duobus proportionalibus nostri temporis est maioris bonitatis, & sic ascendendo per singula instantia & partes horæ: ergo diligere Deum liberè per infinita instantia, & infinitas partes temporis, erit infinitæ bonitatis.

Hoc argumento conuicti quidam asserunt continuationem actus quantumuis liberam, præcisè consideratam à reliquis circũstantijs, non augere bonitatem, vel malitiam: quorum ratio à priori est, quia existimant ratione durationis & continuationis actus, nihil intrinsecum superaddi illi, sed solùm superaddi coexistentiam ad maius tempus, quæ in ipso actu est denominatio extrinseca, cùm actus intellectus & voluntatis non sint intrinsecè successiui & diuisibiles, sed vnusquisque sit totus simul indiuisibiliter durans.

Sed certè nostra conclusio est vera de omni circũstantia, etiam durationis. Tũ primò, quia actus humanus ratione maioris durationis est magis conformis & difformis rectæ rationi, ergo magis bonus, vel malus: consequentia patet ex supra dictis, & antecedens probatur, quia quis neget melius, & rationi conformius esse diligere Deum per horam integram, quàm per solum instans, & etiam est peius & difformius odium Dei continuatũ per horam, quàm in instanti vno consumatum. Tùm secundò, quia difficilius est continuare actum per aliquod tẽpus, vt durare in oratione mentali per vnam horam, quàm exercere illum in vnico instanti, aut breuiori tempore, ergo continuare actum, est melius & laudabilius: patet consequẽtia, quia superare maiorem difficultatem, auget rationem meriti & laudis. Tùm tertiò, quia sequeretur, quod Petrus, verbi gratia, diligens Deum per horam integram amore intenso, vt quatuor, sit peioris conditionis, quàm Paulus exercens duos actus dilectionis Dei, etiam vt quatuor in duobus solùm instantibus illius horæ, quod non videtur dicendum: sequela patet, si vera est opposita sententia asserens Petrũ non meruisse ratione continuationis sui amoris per totam horam aliquid amplius, quàm si eodem feruore & intentione dilexisset Deũ per totũ instans: falsitas verò consequentis probatur, quia in quocunque instanti in quo Paulus diligebat Deum, & merebatur, erat verum dicere, quod Petrus etiam diligeret, & exerceret actum meritorium, & ampliùs diligebat, & merebatur toto illo tẽpore intermedio, in quo Paulus cessabat à dilectione & merito, ergo maioris laudis & præmij est dignus Petrus ratione continuationis. Tũ quartò, quia diu permanere in bono, pertinet ad virtutem perseuerantiæ, ergo ex se importat rationem bonitatis maioris, quantò perseuerantia fuerit diuturnior.

Confirmatur, quia auxilium ad perseuerandum in amore Dei per horam, est maius beneficium ex parte Dei, quã auxilium ad amorem instantaneum: ergo perseuerare in dilectione Dei per horam ex parte nostra, est maius obsequiũ Deo præstitum. Tùm deniq; quintò, quia falsum est dicere ratione continuationis, & maioris durationis nihil intrinsecum aduenire actui humano. Cuius ratio esse potest duplex: prima, quia actus pendet à potentia non solùm in fieri, sed etiam in conseruari: ergo toto tempore quo durat actus, influit potentia in illum, ergo toto tempore continuationis post productionem actus recipit à potentia suã entitatem, non quidem vt primò incipientem, sed conseruatam: ergo sicut prima productio passiua non est extrinseca denominatio in ipso actu, ita neque conseruatio passiua toto tempore continuationis. Secunda ratio est, quia quamuis actus voluntatis, vel intellectus secundum se sit totus simul & indiuisibiliter durans supra omne tempus, tamen per accidens pro hoc statu actiones intellectus & voluntatis nostræ subiacent tẽpori, & possunt ab illo per accidens mensurari ratione dependentiæ, quam habent à mutatione corporali phantasmatum, vt docuit D. Thom. infra q. 113. art. 7. ad. 5. *D. Tho. 7*

Quare omissa hac opinione respondetur argumẽto principali cum D. Thom. infra, quæst. 42. art. 6. ad. 3. Arist. ibi non loqui de bonitate accidentali rei, quę optimè potest crescere ex circunstantia temporis, & ita esse accidentaliter melius id quod est diuturnius, sed loqui de bonitate essentiali, quam res habet à sua forma, aut actus à suo obiecto, quam certum est non esse maiorem propter maiorem diuturnitatem, seu propter perfectiorem, & perfectiorem formam essentialem.

Ad confirmationem varia respondent auctores. Prima solutio est, quam tradit Victoria. Victoria in relectione de augmēto charitatis, scilicet, non quamcunque continuationem & durationem actus augere bonitatem, vel malitiam eius, sed solùm ea quæ est magna & sufficiens defatigare operantem: & quia in huiusmodi continuatione notabili. v.g. vnius diei, vel vnius horæ, nō sunt infinitæ partes, magnæ & sufficientes ad causandam defatigationem in operante, ideo augmentū bonitatis & malitiæ ab hac circūstantia prouueniens non est infinitum, sed finitum.

Sed ista solutio non satisfacit. Primò, quia priores rationes, quibus supra ostendimus, continuationem actus augere bonitatem, vel malitiam eius, idem conuincunt de quacunque continuatione, siue magna, siue parua; durare enim, & perseuerare in malo, quantacunque sit illa duratio & perseuerantia, malum est, & perseuerare in bono, est bonum. Secundò, quia actus continuatus ab Adamo in statu innocētiæ, aut ab Angelo in statu viæ, esset melior quàm alius actus eorundem durans per solum instans, cæteris paribus, & tamen illa continuatio quantumuis magna esset, foret sine defatigatione: ergo vt perseuerantia in actu augeat bonitatem, non est opus causet defatigationem.

Secunda solutio est Nominalium, Gregor. quam tenet Gregorius in secūdo, dist. 3. Almain. quæst. vnic. artic. 2. ad quartum, Almain. tractat. de circunstantijs, cap. 9. & quæst. de libertate voluntatis, art. 7. opinion. 2. Angest. Angestus in Moralibus, cap. 8. quam ap- Vazquez probat & sequitur Vazquez, hic, disp. 54. cap. 3. num. 16. pro qua duo supponunt. Primum est, actū nostræ voluntatis non posse durare solùm per instans, sed post primum instans suæ inceptionis necessariò debere durare per aliquod tempus, siue illud sit certum & determinatum, vt docuit Gregorius, siue sit incertum & indeterminatum breuius & breuius quocumque tempore determinato: in quo tempore, siue determinato, siue indeterminato (inquiunt isti auctores) non potest voluntas cessare à sua operatione, sed necessariò continuat illam, quamuis possit liberè augere, aut minuere intensionē. Alterum est, illam continuationem, quæ necessariò requiritur vt actus existat, quęcunque illa sit, non augere bonitatē, aut malitiam actus, cùm non sit libera. Quibus suppositis respondent negando sequelam, & ad probationem admisso antecedenti negādo consequentiam: cuius duplicem rationem assignant, nam qui dicunt tempus necessariò requisitum ad existentiam actus voluntatis esse certum & determinatum, licèt nobis occultum, & soli Deo cognitum; dicunt rationem esse, quia tempus horæ, in qua actus continuatur, non habet infinitas partes æquales illi, tempore certo & determinato, quod requiritur ad existentiam actus; sed solùm habet partes finitas & determinatas, cùm nullum continuum habeat partes alicuius certæ magnitudinis actu infinitas; ideo quamuis cuilibet parti horæ æquali primæ parti in qua incepit actus, correspondeat distinctus gradus bonitatis, non augetur bonitas in infinitum.

Qui verò dicunt hoc tempus non esse 8 determinatum, assignant rationem discriminis inter primum instans inceptionis actus, & alia instantia, seu partes temporis sequentis, in quo necessariò continuatur: quod duratio per primum instās est libera, & sic ratione illius potest actus esse bonus, vel malus; duratio verò per instantia sequentia non est libera, sed necessaria.

Sed isti auctores errant in fundamentis, & insufficienter soluunt argumentū: quod autem eorum primum fundamentum sit falsum, sic ostendo duabus rationibus. Prima, quia actus potentiæ rationalis fit in instanti, vt latè probat Soncinas. 9. Metaph. quæst. 19. ex Aristot. 10. Soncin. Ethic. quod etiam docet D. Thom. infra Arist. quæst. 113. art. 7. & 1. part. quæst. 95. ar- D. Tho. tic. 1. ad quintum: ergo incipit per primū sui esse, & in eo primo instanti habet totum suum esse simul ad differentiam rerum successiuarum & diuisibilium, ergo non postulat successionem aliquam temporalem etiam determinatam.

Dices, ita est, quod actus voluntatis, verbi gratia, fit in instanti, & non postulat ex natura sua tempus vt producatur: vnde Christus Dominus, & Angeli meruerunt in primo instanti sui esse, vt optimè probat argumentum, sed ideo petit tempus ad sui existentiam, quia non potest desinere esse in eodem instanti, in quo incipit, aliàs esset, & non esset simul, quod

quod implicat: vnde cogitur voluntas illum continuare per aliquod tempus, in quo desinat esse per primum non esse.

Sed contra, quia ex. 6. Physic. constat, nullum sequi inconueniens, ex eo quod aliqua durent per solum instans, imò id esse necessariò dicendum de indiuisibilibus motus & temporis, creatione & generatione, quibus quęcũque duratio successiua etiam indeterminata repugnat: nec ex sola instãtanea duratione istarum rerum sequitur inconueniens illatum, videlicet, quod sint, & non sint in eodem instanti; nam cùm earum inceptio & desitio explicentur in instantibus intrinsecis affirmatiuis, scilicet per primum sui esse, & per vltimum esse, de illis verificatur, quod sint in illo instanti, & antea nõ erãt, quia incipiunt per primum sui esse, & quod similiter sunt in illo instanti, & postea non erunt, quia desinunt per vltimum sui esse. Ex quo relinquitur, voluntatem, ex suppositione quod operetur, non necessitari ad continuationem suæ operationis per aliquod tempus etiam indeterminatum, sicut neque agens naturale necessitatur continuare generationem, vel indiuisibilia motus.

Secunda ratio est à posteriori, & specialiter contra eos qui dicunt hoc tempus esse determinatum, nam inde sequitur, posse dari aliquod tempus certum & determinatum, in quo viator non possit operari suam salutem, quod communiter rejicitur à Theologis ex illo Ezechielis, 18. &. 33. *In quacunque die ingemuerit peccator, &c.* Quod explicant de quocunque tempore, & instanti huius vitæ, quia in quocunque est homo viator, & potest pœnitere; sequela verò probatur, quia toto illo tempore determinato, quod necessarium est actum peccati durare, peccator conuerti non potest.

Ezech. 18 & 33.

Dices cum auctoribus contrariæ sententiæ, hoc nullũ esse inconueniens, cùm hæc necessitas perseuerandi in peccato per totum illud tempus continuationis necessariè sit orta ex natura ipsius voluntatis actus, qui nequit esse, & non esse in eodem instanti, atque adeo peccatorem sibi ipsi debere imputari, quod non possit conuerti immediatè post suum peccatum, & non Deo; qui quantum est de se semper est paratus pro quocunq; tẽpore & instanti concurrere ad conuersionem.

Et addunt auctores oppositæ sententiæ, idem prorsus sequi in nostra sententia, nam licèt actus peccati duret solùm per instans, non potest voluntas immediatè post elicere contritionem. Cuius ratio est, quia cõtritio incipit tota simul & in instanti per primũ sui esse, & non possunt dari duo instantia immediata, & à fortiori inter instans peccati, & instans contritionis est assignandum tempus medium.

Sed hæc euasio non plenè satisfacit, quia sacra Scriptura locis citatis affirmat peccatorem posse in quacunq; hora pœnitere, ergo in quocunque tempore determinato, quia id significatur nomine horæ: ergo non est dabile aliquod tempus determinatum, in quo non possit peccator conuerti, aliàs non esset in eo viator, & intra statum salutis, quod non videtur concedendum, quandiu homo est in hac vita.

Neque ex nostra sententia sequitur idem inconueniens, sed solùm sequitur ex suppositione peccati, dari aliquod tẽpus incertum & indesignabile inter instans peccati, & instans conuersionis: non quia peccatum necessariò duret toto illo tempore intermedio, quia optimè potuit eius duratio solo instanti terminari, sed quia cùm peccator non possit conuerti in eodem instanti in quo peccauit, vt patet, neque in instanti nostri temporis immediatè sequente, quia non est dabile tale instans, à fortiori debet fieri conuersio in instanti immediatè sequente: ita tamen, quod istud tempus non sit alicuius certæ & determinatæ magnitudinis, sed breuius quocunque tempore signabili. Deinde secundum fundamentum est etiam falsum, quia quæcunque continuatio actus voluntatis per quodcunque tempus post primum instans suæ inceptionis, est libera, ergo potest augere bonitatem, vel malitiam: consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia nõ necessitatur voluntas ad continuationẽ, verbi gratia, actus peccati à Deo, vt patet, neque à propria natura, aliàs necessitaretur ab Auctore naturæ; neque à bonitate ipsius continuationis, quia non repræsentatur illi ab intellectu sub ratione bonitatis simpliciter nullam habens rationem malitiæ, sicut repræsentatur beatis continuatio amoris Dei clarè visi: ergo

ergo nihil est, à quo necessitetur voluntas: patet ista consequentia, quia tantùm mouetur voluntas à Deo, à propria natura, & à bonitate apprehensa.

Dices, necessitatem huius continuationis, non esse necessitatem simpliciter, sed ex suppositione, & sic non esse opus vt oriatur ex aliquo ex illis tribus; sed necessitatem hanc prouenire ex sola suppositione primæ productionis actus, quia cùm actus semel in instanti elicitus non possit desinere esse in eodem instanti, in quo incipit, eo ipso quod supponitur incepisse, necessarium est durat aliquo tempore, vt desinat esse.

Sed præterquamquod hæc necessitas est iam à nobis refutata, adhuc ea admissa non tollitur, quominus talis continuatio sit simpliciter libera & meritoria, siquidem cum necessitate ex suppositione stat libertas simpliciter. Et denique quãuis demus auctoribus (cuius solutionem impugnamus) vtrumque fundamentum esse verum, adhuc non soluunt argumentum, quia bonitas, vel malitia non potest respondere actui ratione illius temporis determinati, vel indeterminati, in quo actus necessariò continuatur; sed solùm debet correspondere ratione instantis, in quo liberè incipit totus simul: ergo si argumentum fiat ab hac duratione instantanea, ad aliud tempus, in quo potest liberè continuari transacto tempore continuationis necessariæ, manet argumentum in sua vi, quia cùm hoc tempus liberæ continuationis excedat in infinitum illud primum instans inceptionis, ratione infinitorum instantium, & infinitarũ partium, debet augere bonitatẽ, vel malitiam infinitè.

Secundò, specialiter contra solutionẽ eorum qui dicunt, hoc tempus esse indeterminatum, nam dato etiam quod bonitas respondeat actui, non ratione primi instantis suæ inchoationis præcisè, sed ratione etiam temporis illius incepti (vt vult Vazquez) adhuc non euaditur difficultas, quia transacto illo tempore incepto necessariæ durationis potest actus liberè ampliùs continuari per aliquod tempus determinatum, in quo sunt infinitæ partes, & infinita tempora incerta & indeterminata, quarum cuilibet debet correspondere distinctus gradus bonitatis, vel malitiæ æqualis illi qui correspondet actui ratione primi temporis incerti & indeterminati, in quo necessariò continuatur: ergo cùm istæ partes sint infinitæ, gradus similiter bonitatis erunt infiniti.

9 Tertia solutio aliorum dicit tria. Primum est, actum voluntatis habere aliquem determinatum gradum bonitatis, aut malitiæ ratione primi instantis initiatiui. Secundum est, nullum gradũ bonitatis, vel malitiæ correspondere singulis instantibus continuatiuis, neque singulis partibus proportionalibus totius durationis, per quam actus continuatur. Tertium est, toti continuationi correspondere maiorem bonitatem, vel malitiam, quàm est illa quæ correspondet instanti initiatiuo, eam tamen esse finitam & limitatam.

Et si ab eis quæras, rationem discriminis inter primum instans initiatiuum, & similiter inter totam durationem successiuam actus ex vna parte, & instantia continuatiua, & partes proportionales illius durationis successiuæ, in qua actus liberè continuatur ex altera; propter quã illis respondeat determinata bonitas, vel malitia, & non istis.

Respondent rationem esse, quia vt duratio augeat bonitatem, aut malitiã, debet esse cognita, & volita: & quia instans initiatiuũ actus humani, & tota eius continuatio simul sumpta, sunt expressè, & per se cognita, & volita; instantia verò continuatiua, & partes proportionales durationis non sunt cognita, & volita expressè, & per se, sed cõfusè, & in alio; hoc est, in tota ipsa duratione, cùm nullus intellectus creatus possit cognoscere distinctè omnia instantia, & partes proportionales, quæ sunt in aliquo tempore, quantumuis breui; ideò primo instãti, & toti continuationi respondent determinati gradus bonitatis, vel malitiæ; alijs verò minimè: ex quo fit, vt licèt sint infinita, non faciant augmentum bonitatis infinitum.

Verùm quidquid sit de veritate primi & secundi dicti huius solutionis, de quibus dicemus postea, ratio discriminis, quã adducit inter instans initiatiuum, & instantia cõtinuatiua displicet. Primò, quia vt ostendemus dubio vltimo huius disputationis, ad hoc vt circunstantiæ se tenentes ex parte actus interioris, quales sunt

sunt intententio, libertas, duratio, & qualitas personæ operantis dent bonitatem, vel malitiam actui, satis est, sint cognitæ & volitæ in confuso & implicitè. Secundò, quia hæc virtualis & confusa volitio sufficit ad conferenda & conficienda sacramenta, vt si quis statuat baptizare, aut ordinare omnes quotquot accesserint, aut consecrare omnes hostias præsentes, quotquot fuerint, manent omnes baptizati & ordinati, & omnes similiter hostiæ consecratæ, etiam si cognitio eorum non sit distincta, sed confusa, & similiter omnia opera iusti, ab eo relata virtualiter in Deum, sunt meritoria, etsi non habuerit actualem aduertentiam omnium eorum in particulari, sed solùm incõfuso. Tertiò, quia saltem Christus Dominus potuit cognoscere clarè & distinctè omnia indiuisibilia durationis suorũ actuum, & tamen actus Christi non haberet infinitatem bonitatis & meriti ratione continuationis præcisè.

Quartò, quia ex opposita sentẽtia, toti continuationi per horam respondet determinata bonitas, vel malitia, & singulis partibus determinatis horæ correspõdent singulæ partes determinatæ bonitatis, vel malitiæ, ita vt primæ medietati horæ correspondeat medietas bonitatis, & secunda secundæ, & tota bonitas toti horæ; sed singulæ partes determinatę huius cõtinuationis non sunt volitæ per se, vt tota quædam separata seorsum per se existentia, sed sunt volitæ in alio, scilicet in tota continuatione: ergo licèt instantia continuatiua, & partes proportionales non sint volitæ per se, sed in alio, poterunt similiter augere bonitatẽ, vel malitiam.

Vltimò, nam quidquid sit de bonitate, saltem ad malitiam, non requiritur circunstantiam esse expressè & distinctè volitam, & cognitam: ergo malitia actus augetur in quolibet instanti, & parte proportionali continuationis, etiam si peccans non cognoscat distinctè omnia illa, sed solùm cognoscat ea vt continuatiua, & partes durationis per se cognitæ, & volitæ: antecedens patet, tùm in his quæ fiunt ex ignorantia culpabili: tùm etiam ex D. Thom. infra, quæst. 73. art. 8. docente, circunstantiam *quid*, hoc est, nocumentum per se sequutum ex peccato augere eius malitiam, quamuis non sit præuisum.

D. Tho.

expressè cognitum, & volitum.

Quarta solutio est Francisci Suarez in relectione de reuiuiscentia meritorum, disput. 2. sect. 3. à num. 39. cuius doctrina potest ad quatuor dicta reduci. Primũ est, actui humano, ratione primi instantis sui esse correspondere aliquem determinatum gradum bonitatis, vel malitię, in quo conuenit iste auctor cum solutione præcedẽti. Secundum est, singulis instantibus continuatiuis non correspondere aliquem gradum bonitatis, vel malitiæ; sed solùm correspondere illis indiuisibilia quædam copulatiua partium bonitatis, vel malitiæ, sicut indiuisibilibus continuatiuis motus calefactionis, non respondent aliqui gradus caloris, sed indiuisibilia duntaxat illius: rationem autem discriminis ait esse, quia in primo instanti inceptionis actus, fit integra quędam mutatio instantanea habens integrum terminum, in instantibus verò continuatiuis solùm intelliguntur esse quædam mutatiunculæ, seu mutata esset continuantia vnam integram mutationem successiuam. Tertium est, infinitas partes proportionales malitiæ & bonitatis respondere infinitis partibus proportionalibus temporis, per quod durat actus. Quartum est, in quo consistit solutio argumenti, has infinitas partes bonitatis, vel malitiæ, quæ sunt in actu continuato per horam, non facere bonitatẽ, vel malitiam eius infinitam, sicut neque infinitę partes temporis ipsius horæ faciunt ipsum infinitũ. Cuius ratio est aperta, quia istæ partes non sunt æquales, neque alicuius certæ & determinatæ magnitudinis, quod erat necessarium, vt earum infinitas constitueret suum totum infinitũ; sed vtrobique sunt partes se communicantes, & incertę magnitudinis minores, & minores quacunque signabili, sicut eadem ratione motus localis, aut quiuis alius motus continuus nunquam est infinitus simpliciter, quamuis per singulas partes proportionales temporis quo mẽsuratur, crescat magis ac magis.

Quibus positis, ad argumentum in forma respondetur, nego sequelam, & ad probationem admisso antecedenti, nego consequentiam, & similiter ad eius probationem propter rationem discriminis assignatam inter instans initiatiuum, & instantia continuatiua, quam optimè explicat

10 *Suarez.*

explicat Suarez exemplo illuminationis; nam inquit, quãuis sol in primo instanti quo creatus est, produxerit in remotiori parte aeris aliquem determinatum gradũ luminis, verbi gratia, vt duo, & deinde immediatè post, toto tempore sui motus localis, quò magis ac magis accedit ad illam partem, accrescit successiuè illud lumen in eadem parte: non inde sequitur intensionem luminis in illa parte esse infinitam propter rationes dictas; neque similiter sequitur in quocunque instanti continuatiuo illius temporis produxisse tot gradus luminis, quot produxit in primo instanti illuminationis, quia in primo instanti facta fuit quædam integra & determinata actio illuminandi, in alijs verò minimè; sed solùm facta sunt quædã indiuisibilia mutationis, seu motus, continuatiua actionis successiuæ, quibus solùm debent correspondere in re quæ fit, hoc est, in lumine alia indiuisibilia continuatiua partium luminis. Ex quo constat idem esse dicendum in nostro casu; nam licèt in actu voluntatis continuato per aliquod tẽpus, sit verum dicere, quod in primo instanti sui esse, habet determinatam bonitatem, & quod est melior per singulas partes proportionales temporis quo durat, nunquam tamen erit verum dicere, quod sit infinitè bonus simpliciter & absolutè, quia istæ infinitæ partes bonitatis sunt proportionales: tùm etiam quia singulis instantibus continuatiuis non adquiritur noua pars determinata bonitatis, sed solùm indiuisibile illius.

11 Hæc solutio vera est, sed solent objici contra eam aliquæ difficultates. Prima difficultas est contra primum dictũ, nam duratio instantanea est intrinseca, & per se necessaria ad existentiam actus, cũ sine ea ad minùs non possit actus esse à parte rei: ergo non est circunstantia dans bonitatem, vel malitiam, de cuius ratione est, quod sit actui omnino extrinseca: ergo actus charitatis in primo instanti sui esse, non habet aliquam bonitatem accidentalem ex circunstantia durationis, sed solùm habet in eo instanti bonitatem essentialem suę speciei ex obiecto, & bonitates accidentales aliarum circunstantiarum, scilicet intensionis, & quantitatis obiecti, &c.

Hoc argumento conuicti quidam, discedunt ab hac solutione quantũ ad eius primũ dictum, sed immeritò, quia actus charitatis, verbi gratia, ratione illius instantis suæ durationis est consensus rectæ rationis, & bonus; sed non est bonus ratione illius bonitate substantiali, ergo accidentali: probatur minor, quia bonitas substantialis aut est specifica, aut indiuidualis; si specifica, sumitur ab obiecto, si indiuidualis, sumitur à principio intrinseco intra limites propriæ speciei, præsupposito ordine naturæ, aut rationis ad existentiam.

Secundò, quia actus humanus in genere naturæ consideratus habet aliquam perfectionem accidentalem superadditam perfectioni specificæ & indiuiduali, ratione illius primi instantis initiatiui, ergo etiam in genere moris.

Quare respondetur argumento negando antecedens, quia ad existentiam actus solùm requiritur aliqua duratio vagè sumpta; accidit tamen quod hæc sit minima & indiuisibilis, qualis est illa quæ coexistit vnico tantùm instanti nostri temporis, vel alicuius latitudinis saltem virtualis, qualis est illa quæ coexistit parti nostri temporis, sicut etiam sequitur ad eam aliqua intensio, & tamen quæcunque illa sit, est circunstantia, quamuis sit intensio minima, sub qua potest actus voluntatis conseruari, & non sub minori.

Secunda difficultas est contra primum & secundum dictum, ex quibus sequitur, quod, cæteris paribus, melius sit discontinuare actum bonum, & exercere duos, aut plures actus interruptos intra horã, quàm continuare vnum actum intra eandem horam: sed consequens est falsum, ergo & antecedens: falsitas consequentis videtur certa, quia qui continuat actum per horam, operatur in omnibus instantibus, in quibus operatur alter qui discontinuat: & toto etiam tempore interruptionis, in quo alter non operatur: præterquamquod cæteris paribus, difficilius est continuare actum per horam propter cordis humani inconstantiam, & corporis fragilitatem, quàm intra eandem horam eum interrũpere, & alium inchoare: sequela verò probatur, quia instantia initiatiua actuum interruptorum sunt continuatiua actus continuati: ergo si instantibus initiatiuis correspondet certus gradus bonitatis, cõtinuatiuis verò minimè; sequitur

sequitur maiorem bonitatem esse in actibus interruptis, quàm in vno continuato.

Confirmatur, quia bonitas continuationis per horam, est finita (vt dictũ est) verbi gratia, vt decem: ergo si in primo instanti inceptionis actus correspondet vnus gradus bonitatis, sequitur, quod qui intra horam fecerit decem, aut duodecim actus discontinuos, erit æqualiter, aut magis bonus. Et confirmatur secundò, quia in eo casu quod duo actus discontinui durent per totam horam integram, illi habent bonitatem continuationis totius horæ, & ampliùs posterior actus habet bonitatem correspondentem instãti inchoatiuo sui: ergo isti duo actus erunt meliores, quàm vnus continuatus.

Dices, implicare duos actus discontinuos intra eandem horam durare per horam integram, quia inter instans desitionis vnius, & instans inceptionis alterius debet mediare tempus.

Sed contra, quia fieri potest vt prior actus desinat in instanti continuatiuo primæ medietatis cum posteriori medietate, & posterior actus incipiat per primũ, non esse in parte indesignabili temporis immediatè sequentis ad instans desitionis, in quo casu isti actus erunt discontinui simpliciter, quia eorum duratio non copulatur instantibus temporis nostri.

Respondetur, nego sequelam, & ad probationem, nego cõsequentiam, quia illa maior bonitas, quam habent actus discontinui ratione instantium suæ inchoationis, superatur à bonitate continuationis.

Ad primam confirmationem concedo totum argumentum, sed tunc non sunt cætera paria, quia in illis decem actibus interruptis est maior attentio, & maior & expressior ratio voluntarij, quàm in vno actu continuato; siquidem quilibet actus de nouo inchoatus est expressè volũtarius, & formaliter in se ipso; actus verò continuatus, prout est in illo instanti continuationis, in quo alter actus discretus incepit, solùm est volitus in alio, & inconfuso: quare licèt quantum est ex parte durationis nunquam possit illa bonitas quæ prouenit ex duratione successiua superari, neque adæquari per bonitatem prouenientem ex pluribus durationibus instantaneis, aut pluribus partibus discretis eiusdem rationis: benè tamen potest compensari per illam quæ prouenit ex alijs circunstantijs, scilicet attentionis, & voluntarij; nam quamuis dixerimus supra, rationem voluntarij inconfuso sufficere, vt circunstantia durationis det bonitatẽ, non tamen sufficit vt det tantam bonitatem, sicut eadem met circunstantia expressè volita.

Ad secundam confirmationem multi negant casum argumenti, etiam de potentia Dei absoluta, quia existimant rem intrinsecè indiuisibilem, & permanẽtem non posse incipere successiuè, & per partes, quod à fortiori esse dicendum ostendunt hac ratione: nam vel ille actus voluntatis est productus totus in dimidia parte illius temporis, & in quolibet instanti illius, vel non: si primũ, ergo nihil producitur in alijs partibus, & idem argumentum fit de alia medietate, seu de quarta parte illius temporis, versus principium, vsque ad instans, in quo dicitur extrinsecè incipere; quod est instans, in quo desinit prior actus per vltimum sui esse: si dicas secũdum, ergo pars actus est producta, & pars superest producenda, quod repugnat rei non habenti partes.

Cæterùm, quamuis admittamus casum etiam de potentia ordinaria, qua ratione multi dicunt peccatorem posse conuerti immediatè post instans in quo peccauit, ita vt eius conuersio coexistat parti temporis, adhuc non conuincit argumentũ aliquid contra nos, quia non sunt cætera paria, vt dictum est in solutione confirmationis.

Neque fundamentum eorum qui negant casum argumenti esse possibilẽ est efficax, quia licet operatio voluntatis, & quælibet alia res indiuisibilis, considerata in ordine ad propriam mensuram, incipiat tota simul, per coexistentiam tamen ad mensuram alienam, potest incipere successiuè, ita vt non repugnet, 21
quod in hoc instãti nostri temporis ego non intelligam, aut non diligam, & immediatè post diligã & intelligam: & ad formam argumenti dico, ad possibilitatem huius satis esse, illam inceptionem actus voluntatis fieri in parte indesignabili temporis, quod immediatè sequitur ad illud instãs, in quo prior act⁹ desinit, & sic non est designare in eo tẽpore medietatem, aut tertiam, aut quartam partem:

tem: vel secundò etiam si dicamus actum incipere in tempore determinato.v.g.in spatio vnius horæ. Respondeo, totũ actum fieri in tota illa hora, & totũ in qua libet eius parte, & in instanti, ad cuius impugnationem negatur consequentia, sed in altera dimidia parte horæ producitur illud idem quod in altera priori parte: neque ex hoc sequitur, quod ille actus voluntatis millies, aut infinities producatur, quia re vera eadem omnino productione, qua in partibus horæ prioribus est productus, in posterioribus etiam producitur, cũ n hæc productio mensuretur in stanti temporis discreti, quod quamuis formaliter sit indiuisibile, virtualiter potest durationi successiuæ coexistere.

Et si objicias, productio rei includit negationem prioris esse eiusdem rei, maximè cùm est productio cum nouitate essendi: ergo impossibile est, quod actus iam productus in priori parte temporis, producatur in parte temporis posteriori.

Respondeo, antecedens esse verũ per ordinem ad primam mensuram productionis, secus autem respectu alienæ mensuræ: nisi placet dicere non esse de ratione formali productionis passiuæ, quod res producta non extiterit tempore præcedenti, vt dicunt Philosophi asserentes possibilitatem mundi ab æterno fuisse.

DVBIVM II.

Vtrùm bonitas & malitia ex circunstantijs, sit accidentalis actui humano, & quo modo?

12 RIMA conclusio est affirmatiua, & communis, intel lecta non solùm de actu humano considerato in esse naturæ, sed etiã in esse moris. Cuius ratio est, quia aduenit actui constituto iam in suo esse specifico morali per bonitatem, vel malitiam desumptam ex obiecto, ergo est accidentalis.

Sed objicies primò, contingit actum non habere bonitatem, vel malitiam ex obiecto, vt quando obiectum est indifferens: ergo saltem in hoc casu bonitas, vel malitia ex circũstantia non erit accidentalis actui considerato in esse moris.

Respondeo, tunc circunstantiam quæ dat primam bonitatem, vel malitiã, amittere rationem circunstantiæ, & inducere rationem obiecti, vt infra dicendum est.

Objicies secundò, circunstantiæ quæ mutant speciem, non dant bonitatem, vel malitiam accidentalem, ergo: probatur antecedens, quia vna species non est accidens alterius.

Dices, etiam in genere moris posse vnam speciem esse accidens alterius, sicut in genere naturę species accidentium accidunt speciei substantiali.

Sed contra, quia est dispar ratio, nam substantia & accidens in genere naturæ sunt diuersorum ordinum: at verò bonitas ex obiecto, vel malitia, & illa quæ prouenit ex circunstantijs, sunt eiusdem ordinis, quia vtraque est accidens morale: ergo sicut propter hanc rationem ex albedine & dulcedine lactis, neutra est accidens alterius, quia sunt eiusdẽ ordinis, scilicet accidentis naturalis, sed vtraque est accidẽs lactis: ita bonitas ex obiecto, & bonitas ex circumstantia, neutra erit accidens alterius, sed vtraque erit accidens actus in esse naturæ.

Pro solutione nota, dupliciter posse coniungi aliqua accidentia in eodem subiecto. Vno modo, sine aliquo ordine inter se, ita vt subiectum æquè immediatè recipiat vtrumque, & non vnũ mediante altero, vt in lacte coniunguntur albedo & dulcedo, & in homine esse logicũ & musicum: & hac ratione neutrũ est accidens alterius, sed vtrumque est accidẽs solius subiecti. Alio modo, seruato ordine inter se, ita vt subiectum non recipiat vnum, nisi mediante altero, sicut substantia primò recipit quantitatẽ, & mediante illa recipit qualitates corporeas; & hoc modo vnum accidens dicitur accidere alteri, sicut albẽdo & nigredo non solùm dicuntur accidere substantiæ, sed etiam superficiei. Quo posito respondetur, quod bonitas, vel malitia quæ aduenit actui ex circunstantijs, etiamsi sit alterius speciei, præsupponit in ipso actu bonitatem, vel malitiam specificam, sumptam ex obiecto, mediante qua, bonitas vel malitia circunstantiarum recipitur in illo; ideò

habet

habet rationem accidentis respectu bonitatis, vel malitiæ ex obiecto.

Sed objicies contra hanc solutionem, sicut adulterium accidit furto, vt quando quis furatur propter adulterium, ita è contra potest furtum accidere adulterio, vt si quis ideo sit adulter, vt furetur: ergo non est maior ratio, quare potiùs vnum ex his sit subiectum quo alterius, quàm aliud.

Respondetur, quod licèt ex his duabus malitijs, furti scilicet, & adulterij seorsum sumptis, nulla præponatur alteri ex natura rei vt subiectum *quo*, benè tamen in genere moris ex intentione operantis; nam in his casibus non vult vtramque æquè primò immediatè, sed vnam in ordine ad alteram: ex quo fieri potest, vt pro voluntate operantis ea malitia quæ priùs in vno actu præsupponebatur alteri, vt dans actui primam & essentialem malitiam, postea in altero actu distincto postponatur illi, & det malitiam secundariam, & accidentalem.

Objicies vltimò, accidens nunquam diuersificat simpliciter speciem cui accidit, vt homo, ex eo quod sit albus, vel niger, non dicitur simpliciter esse in alia specie, sed solùm secundum quid: at quando bonitas, vel malitia ex circunstantijs est alterius speciei ab ea quæ sumitur ex obiecto, facit actum esse alterius speciei simpliciter, vt circunstantia loci sacri facit furtum esse simpliciter sacrilegium, ergo non est malitia accidentalis.

Respondetur, nego consequentiam, & ratio discriminis est, quia in naturalibus, species ex accidentibus est diuersi ordinis, aut generis, ab ea quæ sumitur ex forma substantiali: quare licèt forma substantialis det esse specificum simpliciter, non ideo forma accidentalis dabit esse specificum simpliciter, sed secundum quid: at verò in moralibus species ex circunstantijs est eiusdem ordinis cum ea quæ sumitur ex obiecto, quia vtraque est accidens morale respectu actus humani considerati in esse naturæ: vnde si bonitas, vel malitia ex obiecto facit actum esse alicuius speciei simpliciter intra genus moris, idem poterit bonitas, vel malitia ex circunstantia.

Secunda conclusio, bonitas, vel malitia circunstantiarum est accidentalis respectu actus, non solùm considerati in esse specifico morali, vt dicitur in prima conclusione, sed etiam considerati in esse indiuiduali. Probatur primò specialiter de circunstantijs variantibus speciem, quia talis actus est in duplici specie, ergo habet duo principia indiuiduationis, sicut duo principia specifica: ergo bonitas, vel malitia ex circunstantia accidit actui constituto jam in esse specifico & indiuiduali per primam bonitatem, vel malitiam ex obiecto. Hæc vltima consequentia patet, & prior probatur, quia idem numero actus secundũ vnicum principium indiuiduationis non potest esse sub duplici specie.

Secundò probatur generaliter de omni circunstantia, quia circunstantiæ accidunt actui vtroque modo considerato, scilicet in esse specifico & indiuiduali, ergo etiam bonitas, vel malitia quæ conuenit actui ratione illarum: patet consequentia ex paritate rationis, & antecedens præterquamquod colligitur ex D. Thom. supra, quæst. 7. artic. 3. ad tertiũ, probatur ratione, quia actus humanus intra limites proprij generis & speciei habet principium formale indiuiduatiuum distinctum à circunstantijs, & pertinens ad substantiam ipsius actus antecedenter ad omnes circunstantias, siue actus consideretur in esse naturæ, siue in esse moris: ergo licèt ab hoc actu singulari, verbi gratia, furti, præscindamus aliquam partem durationis, aut intensionis, aut quantitatis rei quæ furatur, & sic de cæteris circunstantijs; manebit nihilominus eadẽ indiuiduatio substantialis furti intra limites propriæ speciei moralis; & consequenter eadem numero malitia numerica substantialis. D. Tho.

Objicies primò contra hanc conclusionem, actus humanus indiuiduatur à circunstantijs ex D. Thom. supra quæstione. 2. artic. 1. in argumento, sed contra: ergo circunstantiæ non accidunt actui humano considerato in esse indiuiduali: patet consequentia, quia constitutiuum non accidit constituto, sed pertinet ad substantiam illius. D. Tho.

Confirmatur ex eodem D. Thom. 1. part. quæst. 3. art. 3. vbi videtur docere, indiuiduum addere supra naturam speci ficam sola accidentia.

Respondetur, nego antecedens, sed in actu humano est alius prior gradus distinctus à generico, & specifico, à quo formaliter indiuiduatur, cum ordine tamen ad subiectum, & ad circunstātiam: neque D. Thom. docuit oppositum, sed solùm voluit indiuiduationem actuum cognosci ex circunstantijs à posteriori, tanquam ab accidentibus, & proprietatibus illius: ex quo patet ad confirmationem.

Objicies secundò, continuatio, & intensio actus sunt partes entitatis indiuidualis ipsius, ergo etiam bonitas, vel malitia proueniens ex continuatione, & intensione erit pars bonitatis, vel malitiæ indiuidualis, & consequenter non erit accidens illius: probatur antecedens, quia actus humanus in indiuiduo existens, verbi gratia, hic amor Dei, petit aliquam intensionem.

Respondetur, nego antecedens, ad cuius probationem dico, actum humanum ad suum esse indiuiduale non postulare aliquam determinatam durationem, & intensionem, sed quacunque signata, posse optimè esse sub alia, quantum est ex parte suæ naturæ, etiam indiuidualis.

Objicies vltimò, quia sequitur posse dari à parte rei actum humanum cum sola bonitate, vel malitia essentiali ex obiecto, sine aliqua bonitate, aut malitia ex circunstantijs, quod est contra D. Tho. quæst. 2. de malo, art. 5. in corpore: patet sequela, quia accidentia omnia possunt adesse, & abesse. *D. Tho.*

Respondetur, nego sequelam, neque datur de facto substantia existens à parte rei cum sola perfectione substantiali, quia ad minùs non potest actus humanus carere circunstantia durationis, & intensionis, licèt posit carere alijs, cùm nullus actus humanus postulet ex natura sua determinatam durationem, neque determinatam intensionem: ex quo fit, vt quæcunque duratio, & intensio in quocunque gradu, sit ei accidentalis, & consequenter circunstantia.

DVBIVM III.

Quomodo circunstantiæ debeant esse cognitæ, & volitæ, vt conferant bonitatem, vel malitiam actui?

PRO tituli intelligentia, & quæstionis solutione nota primò, inter circunstantias quę considerari possunt in actu humano, quasdam esse communes omnibus actibus, quasdā verò particulares aliquorum: circunstantiæ communes omnium actuum bonorum sunt obedientia ad præceptum, vel regulam rationis, humilitas, & subiectio ad Deum, prudentia, charitas ad se, fructus proprius specialis, & charitas etiā ad proximum, quando actus est erga alterum, & alia huiusmodi: è contra verò circunstantiæ communes actus peccati sunt in obedientia ad præceptum, ingratitudo erga Deum, superbia, quatenus peccans non subjicitur Deo, mors spiritualis animæ ex peccato secuto, scandalum proximorum, si peccatum sit publicum, & alia huiusmodi. 14

Circunstantiæ verò particulares sunt illæ octo à nobis supra adductæ, quę non sequuntur necessariò omnes actus bonos aut malos, sed accidentaliter, & separabiliter, vt supra diximus, & constabit discurrenti per singulas: ex quo deducitur discrimen inter has omnes circūstantias, quod illæ quæ sunt communes, non dicuntur propriè, & in rigore circunstantiæ, cùm sint inseparabiles ab actibus, sed magis dicuntur conditiones essentialiter, aut necessariò concomitantes actus humanos; in omni enim actu, siue bono, siue malo necessarium est reperiantur illæ omnes conditiones supra adductæ: circunstantiæ verò particulares dicuntur in rigore circunstantiæ, quia accidentaliter consequuntur actus nostros, & etiā dicuntur particulares, quia non quælibet sequitur omnem actum, sed aliquos duntaxat.

Secundò nota, ex his octo circunstantijs particularibus, quasdam afficere immediatè

mediatè ipsum actum humanum, vt qualitas personæ operantis, modus operandi, scilicet intensio, feruor, libertas maior, aut minor, similiter duratio, & continuatio actus, & locus: quasdam verò afficere actum mediante obiecto, vt quantitas materiæ, effectus ex actu sequutus, finis cuius gratia: media verò, seu circunstantia, quibus auxilijs, interdum ad obiectum, interdum ad actum possunt immediatè pertinere, & idem dici potest de loco.

Tertiò nota, voluntarium, seu volitum dici dupliciter. Vno modo, per modum actus, qua ratione quæcunque operatio voluntatis etiam elicita, dicitur voluntaria, & volita. Alio modo, per modum obiecti, qua ratione dicitur voluntaria, & volita res illa, quam volũtas prosequitur mediante cognitione. Rursus res volita per modum obiecti potest esse duplex: vno modo, directè volita, & alio modo indirectè; tunc est directè volita, quando prosequitur in se ipsa actu formali, & expresso voluntatis; indirectè verò potest esse volita duobus modis. Primo, purè indirectè, quod appellari solet interpretatiuè, vt quando voluntas non fertur in aliquod obiectum actu positiuo & formali, quando poterat, & tenebatur ferri; tunc enim dicitur velle interpretatiuè & indirectè non habere actum circa obiectum illud. Secundo modo, potest res esse volita virtualiter, & in alio quod dicitur voluntarium indirectum mixtum, qua ratione in toto volumus partes, in antecedenti consequens, & in causa effectum, siue talis effectus sequatur per se ex causa, siue per accidens; cum hoc tamen discrimine, quod vt effectus per se sequutus ex causa volita, dicatur volitus in alio, satis est, quod causa sit volita præcisè: vnde qui vult antecedens bonæ consequentiæ, meritò etiam dicitur velle ipsum consequens: & hac ratione auersio à Deo est voluntaria ei qui peccat mortaliter, quia per se sequitur ad actum peccati: at verò effectus per accidens sequutus ex causa volita, ad hoc, vt sit voluntarius in alio, non sufficit præcisè quod causa sit volita, sed vltra hoc requiritur, quod talis effectus fuerit præuisus ante causæ volitionem, aut simul cum illa: qua ratione non imputantur ebrio omnia quæ sequuntur ex ebrietate, nisi ea solùm quæ fuerunt præuisa ante ebrietatem, de quo diximus latè in materia de voluntario.

Prima conclusio, vt circunstantiæ dent bonitatem, vel malitiam eiusdem, 15
vel diuersæ speciei, ab ea quàm habet actus ex obiecto, debet esse aliquo modo cognita, & volita. Hęc est certa apud omnes, & probatur, quia tota bonitas, vel malitia moralis pendet à voluntate, ergo quod non est voluntarium, non potest dare, neque augere eam. Vnde Aristoteles. 3. Ethicorum, cap. 1. docuit ignorantiam circunstantiæ reddere actum inuoluntarium, vt si quis occidat patrem, putans esse hostem, erit homicida voluntarius, non tamen erit parricida. *Arist.*

Confirmatur ex Diu. Thom. infra, quæst. 19. artic. 1. dicente, nõ posse aliunde actum humanum sumere bonitatem, quàm ex obiecto, siue primario, siue secundario: ergo nisi circunstantiæ sint aliquo modo volitæ, saltem vt obiectũ secundarium, non poterunt dare bonitatem actui. *D. Tho.*

Arguitur primò contra hanc conclusionem, circunstantia personæ dat bonitatem actui, etiam si non sit cognita, & volita, ergo: probatur antecedẽs. Primò, nam quælibet actio Christi Domini esset infinitè bona, & meritoria ratione gratię vnionis, etiam si anima Christi ignoraret dignitatem suæ personæ, aut nihil cogitaret de sua vnione ad verbum. Secundò, quia si homo iustus exerceat opus virtutis, ignorans se esse in gratia, aut non cogitans de statu suo, re vera illud opus habebit bonitatẽ accidentalem ratione circunstantiæ personæ, & cæteris paribus, erit melior, quàm aliud bonum opus alterius iusti habentis minorem gratiam.

Huic argumento respondet Salas, hic, tractatu. 7. disputat. 2. sect. 12. num. 114. & 115. vbi dicit duo. Primum est, circunstantiam personæ conferre bonitatem moralem actui, nisi transeat in rationem obiecti, & sit directè in se, & propter se volita. Alterum est, posse augere valorem satisfactionis & meriti, quamuis non sit aliquo modo volita, nec cognita, sed prorsus ignorata, quia ea est (inquit) natura gratię, siue vnionis, siue iustificationis, vt eleuet operationem eius qui ignorat statum suum, vt sint satisfactoria, & meritoria; *Salas.*

rito ria, & eò magis, quò gratia fuerit maior.

Et si ab hoc auctore postules rationem discriminis inter bonitatem moralem ex vna parte, & valorem satisfactionis, & meriti ex altera: respondet consistere in hoc, quod bonitas constituit formaliter bonum ipsum operantẽ, & quia nullus potest reddi bonus, nisi volens, consequens est, vt id, quo redditur bonum, debeat esse ab eo cognitum, & volitum: quare vt circunstantia personæ augeret bonitatem, & faceret operantem meliorem, opus esset, vt operans se ipsum respiceret, & vellet applicare dignitatem quam habet ex gratia ad ipsum actum quem exercet: at verò valor satisfactorius, & meritorius non reddit formaliter hominem bonum, sed præsupponit iam eum bonum, & oritur ex bonitate actus præsuppofita, adiuncta dignitate personæ vt conditione, & ideo nõ exigit cognitionem, & volitionem huius cõditionis, sed solùm pendet ex cognitione, & volitione operis, ex cuius bonitate resultat.

Et si obijcias, quando homo iustus operatur sine illa reflexione, re vera vult applicare dignitatem suæ personæ, quæcunque illa sit, ad opus quod exercet: ergo semper auget dignitatem operis, etiã si non sit expresse cognita, & volita.

Responderi potest ex doctrina huius auctoris, in illo casu illum hominẽ, velle applicare ad opus dignitatem suæ personæ per modum principij effectiui; nã eo ipso quod vult operari, vult applicare se ad operationem, tanquam principiũ elicitiuum illius; sine illa tamen reflexione non vellet applicare suam dignitatem ad opus per modum obiecti cogniti, & voliti: quod erat necessarium, vt eius dignitas faceret actum meliorem.

16 Hæc solutio mihi aliquando placuit tractatu de circunstantijs in commentarijs ad primum caput, lib. 3. Ethic. quatenus docet dignitatem operantis posse augere valorem operis, non aucta eius bonitate: sed modò videtur difficilis, & specialiter displicẽt mihi duo, quę ab hoc auctore adduntur. Alterum est, primum eius dictum, quia, vt vbi ostendimus, & videbimus conclusione sequenti, satis est dignitatem personæ esse indirectè, & virtualiter volitam, vt augeat bonitatem actus. Alterum est ratio illa discriminis inter bonitatem moralem, & valorẽ meriti, seu satisfactionis; nam sicut reddimur boni voluntariè, ita similiter non meremur, neque satisfacimus, nisi voluntariè: ergo si propter hoc circunstantia ignorata non valet reddere actum bonum, ita non valebit reddere illum meritoriũ, nec satisfactorium: vel è contra, si sufficit ad hoc, etiam sufficiet ad illud.

Quare ego loco citato aliũde dixi prouenire, quod dignitas personæ operãtis, quamuis non pertineat ad obiectum, augeat valorem satisfactionis & meriti, & non augeat bonitatem moralem: scilicet quia bonitas moralis in ordine ad obiectum consistit, vt supra dictum est: quapropter nihil potest esse causa bonitatis, aut eam augere, nisi aliquo modo pertineat ad obiectum actus: at verò valor satisfactionis, & meriti consistit in quãtitate pretij oblati, quæ non consistit in ordine actus ad obiectum, sed in ipsa natura rei, vt patet in quocunque alio pretio; & ideò dignitas personæ operantis, quamuis non se teneat ex parte obiecti cogniti & voliti, potest nihilominus augere valorem meritorium, & satisfactorium.

Sed adhuc hæc ratio potest simul cum præcedẽti impugnari, quia valor operis, siue meritori⁹, siue satisfactorius, est passio adæquatè consequens bonitatẽ actus, vt docuit D. Tho. infra, quæst. 21. art. 3. & 4. ergo ratio meriti ex circunstantia, sequitur adæquatè bonitatem ex circunstantia, sicut ratio meriti ex obiecto, sequitur bonitatem ex obiecto, & maius meritum maiorem bonitatẽ: ergo si opus iusti ignorantis statum suum crescit in merito ratione circunstantiæ, etiã crescet in bonitate ex tali circunstantia, cũ non possit augeri passio, nisi ad augmentum essentiæ, aliàs actio minùs bona, erit magis meritoria. D. Tho.

Confirmatur primò, quia quamuis valor operis ex circunstantia possit esse maior, quam bonitas essentialis quam actus habet ex obiecto, vt valor ieiunij Christi Domini ex circũstantia personæ, excessit infinitè bonitatem eiusdem ieiunij sumptam ex obiecto temperantiæ; tamẽ non potuit excedere bonitatem accidentalem, quam ille actus habuit ex circunstantia personæ; neque potuit huiusmodi valor conuenire actui, ratione circunstan-

tiæ

-ti e huius, nisi prius conueniret illi bonitas moralis ex eadem circunstantia, tanquam radix, & principium primum illius valoris.

Confirmatur secundò, quia implicat vnam operationem esse digniorem præmio, quàm aliam, saltem respectu Dei, & non esse in se meliorem, ergo valor meriti non potest excedere bonitatem operis: consequentia est euidens, loquendo de merito respectu Dei (quidquid sit de merito respectu reipublicæ, aut principis, aut alterius priuatæ personæ) & antecedens probatur, quia operans ratione huius operis dignioris, est magis dilectus à Deo, ergo ratione illius est in se ipso magis bonus: consequentia est etiã euidens, cùm amor Dei erga creaturas sit ordinatus, & rationalis; & antecedens probatur; quia ratione maioris meriti vult illi Deus maius premium, & maiorem gloriã, ergò diligit eum plus: patet ista consequentia; quia maior dilectio in Deo non attenditur ex parte ipsius actus; hoc est, ex maiori intensione & affectu amandi, quia cũ actus quo Deus amat nos, sit ipsa Dei substantia, æqualiter se habet respectu omnium, sed attenditur ex maiori bono volito, vt docuit D. Thom. 1. part. quæst. 20. art. 3. *D. Tho.*

Confirmatur tertiò, quia licèt vera esset doctrina asserens valorem meriti & satisfactionis procedentem ex circunstantia personæ operãtis, non esse aliquid physicum existẽs in ipsa operatione, sed esse aliquid morale extrinsecum, scilicet prudentem æstimationem, qua talis operatio iudicatur digna tali præmio, adhuc æstimabilitas obiectiua est aliquid intrinsecum in ipsa operatione orta proximè ex eius bonitate, quia ipsa operatio secundum se est digna, vt de eã habeatur talẽ iudicium, quamuis prima radix ex qua prouenit huiusmodi æstimabilitas, sit quid extrinsecum, scilicet qualitas personæ à qua procedit.

17 Quare aliter respondemus argumento principali, negando antecedens, ad cuius vtramque probationẽ dico, impossibile esse, quod quis quantumuis ignorans statum suum, aut nihil de illo cogitans, velit applicare se ad operãdum moraliter, & non velit consequenter applicare dignitatem sui suppositi; quacunque illa sit ad operationem: quare eo ipso quo quis vult bene operari, vult similiter vti omnibus principijs sui actus, & cõsequẽter vult indirectè & virtualiter operationẽ suam affici à quacunq; circunstantia suæ personæ, quod genus voluntarij sufficit: vt videbimus conclusione sequenti.

Ex quo solui potest fundamentũ oppositæ sententiæ, scilicet circunstantiam personæ sine illa reflexione superaddita, neque esse voluntariam per modum obiecti, neque per modum actus, & ita non conferre actui bonitatem, quia responderi potest, satis esse, quod sit voluntaria per modum principij actus voluntariè applicati ad operãdum ad modum explicatũ.

Et si quæras, an dignitas personæ operantis augeat bonitatem & valorẽ operis secundum totam suam latitudinem?

Respondeo sub distinctione, nã si dignitas est substantialis & essentialis ipsi, vt in Christo Domino diuinitas personæ Verbi, tunc tribuit operibus bonitatem & valorem secundum totam suam latitudinem ipsius dignitatis, atque adeo infinitè æstimabilem: & idem dico de opere facto ab Angelo, esse cæteris paribus plus æstimabile, quàm opus hominis secundũ totam suam latitudinem, qua exceditur persona humana ab angelica: si autem sit dignitas accidentalis, qualis in hominibus, prouenit à gratia habituali, aut à potestate regia, non auget bonitatem secundum totam latitudinem suam; sed in gradu quodam determinato; & ratio discriminis est, quia opus factũ à Christo Domino, procedit necessariò à tota dignitate essentiali suppositi; opus verò hominis grati non procedit necessariò à tota dignitate quam habet ex gratia, quia nõ procedit necessariò à gratia adæquatè secundum totam vim significatiuã quã habet.

Et si rursus quæras rationem huius discriminis, dico esse, quia quemadmodum concursus physicus gratiæ, & cuiusuis alterius habitus subordinati libertati operantis, ita vt iustus possit pro sua libertate operari sine concursu illius, gratia solum concomitante se habente, vt quando peccat venialiter, vel quando exercet operationes bonas ordinis naturæ sine influxu gratiæ, & imperio charitatis, aut etiam possit operari cum minori conatu quàm est ille, quem ipsa gratia poterat ex gradu suo præstare, vt quando homo iustus operatur supernaturaliter remissè;

sic etiam subordinatur eidem libertati concursus moralis eiusdem gratiæ dignificatiuus operationis, & potest ab ipsa libertate operantis modificari: at verò concursus physicus personæ operantis non ita subordinatur libertati, quia implicat operari sine concursu physico suæ personæ: ex quo fit, vt neque moralis concursus eiusdem personæ, & dignitatis essentialis illius subordinetur libertati, aut ab ipsa modificetur. Argumenta verò quæ contra ista possunt fieri, adducentur in fine huius dubij post secundam conclusionem.

Arguitur secundò contra primam conclusionem, circunstantia *quomodo*, auget bonitatem, vel malitiam actus, etiamsi nō sit volita, ergo: probatur antecedens, quia vt voluntas operetur intensè, non requiritur intellectum cogitare de gradu intensionis, ergo non est opus, vt talis intensio sit volita: patet consequentia, quia volitio non est de incognitis.

Respondetur, satis esse, quod intensio sit voluntaria per modum actus, quia cùm intensio sit modus intrinsecus entitati actus, sicut ipse actus est voluntarius, ita etiam eius intensio.

18 Secunda conclusio, vt circunstantia augeat bonitatem, vel malitiam intra eandem speciem, satis est, sit volita indirectè, siue virtualiter, siue solùm interpretatiuè. Hæc conclusio intellecta de circunstantijs actus, vt de intensione, libertate, duratione, & alijs huiusmodi, est communis: de alijs verò circunstantijs quæ se tenent ex parte obiecti, non est ita cōmunis & certa, vt præcedens, quantum attinet ad bonitatem, quia de malitia omnes fatentur augeri intra eandem speciem à quacunque circunstantia mala quomodocunque volita, quia malū consurgit ex quocunq; defectu. Hęc conclusio duas habet partes. Prima docet, sufficere circunstantiam esse volitam actu virtuali: secūda verò ait etiā sufficere, quod sit volita actu interpretatiuo. Prima pars conclusionis probatur. Primò, de circunstantijs quæ se tenent ex parte actus, quia nihil cogitáte intellectu de gradu intensionis, aut durationis actus circa obiectū quod proponit amandū, potest voluntas pro sua libertate intensiùs, aut remissiùs operari, aut magis, vel minùs durare in operatione, stante omnino eadē propositione intellectus, vt omnes admittunt: sed tunc intensio & duratio augent bonitatem, ergo illæ circūstantiæ non postulant cognosci directè, neq; esse volitæ per modū obiecti in se amati, vt augeant bonitatem, sed satis est sint volitæ indirectè: consequentia patet, quia nihil potest esse directè & expressè volitum, nisi sit eodem modo cognitum; minor verò probatur, quia illa intensio, vel duratio est voluntaria, & libera per modū actus, vt dictum est, sed ex maiori intensione & duratione libera, est actus magis conformis, & difformis rationi, ergo magis bonus, vel malus.

Confirmatur, quia vt actus sit voluntarius, non requiritur, quod sit obiectum directū voluntatis, aliàs essent necessariæ infinitæ reflexiones, ergo neque vt continuatio, vel duratio eiusdem actus sit volita: patet consequentia, quia duratio intrinseca actus, & similiter eius intensio, est eadem entitas actus, taliter, vel taliter modificata.

Dices, quomodo potest esse volita intensio & duratio, si non est cognita? Respondeo, esse cognitam, & volitam virtualiter in ipso actu cognito, & volito, quia eo ipso quod intellectus proponit voluntati obiectum amandum, hic, & nunc, virtualiter proponit ipsam intensionē eius, cùm non possit actus esse sine intensione & duratione.

Secundò, probatur conclusio de circū stantijs obiecti, quia actus quo quis vult dare pauperi quidquid habet in crumena aut in manu clausa, ignorans ibi esse decē aureos, est melior, quàm si velit dare tantùm vnum aureum clarè & distinctè cognitum, & volitum: ergo quantitas materiæ auget bonitatem operis, etiāsi non sit volita directè, & in se ipsa, sed confusè, & in alio: consequentia patet, & antecedens probatur, quia illa volitio esset magis meritoria, ergo melior.

Confirmatur de circunstantia, *quid*, quia Doctor qui vult prędicare, aut legere, præuidens se, aut alios magnum fructum percepturos ex sua lectione, aut prędicatione, meliꝰ operatur, aut magis meretur prædicando, aut legendo, quàm si vellet lectionem, aut prædicationem, ex quo non præuideret futuros tales fructꝰ; sed ad hoc nō est necessariū, vt directè & expressè intēdat talem fructum, sed satis

est si

est, si preuidens illum simpliciter intēdat legere, aut prædicare, quod est intendere illum fructum indirectè in sua causa: ergo vt circunstantia *quid*, siui effectus sequuti det bonitatem actui, sufficit quod sit volita indirectè.

Secunda pars conclusionis probatur, quia si quis voluntariè amittat actū malum, aut circunstantiā malam, etiamsi nō velit talem omissionem directè actu positiuo & formali, meretur nihilominus apud Deum, laudē, & mercēdem, ergo ad bonitatem moralem sufficit volūtarium interpretatiuum: probatur antecedēs ex illo Eccles. 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit.* Vbi laudatur homo, qui oblata occasione peccandi continuit se, & nō peccauit. Et ex illo Psal. 33. *Declina à malo, & fac bonum.* Vbi declinari à malo, non potest condistingui ab eo, quod est facere bonum, nisi significet solùm negationem actus mali, & ita hoc, quod est præcisè non facere malum, bonum quoddam est, vt eleganter docuit August. serm. 19. de tēp. *Iustitia, inquit, non aliud est, quā non peccare; non peccare autem, legis præcepta seruare: præceptorum verò obseruatio duplici genere continetur, vt nihil eorū quæ probibentur facias, & omnia quæ iubentur implere contēdas; hoc enim est quod Psalmista ait, declina à malo, & fac bonū.*

Ecel. 31.

Psal. 33.

August.

D. Tho.

Dices cum D. Tho. 2. 2. q. 79. art. 1. ad secundū, illis locis non trāsgredi præceptum, & non facere malū, non esse intelligenda merè negatiuè, sed positiuè, vt scilicet illa verba significent actum formalem, & positiuū voluntatis, quo quis vult non transgredi præceptum, neque facere malum; nā sola omissio actus non est voluntaria, neque meritoria, quando obligatio non est ad ipsām omissionem, vt diximus supra quæst. 6. de voluntario, atque adeo inquit D. Tho. loco cit. per solam negationem mali vitabit quis pœnā, non tamen merebitur, neque virtutem, aut bonitatem habebit.

Sed contra, quia qui maximis tormentis exterioribus illatis a tyranno, aut etiā internis tentationibus affligitur, vt consentiat alicui peccato, aut prauæ circunstantiæ, etiam si tunc suspendat omnē actum formalem suæ voluntatis, nihilominus ipsum non consentire peccato, seu ipsa omissio consentiendi est voluntaria & laudabilis, quia qui talia sustinet, rationabiliter iudicatur velle non peccasse (vt ostendimus quæst. 6. de voluntario citato) ergo illa verba sacræ Scripturæ, *Qui potuit transgredi, &c.* possunt intelligi, nō solùm quando quis formaliter, & positiuè voluit non violare præceptum, verùm etiam quando actu solùm interpretatiuo voluit illud non violare, quod est nō trāsgredi negatiuè, saltem in eo casu, quando quis nimis instigatur ad transgressionem, neque D. Tho. docuit oppositum, quia loco citato loquutus est de mera negatione actus mali, quæ non habet adiunctam volitionem interpretatiuam talis negationis, vt quando quis præcisè non furatur, aut non mœchatur, seclusa omni tentatione instigāte ad furtum, vel mœchiā.

19 Salas.

Oppositum huius secundæ conclusionis docuit Salas, hic, tract. 7. disp. 3. sect. 11. per totam, in cuius fauorem arguitur contra hanc conclusionem, & primò contra primam partem; nam si matrimonio coniunctus velit actum coniugalē propter delectationem veneream, quæ est in eo, re vera vult virtualiter legitimā generationem filiorum, sed tunc nullā habet bonitatem ex hac circunstantia virtualiter volita: ergo vt actus sit bonus moraliter ex circunstantia, non sufficit, quod circunstantia sit virtualiter volita: maior patet, quia qui formaliter & directè vult causam, virtualiter vult effectum, & minor probatur, quia ille actus habet malitiam saltem venialem ex fine directè volito, ergo nullam habet voluntatem ex circunstantia procreationis filiorū virtualiter volita: patet ista consequentia, quia actus semel malus ex vna circunstantia, nullam accipit bonitatem ex alia.

Respondetur, concessa maiori, & minori, nego consequentiam, quia tunc ratio propter quam circunstantia bona virtualiter volita non dat bonitatem actui, non est, quia solū est virtualiter, sed quia actus ille est antecedenter vitiatus ratione mali finis, & actus semel de vna circunstantia malus, non potest reddi bonus ex alia circunstantia, etiam inadæquatè, vt infra dicemus: & eodem argumento probatur contra auctores oppositæ sententiæ, etiam circunstantiam formaliter, directè & expressè volitam, non posse dare bonitatem actui, vt quando quis furatur ad dandam eleemosynam;

vbi in eo casu circunstantia finis est directè, & propter se volita; & magis volita, quàm sit ipsum furtum: & nihilominus non potest dare bonitatem actui, quia est antecedenter vitiatus ratione mali obiecti: conclusio ergo nostra intelligitur, quando actus est bonus ex obiecto, & fine; tunc enim virtualis volitio bonæ circunstantiæ reddit actum meliorem.

Arguitur secundò contra secundā partem conclusionis, voluntarium merè indirectum, seu interpretatiuum est sola negatio, & carentia actus; sed hæc non ponit perfectionem, ergo neque bonitatē, ac per consequens volitio interpretatiua bonæ circunstantiæ, non tribuit actui aliquam bonitatem.

Respondetur, quod licèt non ponat perfectionem, & bonitatem naturalem formalem in ipsa operatione, potest tamen ponere perfectionem, & bonitatem moralem; nam quis neget, dignum esse laude eum qui fecit malū illud, ad quod instigabatur maximis tentationibus, etiā si voluntas non faciendi fuerit solùm interpretatiua?

Sed objicias, bonitas, & perfectio moralis necessariò fundatur in aliqua perfectione, & bonitate naturali, cùm genus naturæ supponatur ad genus moris: ergo deficiēte bonitate naturali, deficit necessariò bonitas moralis, ergo si ratione volitionis interpretatiuę nō ponitur in voluntate, aut in eius actu aliqua entitas, & bonitas naturalis, non poterit similiter poni entitas, neque bonitas moralis.

Respondetur, satis esse, quod entitas, & bonitas moralis supponat entitatē, & bonitatem naturalem interpretatiuam, verbi gratia, actum, & volitionem interpretatiuam, qua voluntas interpretatur velle non apponere actui suo circunstantiam illam malam, ad quam incitatur.

Sed adhuc objicies, tunc solùm omissio agendi est voluntaria interpretatiuè, quando est obligatio ad agēdum: vt. v. g. omissio audiendi missam in die Dominica: ergo omissio malæ circunstantiæ non potest esse voluntaria interpretatiuè: patet consequentia, quia non est obligatio agendi cū mala circunstantia, quin potiùs est obligatio ad non agendum.

Respondetur, omissionem actus, aut circunstantiæ esse voluntariam interpretatiuè, non solùm quando est obligatio ad agendum, sed etiam quando est obligatio ad non agendum, si tunc adsint motiua vehementia ad non omittendum.

Arguitur tertiò contra id quod dictum est circa primam conclusionem, scilicet dignitatem personæ augere bonitatem, vel malitiam actus; nam si opus eiusdem bonitatis ex obiecto, & alijs circunstantijs sit melius, ex eo scilicet, quod fit ab homine maioris sanctitatis; sequuntur duo inconuenientia. Primum est, quod quantò gratia habitualis, & charitas fuerit maior, cæteris paribus, ex parte operis, tantò maior erit bonitas, & valor in ipso opere; atque adeo si in puro homine esset gratia infinita, opus illius esset infinitè bonū, & infinitè meritorium, quod est falsum. Secundum est, quod peccatū maioris peccatoris sit peius, & grauius, cæteris paribus, quàm peccatum commissum à minori peccatore.

Quidam recentiores asserunt sanctitatem personæ prouenientem à gratia, & charitate, & cæteris habitibus virtutum, non augere bonitatem operis, cęteris paribus, quia dicunt hos habitus non concurrere ad bonitatem actus, vt circunstantia, sed præcisè vt principium effectiuum ipsius actus, atque ita non reddere illum meliorem per se loquendo, nisi solùm quatenus effectiuè influunt in ipsum actum maiorem intensionem, aut durationem, aut maiorem conformitatē cum regula rationis ex aliquo alio speciali motiuo, vel circunstantia distincta: quamuis isti admittant ex sanctitate personæ augeri valorem operis in ratione meriti, & satisfactionis, quia existimant bonitatem sumi ex perfectione intrinseca operis, valorem verò meriti non consurgere adæquatè ex sola bonitate, sed etiam ex pacto, & acceptatione extrinseca eius, apud quem est meritum. 20

Sed quidquid de hoc sit, consequenter ad ea quæ supra diximus, respōdetur admisso antecedenti, negando sequi illa duo inconuenientia: & pro solutione primi nota, in habitu gratiæ vim dignificatiuam operum distingui ab intensione, & non commensurari ipsi intensioni, sed naturæ, & essentiæ ipsius gratiæ, quæ est filiatio Dei adoptiua; ita vt hæc vis dignificatiua operum, siue conueniat gratiæ ex natura rei, siue ex sola diuina ordinatione, possit esse inæqualis intēsioni ipsius

ipsius gratiæ: cuius signum à posteriori esse potest, sæpe contingere virtutẽ dignificatiuam, quam habet gratia, extendi ad effectum, ad quem non pertingit ipsa intensio physica eiusdem, vt cùm gratia dat valorem operibus, quæ superat ipsam in intensione.

Quo posito, & gratis admisso, Deum posse producere gratiam infinitè intensam, quod tamen est impossibile. Respondeo, adhuc illam gratiam nón dignificare opus secundum totam suam latitudinem: tùm quia non procederet ab ea concursu physico infinito propter limitationem potentiarum animæ: tùm etiam quia procederet ab illa concursu morali similiter finito; nam cùm gratia illa infinita secundum intensionem esset finita, & limitata secundum essentiam, virtus dignificatiua illi proportionata esset eodem modo finita, & consequenter illa gratia in ratione dignitatis personalis esset simpliciter dignitas finita.

Et si quæras, in quo ergo gradu, gratia habitualis dat bonitatẽ & valorem vt circunstantia personæ operantis?

Respondeo. Et primò, non dare bonitatem secundum totam suam latitudinem, vt si gratia est, vt octo, siue in intensione physica, siue in virtute dignificatiua det cuicunque actui bonitatem vt octo, quia (vt supra diximus) in hoc distinguitur dignitas, quam habet iustus ex gratia, ab ea quam habuit Christus ex persona Verbi, quod gratia dignificat opus cum subordinatione ad liberum vsum illius; dignitas verò personæ Christi dignificat eius opera independenter à voluntate, & quasi naturaliter.

Dico secundò, dare bonitatem & valorem in gradu quodam determinato, ita tamen vt non det bonitatem æqualem omnibus operibus, sed maiorem, vel minorem, habito respectu, & proportione ad affectum operantis, iuxta ea quæ supra diximus de quantitate obiecti.

Alij dicunt dare maiorem, vel minorem bonitatem, iuxta maiorem, vel minorem bonitatem ipsorum operum, ità vt opera quæ sunt in se meliora, habeant ex circunstantia gratiæ operantis maiorem bonitatem, & valorem in ordine ad gloriam: quod explicant exemplo sigilli regij, quo cuditur moneta, quod quamuis sit idem, est causa maioris, aut minoris æstimationis, & valoris in moneta, iuxta diuersitatem materiæ: sed iuxta hunc posteriorem modum dicendi licèt saluetur, circunstantiam sanctitatis personæ augere valorem & bonitatem operis, non tamen saluatur, maiorem sanctitatem magis augere: cùm inæqualitas augmenti non proueniat ex inæqualitate gratiæ, sed ex inæqualitate ipsorum operum. Neque sequitur primum inconueniens illatum in argumento, sed potiùs ex nostra doctrina sequitur maiorem sanctitatem eius qui peccat, augere malitiam peccati; hoc autem verum est, & conceditur à D. Thom. infra, quæst. 73. artic. 10. *D. Tho.*

Et si objicias, malitia actus tantò magis crescit, quantò ordinatur in deteriorem finem, & bonitas in meliorem: ergò cùm ipse peccator sit finis, in quem ordinatur actus peccati; quantò ipse peccator est peior, tantò peccatum est grauius.

Respondetur admisso antecedenti, nego consequentiam, quia peccator nõ est finis *cuius gratia* sui peccati, sed solùm est finis *cui*: grauitas autem peccatorum non augetur ex fine *cui*, sed ex fine *cuius gratia*, atque ita maior dignitas personæ peccantis, orta ex pluribus, aut grauioribus peccatis, non auget per se malitiam vltimi peccati; quidquid sit per accidens, ratione maioris obstinationis, aut ingratitudinis.

Arguitur quartò ad idem, si dignitas essentialis operantis auget bonitatẽ operis secundum totam suam latitudinẽ, & propterea opera Christi sunt infinitè meritoria: ergo dignitas essentialis personę, quę est obiectum actus humani, auget similiter bonitatem, vel malitiam actus secundum totam latitudinem, atque adeo amor Dei erit infinitè bonus, & odium Dei erit infinitè malum, cuius oppositum ostendimus supra. 21

Confirmatur, quia non minùs crescit malitia, & offensa ex dignitate offensi; quàm bonitas & satisfactio ex dignitate satisfacientis, & operantis: ergo vel vtrobique est infinita, vel vtrobiq; finita.

Respondetur, nego cõsequentiam, & ratio discriminis est, quod dignitas personæ amatæ, aut offensæ, non concurrit ad bonitatem amoris, aut ad grauitatem iniuriæ vt principium eius, sed vt obie-

ctum terminatiuum, & sic non refundit in actum totam dignitatem, aut indignitatem, quam potest ex natura sua refundere, sed modificatam, & limitatã, iuxta modum quo attingitur per talem actum, (vt supra diximus de circunstantia materiæ) quia iuxta modum quo actus attingit obiectum, diuersificatur in obiecto diuersa attingibilitas, & diuersa ratio formalis, sub qua: at verò dignitas personæ operantis concurrit ad dignitatem, & valorem operis ex parte principij effectiui, & si dignitas sit essentialis, non potest eius concursus modificari ex parte operis facti, aut ex parte voluntatis, vt dictũ est: & ita dignificat operationem quantum potest.

Ex hoc patet ad cõfirmationem, nam licèt grauitas iniuriæ crescat ex dignitate eius cui irrogatur, tamen non crescit eodem modo, quo valor satisfactionis ex dignitate satisfacientis, quia hęc crescit sine vlla limitatione, illa verò nõ, nisi supposita limitatione, ad modũ quo illa dignitas attingitur per iniuriam; hoc est, ad affectũ offendentis, qui semper est simpliciter finitus. Ex quo constat, non offendi Deum, quantum offendibilis est, per quodcunque peccatum, quia per ordinem ad maiorem, & maiorem affectum operantis, est magis, & magis offendibilis in infinitum.

Arguitur vltimò, si Rex, & rusticus debeant mercenario centum, non meretur magis Rex soluendo illa, quàm rusticus, cæteris paribus, ergo solutio Regis non est melior ex circunstantia personæ.

Respondetur, hanc solutionem posse considerari, aut respectu mercenarij cui fit, aut respectu Dei, in quem soluens ordinat actum illum iustitiæ, & se ipsum. Primo modo, illa solutio non crescit in bonitate ex dignitate regia, quia ratione illius solutionis non subjicitur dignitas Regis, mercenario: bene tamen secundo modo, quia hac ratione dignitas ipsa regalis subjicitur Deo præcipienti solutionem debiti, & aliquid maius, & excellen eius subjicit Deo Rex, quàm rusticus.

Initio huius quæstionis proposui disputare de voluntario requisito, vt circunstantiæ variantes speciem darent actui bonitatem, vel malitiam; sed quia plus iusto immorati sumus circa circunstantias nõ variantes speciem, agemus de alijs infra.

DISPVTATIO V.
De bonitate, & malitia actuum ex fine.

NOTA primò, duplicẽ finem posse esse in aliqua humana operatione, vnus proximus, qualis est ille, ad quem ipsa operatio immediatè ordinatur, & hic finis est ipsummet obiectum operationis: alter est remotus, & est ille, ad quem ordinatur obiectum operationis ab ipso agente, vt quando quis vult celebrare missam propter lucrum, celebratio missæ est finis proximus talis volitionis, & lucrum est finis remotus: inter hos autem est duplex discrimẽ. Primum, quod operatio respicit priorem finem ex natura sua, & ita dicitur finis operis, & illi intrinsecus, & essentialis, quia volitio celebrandi missam, verbi gratia, natura sua ordinatur ad ipsam celebrationẽ missæ: posteriorem verò finem respicit accidentaliter ex libera operantis voluntate, cũ accidat volitioni celebrandi ordinari ad lucrum: & ita hic finis remotus dicitur finis operantis, & finis intrinsecus. Ex hoc discrimine oritur secundum, quod prior finis non potest esse circunstantia operis, cùm sit omnino identificatus cum eius obiecto; posterior verò est circunstantia illius. 1

Secundò nota, finem operantis interdum esse diuersum ab obiecto, & fine operis, vt in exemplo posito volitionis celebrandi propter lucrum, aut ieiunandi propter auaritiam; interdum verò coincidere cum ipso obiecto, & fine operis, vt quando quis vult celebrare propter bonũ religionis, & bonitatem ipsius sacrificij, aut ieiunare propter honestatem temperantiæ: & certè quando finis operantis non est distinctus ab ipso fine operis, sed coincidit cum illo, tunc circunstantia finis non dat actui speciem, quia non habet bonitatem, aut malitiam obiectiuam specie distinctam à bonitate, aut malitia ipsius obiecti; cum quo identificatur. Quare in hac controuersia solùm erit disputatio, an circunstantia finis, qui est distinctus ab ipso obiecto, & fine operis, det semper speciem actui, & qualem speciem?

Tertiò

Tertiò nota, finem operantis nondũ consequutum posse tripliciter appeti à voluntate. Primo modo, per simplicem affectum, diligendo illum propter eius honestatem, aut iucunditatem antecedenter ad intentionem consequendi illum, & inquirendi media vtilia ad eius adeptionem. Secundo modo, per actum intentionis, appetendo scilicet ipsum vt assequendum per media. Tertio modo, per actũ electionis, volendo scilicet media propter ipsum finem.

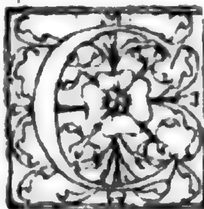
Rursus finis dupliciter appeti potest per actum intentionis. Vno modo generaliter, volendo scilicet assequi finem per media opportuna, non determinando in particulari hoc, aut illud medium. Secundò specialiter, volendo finẽ vt consequendum per tale, vel tale medium determinatè.

In præsenti ergo disputatione non agitur de fine respectu primi actus voluntatis, qui est simplex affectus, nec respectu secundi actus, qui est intentio generalis, per quam nullum medium determinatur ad consecutionem finis, quia hac ratione certum est, quod quotiescunque voluntas liberè fertur in finem aliquo ex his duobus modis, accipit ab illo speciem bonitatis, aut malitiæ, quia in his actibus finis non distinguitur ab obiecto. Quare solùm est difficultas respectu actus electionis, aut intentionis specialis, per quam determinatur medium ad consecutionem finis.

Sed quia hoc potest quinque modis contingere, nam vel quis vult consequi finem bonum per medium bonum, vt quando quis vult dare eleemosynã propter gloriam Dei: aut finem malum per medium malum, vt quando quis vult homicidium propter furtum: aut finem bonum per medium malum, vt quando quis furari vult ad dandam eleemosynam: aut finem malum per medium bonum, vt quando quis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam: aut denique vltimò, finem bonum, aut malum per medium indifferens, vt quando quis vult exire in agrum ad lucrandam indulgentiam, vel ad sollicitandam mulierem. Ideo primò inquiremus de bonitate, & malitia proueniente ex fine, quando medium & finis sunt eiusdem rationis; hoc est, quando vtrumque est bonum, vel vtrumque malum; deinde verò quando sunt diuersæ rationis.

DVBIVM I.

Vtrùm actus habens bonum obiectum, & bonum finem, aut malum obiectum & malum finem, habeat duas bonitates, vel malitias specie diuersas.



CONCLVSIO est affirmatiua. D. Thom. hic, articulo. 4.6.&.7. & communis ferè omnium. Probatur primò, quia in hoc actu est duplex conformitas, aut difformitas formalis ad rationem, specie distincta, vna ex obiecto, & altera ex fine, ergo est duplex bonitas, vel malitia distincta specie: consequentia patet ex supra dictis, & antecedens probatur, quia in obiecto, & fine extrinseco huius actus est duplex conformitas, vel difformitas obiectiua pertinens ad distinctas virtutes, vel vitia, vt supponit conclusio: ergo in ipso actu est similiter duplex conformitas, vel difformitas formalis. 2 D. Tho.

Confirmatur, quia iste actus, volo ieiunare propter pœnitentiam, pertinet ad virtutes diuersas, & iste actus, volo furari propter adulterium, pertinet ad diuersa vitia, ergo habent duas bonitates, vel malitias specificas: probatur antecedens, quia prior actus pertinet ad temperantiam, & ad pœnitentiam, ab vna elicitiuè, & ab altera imperatiuè; posterior verò ad furtum, & ad luxuriam.

Dices primò, bonitatem, vel malitiam ex obiecto contrahere eam quæ desumitur ex fine sicut differentia specifica contrahit genus, atque adeo in illis actibus non esse duas species bonitatis, aut malitiæ, sed vnicam duntaxat constitutam ex duobus gradibus, generico scilicet, & differentiali, quorum vnus sumitur ex fine, & alter ab obiecto.

Sed

Sed contra. Primò, quia Diu. Thom. expressè docet quemcunque ex his actibus esse in duplici specie morali. Secundò, quia genus & differentia ordinantur per se ad inuicem, sed in casu conclusionis moralitas desumpta ex obiecto, non ordinatur per se ad eam quæ sumitur ex fine: neque è contra, sed solùm ordinatur accidentaliter ex libera voluntate operantis, ergo non habent inter se rationem generis & differentiæ, sed gradus omnino completi, & vltimò perfecti, cùm vnus non ordinetur ex natura sua ad alterum, quod ampliùs constabit ex dicendis infra.

Ideo dices secundò cum Gabriele Vazquez, cui placet oppositum loco infra citando, actum electionis nullam sumere bonitatem ab obiecto, sed solùm ex fine, quamuis, quandò obiectum & finis sunt mala, electio sumat malitiam ab vtroque.

Sed contra primò, quando obiectum & finis electionis sunt mala, tunc electio accipit malitiam ab vtroque, vt fatetur auctor huius solutionis, ergo etiam quando obiectum & finis sunt bona, accipit ab vtroque bonitatem: probatur consequentia, quia non minùs terminatur obiectiuè electio per bonum obiectum, & bonum finem, quàm mala electio per obiectum & finem malum: ergo sicut obiectum malum refundit suam malitiam in electionem, ita similiter obiectum bonum suam bonitatem: neque sufficit disparitas inter bonum & malum, adducta ab hoc auctore, vt videbimus in solutione argumentorum.

Secundò, impugnatur eadem solutio, quia ex ea sequitur, non esse magis meritorium, nec meliùs eligere opera melioris virtutis ad finem charitatis, aut pœnitentiæ, cæteris paribus, quàm eligere opera inferioris virtutis, imò opera de se indifferentia, quod est absurdum, ergo falsitas consequentis cõstat. Primò, nam quis dicet, cæteris paribus, ex parte charitatis, & aliarum circunstantiarum, non esse maioris bonitatis & meriti eligere martyrium propter Christi amorem, quã eligere ieiunium, aut quàm exire in agrũ. Secundò, quia ex circunstantia, *quibus auxilijs*, prouenit actui aliqua bonitas (vt supra dictum est) ergo ex meliori medio assumpto ad consecutionem finis prouenit maior bonitas. Tertiò, quia dicere non expedire magis ad finem pœnitentiæ opera pietatis, quàm alterius inferioris virtutis, est contra illud Danielis. 4. *Redime eleemosynis peccata tua.* Dan 4.
Sequela verò probatur, quia iuxta doctrinam solutionis, in omnibus illis actibus assumptis vt media ad charitatem, non est bonitas, & honestas aliqua propriarum virtutum desumpta ex obiectis, sed solùm reperitur in omnibus illis vnica, & eadem bonitas charitatis, quæ est finis.

3 Neque valet solutio quam tradit Vazquez, scilicet, cæteris paribus, melius esse eligere opus melioris virtutis, non quidem quia in illo sit peculiaris & propria bonitas desumpta ex obiecto, & distincta à bonitate finis, ratione cuius sit magis expediens ad ipsum finem, sed quia opus melioris virtutis est magis idoneũ, & ita facit intentionem meliorem; vt qui, verbi gratia, ex charitate vult dare eleemosynam, maius bonum vult Deo, quàm si ex eadem charitate velit ieiunare, & ita crescit meritum intentionis & virtutis, quæ habet rationem finis.

Non inquam valet hæc solutio, quia inquiro, aut opus melioris virtutis, quod eligitur ad charitatem, vel pœnitentiam, accipit propriam aliquam honestatem à proprio obiecto, vel nullam? Si primum, habeo intentum; si secundum, ergo non habet maiorem aliquam idoneitatem, quàm opus inferioris virtutis, imò quàm opus de se indifferens: patet illa consequentia, quia actui melioris virtutis non potest conuenire idoneitas, vel præstantia aliqua moralis supra actum inferioris virtutis, aut supra actum indifferentem, nisi ex suo obiecto; siquidem præstantia & bonitas quæ sumitur ex fine, est æqualis in omnibus medijs: ergo si actus melioris virtutis nihil moralitatis accipit à suo obiecto, non potest esse magis consentaneus, & idoneus ad finem charitatis, aut pœnitentiæ, quàm quiuis alius actus etiam indifferens ex sua specie.

Dices, fortè hanc idoneitatem, qua opus melioris virtutis conducit magis ad finem pœnitentiæ, verbi gratia, non esse idoneitatem aliquam moralem ex morali obiecto desumptam, sed naturalem, quæ consistit in maiori bonitate intra genus naturæ.

Sed

Sed contra primò, quia maior, vel minor bonitas naturalis instrumenti non auget bonitatem actionis, sic neque maior, vel minor malitia eiusdem, auget similiter malitiam actus, vt quod recitem calculis argenteis, aut ligneis, aut occidam hominem ense aureo, aut ferreo: ergo neque bonitas naturalis medij potest aliquid conducere ad bonitatem moralem electionis, aut intentionis finis per tale medium: patet consequentia, quia media reducuntur ad circunstantiã *quibus auxilijs*.

Secundò, quia identitas, qua actus virtutis misericordiæ, verbi gratia, eleemosyna, est medium consentaneum ad pœnitentiam, non est bonitas naturalis ipsius actus eleemosynæ; sed bonitas quædam moralis fundata in ipsa honestate virtutis: ergo qui eligit actum eleemosynæ ad finem pœnitentiæ, non eligit illum vt est bonus intra genus naturæ, sed vt est bonus intra genus moris: consequentia patet, & antecedens probatur, quia bonitas naturalis non est meritoria, neque habet rationem vtilis ad finem pœnitentiæ, quia ad hoc deberet esse eiusdem generis moralis.

Ex quo potest vrgeri argumentum contra hunc modum dicendi, quem impugnamus, quia scilicet in sacra Scriptura, Danielis. 4. Thobiæ. 4. Ecclesiastici. 3. tribuitur actibus misericordiæ, verbi gratia, eleemosynis, redemptio peccatorũ veluti medijs consentaneis, non quidem vt sunt bona quædam naturalia, quia ita non sunt meritoria, sed vt sunt actus virtutis moralis: ergo si eleemosyna exercita propter hunc finem redimendi peccata, non habet bonitatem eleemosynæ, nec est actus virtutis misericordiæ, sed solius pœnitentiæ, vt docet opposita sententia, iam sequitur eum qui vult dare eleemosynam propter hunc finem, non consequi remissionem peccatorum per media suarum eleemosynarum, sed per solam intentionem finis: probatur sequela, quia iam huiusmodi electio non habet rationem eleemosynæ, neque honestatem misericordiæ, cui à sacra Scriptura locis citatis tribuitur redemptio peccatorum vt medio proportionato.

Dan.4. Thob.4. Eccl.3.

4 Dices meliùs, hanc maiorem idoneitatem, quæ cæteris paribus, est in electione vnius medij, potiùs quàm alterius, esse quidem moralem, non tamen diuersæ speciei ab ea quæ est ex fine, neque desumptam ex maiori honestate morali ipsius medij, sed desumptam ex fine, ex cuius intentione tale medium eligitur, quia finis maiorem bonitatem communicat electioni vnius medij, quã electioni alterius: quando medium electum est aptius, & opportunius, vt quia pati martyrium propter Deum summè dilectum cedit magis in gloriam Dei, quàm ieiunare propter ipsum, ideo electio martyrij ex fine charitatis habet maiorem bonitatem charitatis, quàm electio ieiunij. Et similiter, quia exterior eleemosyna est aptior ad redimendã peccata, ideo electio illius est melior ad finem pœnitentiæ, non quidem quia vltra bonitatem pœnitentiæ, habeat bonitatem pietatis, sed maiori bonitate prouenïente ex ipso fine pœnitentiæ.

Sed neque ista solutio est sufficiens, quia actus elicitus ab vna virtute, & imperatus ab alia, habet bonitatem vtriusque, verbi gratia, volitio martyrij propter amorem Dei habet bonitatem fortitudinis, & charitatis: ergo electio boni medij propter bonum finem habet duas bonitates specificas distinctas, & & non vnam duntaxat ex fine, maiorem & minorem, iuxta proportionem ad vtilitatem medij: consequentia est euidens, & antecedens probatur; & in primis, quod volitio moriendi propter Dei amorem, habeat bonitatem charitatis ex fine & motiuo virtutis imperantis, conceditur in solutione, quam impugnamus: quod verò habeat bonitatem ex obiecto fortitudinis, probatur, quia ista volitio est elicita à virtute fortitudinis, ex Diu. Thoma. 2. 2. quæstione. 121. articulo. 2. ad secundum: ergo terminatur ad obiectum huius virtutis sub ratione formali, secundum quam specificat illam, ergo accipit ab eo bonitatem suæ speciei. Hæc secunda consequentia patet, quia impossibile est actum aliquem terminari ad suum obiectum sub ratione formali, secundum quam specificat illum, & non sumere speciem ab eo: & prima consequentia probatur, quia virtus non potest operari, nisi circa suum obiectum formale, sicut neque

D. Tho.

neque potentia visiua elicere visionem, nisi circa visibile, ergo qui eligit sustinere mortem propter Dei amorem, habet pro obiecto suæ electionis obiectum formale fortitudinis, quamuis ordinet illud extrinsecè ad finem charitatisr

Huic obiectioni respondet Gabriel Vazquez, electionem martyrij, quando imperatur à charitate, vel à quacunque alia virtute non elici à fortitudine: neq; à Diu. Thom. loco citato dici actum elicitum à fortitudine, eò quod re vera eliciatur ab illa, quando simul imperatur à charitate: sed quia cùm talis electio sit circa materiam fortitudinis natura sua postulabat elici ab illa.

Sed contra, quia prçterquamquod hçc solutio est contra expressa verba Diu. Thom. loco citato, impugnatur ratione eius, quia volitio tollerandi mortem, in illo casu est actus elicitus ab aliqua virtute, sed non ab alia, ergo à fortitudine: maior videtur certa, quia est actus heroicus, & summæ difficultatis: & minor probatur, quia ad solam fortitudinem pertinet firmare hominem in bono virtutis contra pericula mortis, quç sunt in bello communi, aut particulari, vt nunc suppono ex Arist. 3. Ethic. & D. Thom. quæst. citata; sed per martyrium firmatur homo in bono virtutis, dum non deserit fidem propter pericula mortis, ergo volitio martyrij est actus elicitus à fortitudine: aliàs materiæ virtutum essent permixtæ & confusæ, si vna posset elicere actũ circa propriam materiam alterius. *Arist.*

Et confirmatur, quia si hæc electio mortis esset elicita ab alia virtute, haberet bonitatem illius distinctã à bonitate charitatis imperantis, & sic rediret idem argumentum pro nostra conclusione.

5 Dices, volitionem martyrij in casu argumẽti, vel elici simul, & imperari à charitate, vel non elici ab habitu alicuius virtutis, sed solũm imperari à charitate, & elici immediatè à voluntate nuda.

Sed contra hanc conclusionem facit. Primò, esse contra communem omnium Theologorum doctrinam, asserere omnes actus imperatos ab vna virtute esse simul elicitos ab illa. Secundò, quia si ista volitio mortis propter Dei gloriam est simul elicità, & imperata à charitate, haberet duas bonitates realiter distinctas eiusdem speciei: vnam propriam actus eliciti charitatis, & alteram prouenientem ab alio actu eiusdem charitatis imperãte. Tertiò, quia si actus martyrij à charitate imperatus, non esset à fortitudine elicitus, impropriè diceretur à D. Paulo ad Hebræos. 11. sanctos Martyres fortes factos esse in bello. *Ad Heb. 11.*

Quartò denique efficatiùs, quia ex hac solutione & opposita sententia sequuntur plura absurda. Primum est, iustum, qui suas omnes operationes retulit in Deum ex charitate, quandiu illa relatio durat in se, aut in aliquo suo effectu, non posse exercere actũ alicuius virtutis, nisi solius charitatis: probatur sequela, quia omnes actus illius, relati sunt in Deũ per charitatem; imò etiã sequitur, à fortiori dicendum, Christum Dominum nunquam exercuisse actus cæterarum virtutum, nisi solius charitatis, ex cuius motiuo & fine semper operabatur, atque adeo virtutes fuisse illi superfluè infusas.

Secundũ est, dona Spiritus sancti esse semper otiosa, & frustra hominibus collata: probatur consequentia, quia actus doni semper includit actum charitatis ordinantis illum in Deum, vt docuit Diu. Thom. infra, quæst. 68. art. 8. ad tertium, ex quo colligit neminem posse malè vti donis, *quia charitas non agit perperam*: constat autem dona esse habitus, quibus potentiæ redduntur faciles, vt immediatè moueantur à Spiritu sancto, ex eodem D. Thom. ibidem, art. 3. ergo si actus imperatus à charitate, elicitur ab ipsa, & non ab alia virtute, sed à sola potentia, iã sequitur, iustum nunquam posse operari ex habitibus donorum: quod si actus donorum eliciuntur ab ipsis donis, ergo vltra bonitatem charitatis, à qua diriguntur in Deum, habent bonitatem propriã ex habitu doni, à quo eliciuntur. *D. Tho.* *1. ad Corinth. 13*

Tertium est, iustum nunquam posse habere actum fidei viuæ, aut saltẽ quod talis actus, scilicet, credere in Deum fide viua, non sit actus elicitus à fide, sed à charitate: probatur sequela, quia actus fidei viuæ est ordinatus in Deum per charitatem.

Quartũ est, quod in iustificatione peccatoris non interueniant actus fidei, spei, aut pœnitentiæ, quod est contra Concil. Trident. sess. 6. cap. 6. & canon. 3. & docet D. Thom. infra. q. 113. art. 4. & 5. Probatur *Cõc. Tri.* *D. Tho.*

batur consequẽtia, quia omnes alij actus vt disponant ad iustificationem, debent esse ordinati in finẽ charitatis ab actu dilectionis Dei: ergo si non capiunt speciẽ ex suis obiectis, sed ex solo fine charitatis, non sunt actus fidei, spei, & pœnitentiæ, sed omnes sunt vnicus actus charitatis circa diuersas materias remotas.

Quintum est, pœnitentiam virtutem nunquam posse elicere actum suum, & sic esse frustra infusã: probatur sequela, quia actus pœnitentiæ infusæ nunquã potest esse informis, sed semper est necessariò coniunctus cum actu charitatis ordinantis illum in Deum.

Sextum, & vltimum est, charitatẽ non esse formam virtutum, cuius oppositũ docent Theologi omnes cũ D. Thom. 2. 2. q. 23. art. 8. Probatur sequela, quia charitas dicitur forma virtutum, ex eo quod imperat, & ordinat actus aliarum virtutũ in Deum finem vltimum: ergo aut actus quos imperat, & ordinat, sunt eliciti ab alijs virtutibus, vel non: si primum, iam sequitur intentum, scilicet eos elicià proprijs virtutibus, & consequenter habere bonitatem suæ speciei: si secundum, ergo malè dicitur forma virtutũ, si actus quos informat nõ sunt eliciti ab ipsis virtutib⁹.

Confirmatur, quia forma, maximè ea quæ est ordinis supernaturalis, non destruit, sed poti⁹ perficit naturam subiecti quod informat: ergo vt charitas informet aliquem bonum actum virtutis, non est opus vt talis actus amittat suam propriam bonitatem, quin potiùs illa redditur perfectior additione alterius bonitatis, ex charitatis informatione.

6 Oppositam sentẽtiam docuit Gabriel Vazquez, hic, disp. 51. cap. 2. & 3. & disp. 73. c. 7. vbi quamuis nobiscum sentiat electionem mali medij propter malũ finem habere duas species malitiæ, vnam ex medio, alteram ex fine; id negat de bonitate, affirmãs electionem boni medij propter bonum finem, nullam accipere bonitatẽ à medio volito quantumcunque bono, sed omnem suam bonitatem accipere à solo fine, ita vt in volitione dandi eleemosynam propter Deum, non sit aliqua bonitas misericordiæ, sed solius charitatis, & adducit pro se Martinum de Magistris, Ocham. Almain. & Ferrariẽsem, sed immeritò, quia Ocham. & Almain. solũ recensent conditiones quas adducit Aristoteles, vt aliqua operatio sit virtutis, ex quibus nihil colligunt contra nostrã conclusionem, & multò minùs Ferrariensis, vt constabit legenti: Martinus autem de Magistris, tractat. de tẽperantia, quæstione. 1. & tractat. de fortitudine, quæst. 3. & de martyrio, quæst. etiam. 3. quãuis asserat de martyrio non esse actum fortitudinis, neque alicuius specialis virtutis, sed illius in gradu heroico, pro cuius defensione patiatur, vt si tolleretur à puella pro defensione pudicitiæ, est actus castitatis, & si à iudice pro iustitia, est actus iustitiæ, &c. non ideo hoc affirmat, quia existimet electionem non accipere speciem & bonitatem à medio, sed quia ait pericula mortis vbi non est contrapugnatio viribus externis corporis, non pertinere ad obiectum fortitudinis, sed ad omnes virtutes in gradu heroico.

Vazquez

Martin. de Mag.

Fundamentũ autem quo innititur Vazquez est auctoritas Arist. 2. Ethic. c. 4. dicentis, ad opera virtutis requiri, vt fiant à sciente & eligente propter ipsa: sed quando eligimus opus pietatis propter finem pœnitentiæ, non eligimus illum propter ipsam honestatem pietatis quæ est in eo, sed propter honestatem pœnitentiæ quæ est in fine, ergo talis electio non est opus pietatis, sed solius pœnitentiæ. *Arist.*

Respõdetur primò, Arist. solùm velle, necessarium esse, vt aliquod opus sit studiosum, siue in genere, siue etiam in specie; quod exerceatur propter ipsam honestatem virtutis, saltem in genere; hoc est, quod non exerceatur propter malum finem: non verò esse necessarium exerceri propter honestatem ipsam virtutis particularis, cuius est tale opus, & in hac expositione conueniunt ferè omnes interpretes Aristotelis.

Sed respondetur secundò meliùs, admittendo requiri actum esse volitũ propter ipsam honestatẽ specificam virtutis, ita tamen vt sit proximè & immediatè volitus propter ipsam, quamuis vltimatè referatur in alium finem bonũ, cui talis honestas potest esse vtilis.

Aliter explicat hunc locum Aristotelis Almainus in tertio, dist. 23. quæst. 1. artic. 1. ita vt ly *propter ipsa*, non referat honestatem ipsorum operum, sed scientiam & electionem, dicens ad actum virtutis non sufficere, quod sit ex prudentia & electione, sed quod sit propter ipsa, hoc est, *Almain.*

hoc est, propter ipsam prudentiã & electionem; nam bene stat, quod Petrus habeat hoc dictamẽ prudentiæ, depositum est reddendum domino petenti, & tamẽ potest velle reddere, non quia ratio dictat reddendum, sed ex alia causa, ex qua etiã redderet, secluso tali dictamine; tũc enim talis redditio depositi, non est opus iustitiæ, quia quamuis fiat scienter, & ex electione, sed non propter hoc, sed ex alia causa.

7 Arguitur secundò, & simul impugnatur solutio præcedens, quando quis vult dare eleemosynam propter pœnitentiã, non vult honestatem ipsius eleemosynę, sed solius pœnitentię, ergo: probatur antecedens, quia bonum honestum non est obiectũ electionis, sed solum bonũ vtile.

Respondetur, nego antecedens, tunc enim vult honestatẽ eleemosynæ prout in se est vtilis ad pœnitentiã, & ita honestas ipsa eleemosynę est id quod amatur, & eligitur vt mediũ ad finem pœnitẽtię.

Sed objicies, implicat quod vtile ametur propter se, sed in casu argumenti honestas eleemosynæ amatur vt vtilis ad pœnitentiam, ergo non amatur propter se, quod erat necessarium vt caret bonitatem suę speciei: probatur maior, quia amabilitas oritur ex bonitate, ergo qualis fuerit bonitas, talis erit amabilitas: ergo ea quæ sunt bona propter se, & honesta, & delectabilia, amantur propter se, ea verò quæ sunt bona propter aliud, qualia sunt bona vtilia, amantur propter aliud, & non propter se.

Respondetur primò, in casu argumẽti honestatem eleemosynę appeti simul, & eodem actu vt honestatem propter se, licèt non vltimatè, sed proximè, & vt vtilem propter aliud, scilicet propter pœnitentiam: neq; esse inconueniens eundem actum esse simul intentionem finis non vltimi, seu proximi, & electionem ad finẽ vltimum, & remotum, quia sicut non implicat vtramque rationem bonitatis, honesti scilicet, & vtilis simul cognosci, ità nõ repugnat simul amari, vt latè diximus cum D. Tho. supra, quæst. 12. art. 2. *D. Tho.*

Ex qua solutione sequitur, quod quando volitio dandi eleemosynam propter pœnitentiam est pura & mera electio, ita vt eleemosyna solùm ametur vt præcisè vtilis ad pœnitentiam, non autem vt honesta in se, tũc electio illius solùm habet bonitatem finis: quando verò est electio simul & intentio, ita vt eleemosyna amẽtur propter eius honestatẽ, & simul propter vtilitatem eiusdem honestatis, & ad pœnitentiã, tunc illa volitio habet duas bonitates; altera misericordiæ ex obiecto, & altera pœnitentiæ ex fine: qua ratione est cõciliandus Salas, hic, tractat 7. disp. 2. sect. 7. num. 57. & 58. & infra section. 16. per totam. *Salas.*

Vel secundò respondetur, quod licèt vtile vt sic, & medium vt medium, non possit amari propter se vltimatè, bene tamen potest amari propter se immediatè & proximè. Cuius ratio esse potest, quia medium vt sic, & vt vtile imperatum ab intentione finis, est obiectũ proximè motiuum voluntatis ad actũ electionis, ergo specificat eam: consequentia patet, quia actus specificatur ab obiecto, & motiuo proximo; antecedens verò præterquam quod est D. Tho. loco cit. 2. 2. q. 124. art. 2. ad secundũ, dicente, bonũ fortitudinis, quod est in martyrio imperato à charitate, esse motiuum proprium fortitudinis: constat euidenter in peccato auaritiæ, quod ideo est speciale peccatũ, quia inordinatè fertur in specialem rationẽ boni, scilicet in pecuniã vt vtilem: ergo bonũ vtile vt sic, potest esse motiuũ volũtatis, & specificare per se aliquẽ actum. Quod autem auaritia tendat per se in bonũ vtile, vt sic ostenditur à D. Tho. 2. 2. q. 18. art. 2. & patet, quia nõ tendit in pecuniã vt delectabilem, vel honestã, quia vt sic non appeteretur auarè, ergo vt vtilem. *D. Tho.*

Sed objicies, actus sumit speciẽ ab obiecto formali, & non à materiali; sed finis est obiectum formale electionis mediorum, media verò sunt obiecta materialia, ergo: probatur minor, quia ex D. Thom. supra. q. 8. art. 3. & q. 12. art. 4. bonitas finis est ratio volendi media. *D. Tho.*

Respondetur, bonitatẽ finis no esse rationẽ formalem constitutiuam mediorũ in ratione obiecti electionis, quia ipsa media habent propriã bonitatẽ vtilis, à qua constituũtur in ratione obiecti formalis proximi, & essentialis ipsius electionis: & ad probationem dico, D. Tho. loqui de ratione finali extrinseca, propter quã media eliguntur, nõ verò de ratione formali terminatiua ipsius electionis: vel si loquitur de ratione formali, debet intelligi de ratione formali, accidẽtali, & extrinseca.

DVB.

DVBIVM II.

Utrùm electio boni medij propter malum finem, aut è conuerso, habeat duas species alteram bonitatis ex obiecto, & alteram malitiæ ex fine?

8 VPPONO electionē medij indifferentis habere vnicam bonitatem, vel malitiam ex fine bono, vel malo, vt velle exire in agrum ad visitādam Ecclesiam, vel ad furādum. Cuius ratio est, quia in obiecto de se indifferenti, vt cōdistincto à fine nō est aliqua bonitas, vel malitia obiectiua, quam posset refundere in actū quo attingitur.

Prima conclusio, electio boni medij propter malum finem, vt volitio dandi eleemosynam propter inanem gloriam, non habet duas species in genere moris vnam bonitatis ex obiecto, & alteram malitiæ ex fine, sed vnicam duntaxat eamque malitiæ ex fine: & idem dico de ipso actu exteriori, verbi gratia, eleemosynæ propter malum finem exercito. Hæc cōclusio non est ita cōmunis, sicut conclusio præcedentis dubij, est tamen Diui Thomæ hic artic. 4. ad. 3. & quæst. sequenti, art. 7. ad 2 & quæst. 20. art. 6. Durandi 2. dist. 40. q. 3. Vazquez hic disp. 68. cap. 1. Medinæ Codice de restitutione, Molinæ tomo 1. de iustitia & iure disput. 2. Bañez 2. 2. quæst. 7. art. 1. dub. 1. conclusione 1. plures refert Salas hic tract. tu 7. disput. 3. sect. 11. num. 117. & colligitur expresse ex doctrina Aristotelis 2. Ethicorum, cap. 4. adducta in dubio præcedē ti contra conclusionem illius. Probatur conclusio à priori, quia obiectum huius actus, vt habet rationem obiecti, non est bonum, sed potius malum, ergo non potest dare actui speciem boni: consequentia patet, & antecedens probatur, quia tunc eleemosyna, verbi gratia, nō terminat electionem secūdum se & absolutè, sed vt habet rationem medij ordinati ad malum finem, scilicet, inanis gloriæ: sed vt sic non est conformis rectę rationi, imò potius difformis, ergo vt sic non est bona obiectiuè, sed mala.

D. Tho. *Duran.* *Vazquez* *Medina.* *Molina.* *Bañez.* *Salas.* *Arist.*

Confirmatur, quia obiectū huius actus videlicet eleemosyna, vt vtilis ad inanē gloriā, non habet aliquā rationē moralē obiectiuā specie distinctā à moralitate finis, ergo nō potest dare actui speciē moralē diuersam ab ea quā sumit ex fine: cōsequentia patet, & antecedens probatur, quia in primis eleemosyna in hoc casu non habet bonitatem obiectiuā (vt ostensum est) neq; etiam habet malitiam obiectiuam distinctam specie à malitia finis inanis gloriæ, ergo non potest dare actui speciem aliquam diuersam à fine.

Secundò probatur à posteriori, quia ex opposito sequeretur eūdem numero actum esse simul bonū, & malum; sed consequens est falsum, ergo: sequela patet, quia ille actus esset bonus ex obiecto, & malus ex fine, falsitas vero consequentis probatur, quia bonum, & malum sunt rationes repugnantes, sicut esse consonum & dissonum rationi. Vnde D. Augu. lib. contra mendacium, cap. 15. ait: *Nihil posse dici absurdius, quam opus aliquod, esse simul iustum & iniustum*, & idem dixerat antea, cap. 7. eiusdem libri. *D. Augu.*

Dices, non esse inconueniens, vnū & eūdem actū esse conformē rectę rationi, secundū vnam rationē, scilicet, secundū obiectū, & difformem secundum aliā, scilicet, secundū finem, vel aliam circunstātiā, & consequenter esse simul bonum & malū secundū diuersas rationes, quamuis in eo casu, talis actus nō erit absolutè bonus, & absolutè malus, sed erit bonus solum secundū quid, & malus simpliciter: quia ad bonitatem simpliciter requiritur plenitudo essendi, & ad malitiam simpliciter sufficit quicumque defectus.

Sed contra, quia recta ratio naturaliter prohibet id, quod repugnat rectæ rationi, sed actus qui ex aliqua parte est malus est simpliter & absolutè repugnans rectæ rationi, quia est simpliciter & absolutè malus: ergo recta ratio hic & nunc simpliciter & absolutè prohibet exercitium illius, & non partē approbat, & partem reprobat, ergo nulla ex parte potest esse bonus talis actus, siquidem est totaliter à ratione reprobatus.

Confirmatur, quia implicat eundem

actum esse simul meritorium, & demeritorium coram Deo, etiam secundum diuersas rationes, ergo similiter implicat esse simul bonum, & malum: consequentia patet, quia ratio meriti, & demeriti, sequitur naturaliter bonitatem, & malitiã, vt docuit D. Thomas infra q.21.art.3.& 4. & antecedens probatur, ex illo Matthæi 6. *Videte ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, &c.* & infra: *Amen dico vobis receperunt mercedem suam*, ex quib⁹ verbis sequitur, eos qui intuitu gloriæ humanæ, honesta opera exercent, nullam habituros esse mercedem apud Deũ: ergo quæcumque malitia adiuncta actui tollit ab eo rationẽ meriti, & bonitatis. Et idem colligitur ex illo Lucæ 19. *Si oculus tuus nequam fuerit totum corpus tuum tenebrosum erit*, id est, si intẽtio fuerit mala, totum opus erit malum.

D. Tho. *Math.6.* *Lucæ.19*

Neq; valet dicere, hunc actũ esse demeritoriũ simpliciter, & meritorium secundũ quid: tum primò, quia Deus nullũ bonum morale relinquit sine præmio illi proportionato, etiam si sit opus inimici, vt docet D. Thom. infrà q.114.art. 1. ad 2. sed nullam mercedem dabit Deus pro his operibus, etiam factis ab amico existẽte in gratia, vt constat ex eodem loco Matthæi, illis verbis: *Quam ergo mercedẽ habebitis* id est, nullam, ergo nullo modo sunt bona, & meritoria: tum etiam, quia alias contra illud Matthæi 6. posset idẽ homo duobus dominis seruire, & ab illis simul mercedẽ accipere, & ex instinctu, & præcepto vtriusque, Dei, scilicet, & diaboli idem opus exercere.

D. Tho.

9 Hæc conclusio est contra Egidium in 2.dist.37.q.2.art.3.& Caietanum tomo 1.opusculorum, tractatu 32. responsione 14.& plures relatos à Salas loco citato, num. 124. asserentes virtutem moralem posse concurrere ad actum habentem malum finem, aut aliam prauam circumstantiam; & consequenter illum esse simul bonum ex obiecto virtutis, & malum ex fine, aut circunstantia. Quamuis Caietanus addat hunc actum non esse simul meritorium, & demeritorium, quia inquit tantæ vis esse peccatum veniale, vt auferat ab actu omne meritum.

Egidius. *Caiet.* *Salas.*

Arguitur primò, pro hac sententia cõtra conclusionẽ, electio boni medij propter bonum finem, verbi gratia, eleemosynæ propter pœnitentiam, habet duas species in genere moris, vnam ex obiecto, & alteram ex fine (vt dictum est dubio præcedenti) ergo similiter electio boni medij propter malum finem, verbi gratia, eiusdẽ eleemosynæ propter inanem gloriã: patet cõsequẽtia ex paritate rationis.

Respondetur, nego cõsequentiam, & ratio discriminis est, quia in casu antecedentis, electio terminatur immediatè ad ipsam honestatẽ eleemosynæ, cui nõ repugnat ordinari, vt medium, ad pœnitẽtiã; in casu vero cõsequentis non terminatur electio ad ipsum honestatẽ moralẽ eleemosynæ, quia bono honesto repugnat esse vtile ad malũ finem: nam eo ipso, quod eleemosyna dirigitur in malum finẽ, iam non est consona, sed dissona rationi. Vnde qui vult dare eleemosynã ob inanẽ gloriam, quãuis dicat se appetere bonitatẽ moralem, seu honestã, quæ est in actu externo eleemosynæ in ordine ad illum finem, re vera fallitur, & solum appetit actum eleemosynæ, v ... quodam naturale.

Sed objicies, volitio eleemosynæ in hoc casu est elicita ab habitu virtutis pietatis, quãuis ab operante sit relata in finẽ inanis gloriæ, ergo terminatur ad ipsam honestatẽ pietatis, atq; adeò habet bonitatẽ ex illa: cõsequentia est euidens, quia virtus nõ potest operari, nisi circa suum obiectũ formale, & antecedẽs probatur. Primò, quia habens habitũ pietatis, facilior est ad dandã eleemosynam, etiam ex prauo fine quã carens tali habitu, ergo ille actus eleemosynæ est elicitus ab habitu. Secundò, quia per tales actus augetur facilitas dandi eleemosynam non solum ob inanem gloriam, sed etiam simpliciter, ergo per tales actus potest similiter produci habitus virtutis, ergo ab eodem habitu possunt causari.

Respondetur, nego antecedens: tum, quia non potest dari actus virtutis moralis sine præuio actu prudentiæ, constat autem prudentiam non posse dictare tales actus debere elici propter talem finẽ: tum etiam, quia ille actus, non terminatur ad honestatem virtutis (vt dictũ est) & ad primam probationem dico, illam maiorem facilitatem prouenire, vel ex remotione impedimentorum, quæ facta est per habitum, vel quia ratione ipsius habitus pietatis est ipsa potentia melius

dispo

disposita. Ex hoc tamen non rectè colligitur actum solum effici ab ipsa potentia mediante habitu, quia solum fit à potentia immediatè.

Ad secundam probationē respondeo, illis actibus generari & augeri habitū vitij inclinantē in similes actus, & licet cōcedamus hunc habitum, quodāmodo facilitare potentiam ad actum eleemosynę ortū ex bona intentione, quia quādo potētia habet habitum inclinantē ad certos quosdā actus sub vna ratione, facilior est ad eosdem actus sub alia ratione exercendos, quam si careret tali habitu, id tamen erit dispositiuè & inadæquatè auferendo, scilicet, impedimenta ad substantiam actus, non vero effectiuè eliciendo actus simul cum potentia.

Sed objicies actus inceptus à virtute, bona intentione, potest continuari mala intētione ob inanem gloriam, vel alium prauum finem; ergo habitus virtutis potest concurrere ad actum malum, probatur antecedens, quia illa continuatio fit faciliter, non minus quam prima inchoatio actus, ergo fit ex habitu.

Respondetur, nego antecedens, sed adueniente malo fine interrumpitur continuatio illius actus in esse moris, & solum continuatur à nuda potentia, vel ab habitu vitij: & ad probationem dico similiter, illam facilitatem non prouenire ab ipso habitu virtutis effectiuè, sed vel dispositiuè solum ex ablatione impedimētorum facta per primam inchoationem actus, vel ex motiuo inanis gloriæ, quod vehementer rapit voluntatem, vel ex vtroque simul.

Sed deniq; objicies, virtus intellectualis potest cōcurrere ad actum malū effectiuè, ergo etiam virtus moralis, consequētia videtur certa ex paritate rationis, & antecedens probatur: tum, quia habitus scientiæ potest concurrere ad speculationem propter malū finem: tum etiam, quia confessio fidei diuinæ facta propter inanem gloriam, est actus elicitus à fide supernaturali, vt dicitur 2.2.q.4.

Respondetur admisso antecedenti, negando consequentiam, & ratio discriminis est, quia virtus intellectualis non habet pro obiecto bonum morale, sed verum; & ita non inclinat in bonum, neq; dat suis actibus bonitatem, sed veritatē. Vnde non est opus, vt actus procedens à virtute intellectuali sit bonus, vt ab ipsa procedens, atque adeò si aliunde sit malus ex prauo fine, aut circunstantia, non sequitur quod simul sit bonus ex obiecto, aut ex principio eliciente; at vero virtus moralis cum habeat pro obiecto bonum, actus ab ea procedens à fortiori debet esse bonus.

Secundò arguitur, volitio suscipiendi 10
baptismum propter inanem gloriā, vel alium finem venialem est bona ex obiecto, & mala ex fine, ergo: probatur antecedens, quia illa volitio est sufficiens dispositio ad recipiendum sacramentū baptismi, & gratiā illius: sed per actum malum non potest homo disponi ad gratiam, ergo illa volitio est aliquo modo bona saltem ex obiecto.

Confirmatur, quia illa dispositio est meritoria gloriæ, ergo est bona, consequētia est euidēs, & antecedēs probatur, quia si ille homo statim moriatur suscepto baptismo, sine aliquo alio actu doloris peccatorum, aut amoris Dei, re vera consequetur gloriam: sed nullus adultus potest consequi gloriam sine proprio merito, ex illo ad Romanos 2. *Reddit Deus vnicuique iuxta opera sua*: ergo illa dispositio fuit meritoria. *Ad Rom. 2.*

Pro solutione notā, affectum inordinatum, verbi gratia, inanis gloriæ posse se habere dupliciter ad actum bonum ex obiecto, verbi gratia, ad volitionem eleemosynę, vel baptismi. Vno modo vt causa finalis ipsius actus, vt quādo quis vult baptizari, vel dare eleemosynā propter inanem gloriam, & tunc talis actus est simpliciter malus, & carens omni bonitate etiam partiali ex obiecto vt dictum est. Secundo modo concomitanter, ita vt neque sit causa finalis, neque circunstantia illius, aut quando occasione boni operis facti, verbi gratia, contemplationis, eleemosynæ, aut receptionis baptismi, insurgit motus inanis gloriæ: & tunc iste prauus affectus non vitiat bonum illud opus, neque aufert ab eo bonitatem, & meritum: sed est alter actus malus distinctus, impertinenter se habens respectu prioris. Quo posito respondetur, negando antecedens, & ad probationem quidam negant maiorem cum Durando in 4. distinctione 12. quæstio. 4. ad 2. & Caietano 3. parte quæstione 74. artic. 1. & alijs asserentibus peccatum *Caietan.* *Durād.*

 venia

veniale impedire effectum sacramenti: iuxta quam opinionem dicunt, illũ affectum inanis gloriæ, eius qui accedit ad baptiſmum eſſe obicem gratiæ, ſiue talis affectus ſit cauſa finalis volitionis baptiſmi, ſiue ſolum ſe habeat concomitanter ad illam.

Alij vero concedunt maiorem, ſi talis affectus inanis gloriæ ſit ſolũ concomitans diſpoſitionẽ receptionis baptiſmi, quia iſta non vitiat illã & negant maiorem, quando eſt cauſa finalis illius.

Sed omiſsis his ſolutionibus dicendũ eſt, cum communiori ſententia, illum actum ſufficere, vt bautiſmus auferat gratiam, quomodocumque ſe habeat inanis gloria, aut quiuis alius finis venialis ad illum: & ad maiorem argumenti reſpondeo, quod quãuis ille actus nihil habeat bonitatis formaliter, eſt nihilominus ſufficiens diſpoſitio, vt habenti applicentur merita Chriſti per baptiſmum, quia non eſt neceſſarium, diſpoſitionem, ad conſequendam gratiam ex opere operato, eſſe bonam formaliter, & meritoriam etiam de congruo, ſed ſatis eſt, eſſe actum, quo ſaltem materialiter attingatur obiectum bonæ, & meritoriæ diſpoſitionis, ſiquidem gratia, quæ datur ex opere operato, non datur propter illam diſpoſitionem, ſed propter merita Chriſti applicata ad præſentiam illius diſpoſitionis, quę ſolum requiritur, vt mera conditio ad talem applicationem: conſtat autem in caſu argumenti, illum hominem Iudæum, vel Gentilem verè, & non ficte dolere de peccatis ex auxilio ſupernaturali, & velle conſequi eorum remiſsionẽ per baptiſmum, quamuis hanc ſuam volũtatem ordinet in finem inanis gloriæ.

Neque obſtat illam volitionẽ eſſe peccatũ veniale: tum, quia non diſponit ad gratiã, quatenus peccatum eſt, ſed quatenus ſaltẽ materialiter eſt deteſtatio peccatorũ, & deſideriũ remiſsionis illorum per baptiſmũ: tum etiam, quia ſicut peccatũ veniale non impedit conſeruationem, neq; augmentũ gratiæ, ita non impedit primam eius cõſeruationem: nam ſiquis exiſtens in gratia accedat ad Euchariſtiam in veniali, recipiet augmentũ gratiæ, & ſi contritus de mortali ſimul venialiter peccaret, iuſtificaretur extra ſacramentum: & ſimiliter iuſtificaretur attritus de mortali cum ſacramento pœnitentiæ, etiam ſi haberet actualem affectũ ad peccatũ veniale, vt dicitur in materijs ſacramentorum: tum tertiò, quia actiones baptizandi, & abſoluendi ſunt inſtrumenta cauſatiua gratiæ: quamuis ſint peccata, vt ſi fiant propter prauum finem, vel habeant aliquam malam circunſtantiam.

Ad confirmationem reſpondetur, nego antecedens, & ad probationem dico, illum hominem, vel non eſſe tunc computandum inter adultos, ſed quaſi modo genitum infantem, cõſecutuum gloriam ſine proprio merito ex ſolis meritis Chriſti ſibi applicatis per baptiſmum, ſicut applicatur paruulis, & vſu rationis carentibus, vel Deum pro ſua prouidentia facturum, vt nunquam eueniat, adultum aliquem mori cum ſola gratia baptiſmi acquiſita, ſine diſpoſitione meritoria primæ gloriæ.

Arguitur tertiò, volitio moriendi pro Chriſto ex affectu inanis gloriæ eſſet bona ex obiecto, quamuis eſſet mala ex fine, ergo: Probatur antecedens, quia qui ita moreretur pro Chriſto ſaluaretur, nam martyrium gratiam cauſat ex opere operato, ergo talis mors eſſet bona ſaltem ex obiecto. 11

Reſpondetur, nego antecedens, & ad probationẽ Salas hic diſp. 13. ſect. 11. §. 8. ad 4. cõcedit martyriũ in illo caſu cauſare gratiã (vt ſuprà dictum eſt de baptiſmo.) Sed melius dico, illam tollerãtiam mortis pro Chriſto, quæ habet pro fine inanẽ gloriã, non habere rationẽ martyrij, atq; adeò non cauſare gratiã. Cuius ratio eſt, quia ad rationẽ martyrij requiritur, vel quod actus acceptandi mortẽ pro Chriſto ſit imperatus à charitate, vel ſaltem, quod non ſit contrarius ipſi charitati, iuxta illud 1. ad Corinthios 13. *Si tradidero corpus meũ, ita vt ardeam, charitatẽ autem non habuero, nihil mihi prodeſt.* Vnde merito D. Hieronymus in epiſtolã ad Galatas, ſuper illud: *Non efficiamini inanis gloriæ cupidi;* quæ ſunt vltima verba, cap. 1. ſic ait: *Martyrium ipſum ſi ideò fiat, vt admiratione, & laude habeamur à fratribus, fruſtra ſanguis effuſus,* ſecus autẽ ſi illa inanis gloria eſſet actus diſtinctus à volitione martyrij, ita vt non eſſet eius cauſa finalis, neque circunſtantia, ſed ſolum ſe haberet ad illã concomitanter: nam tunc re vera illa mors haberet ra-

Salas.

1. ad Corint 13.

D. Hier.

ret rationem martyrij, & ea ipsa ret gratiam, non obstante illo affectu ad peccatum veniale.

Sed obijcies, illa volitio mortis intentione inanis gloriæ, solú esset peccatum veniale, ergo non esset contraria infusioni charitatis.

Respondetur primò, quod licet inanis gloria quantum est de se solum sit veniale, tamen prodigere vitam sine vlla vtilitate, esset mortale.

Vel secundò respondetur, quod licet esset peccatum veniale, nihilominus nō haberet rationem martyrij, & sic nō causaret gratiam, quia vt haberet rationem martyrij, necessarium erat, vt procederet non solum ex motiuo supernaturali, (aliàs pateretur ille homo, vt phylosophus, & non vt Christianus) verum etiā vt procederet ex motiuo honesto: & qui moritur intentione inanis gloriæ, non sustinet mortem pro gloria Christi, aut confessione fidei, aut pro defensione alicuius virtutis, sed solum pro inani gloria, & ita non meretur nomē martyrij.

Sed obijcies, ergo non potest certo dici de martyribus consecutos fuisse gloriam, ratione ipsius martyrij: patet cōsequētia, quia nō potest certo sciri eos caruisse affectu inordinato inanis gloriæ.

Cōfirmatur, quia saltem sequitur Ecclesiam non habere certum & firmum fundamentum ad canonizationē Sanctorum Martyrum: probatur sequela, quia nullo signo potest infallibiliter cognosci eum, qui patiebatur mortem pro Christo, caruisse motiuo veniali.

Respondetur, nullum ex Sanctis Martyribus sustinuisse mortem affectu inanis gloriæ tanquam causa finali, quod si aliquis cœpit ita pati, piè credendum est de diuina misericordia, quod non pateretur illum mori, antequam mutaret intentionem.

Ad confirmationem respondetur, nego sequelam, quia fundamentum cui inititur Ecclesia in canonizatione Sanctorum Martyrum, non sunt ipsa exteriora signa, & testimonia, licet hæc sint, quodammodo requisita: sed fundamentum cui inititur est illustratio, & assistentia Spiritus sancti, ex qua prouenit non posse Ecclesiam errare.

12 Arguitur quartò, in naturalibus potest eadem res esse simul bona ex vna parte, & mala ex alia, ergo etiam in moralibus. Consequentia videtur certa ex paritate rationis, & antecedēs probatur, quia idem homo potest habere simul bonitatem auditus cum malitia cæcitatis.

Respondetur, nego cōsequentiam, & ratio discriminis est, quia illæ bonitates naturales sunt partiales, & vna non pendet ex alia: & ideò quælibet illarum compatitur secum malitiam alteri oppositam; si vero esset sermo de bonitate naturali totali, secundum quam homo dicitur vndequaq; bonus, & perfectus, cum tali bonitate nulla malitia compatitur, & talis est bonitas moralis.

Sed objicies, etiam bonitas moralis ex obiecto est partialis, ergo potest compati cum malitia ex fine, & circunstantia.

Respondetur, quod licet istę tres bonitates morales, ex obiecto, scilicet, fine, & circunstantijs, sint partiales integrantes vnam totalem bonitatem actus, & vna non pendeat ex altera quantum ad suum conceptum, tamen quantum ad hoc, quod est afficere actum, vna pendet ex alia; quia nulla valet reddere actū bonum etiam partialiter, & inadæquate, sine consortio alterius, aut si adsit malitia alteri opposita: & ita quælibet habet cōditiones bonitatis totalis. Et potest adduci exemplum in virtutibus moralibus, quæ licet sint aduinuicem essentialiter distinctæ, & vna non pendeat essentialiter ab alia quantum ad suum conceptū, tamen in ordine ad subiectum, non potest vna afficere subiectum, nisi omnes simul illud afficiant: cum in doctrina D. Thomæ infrà quæst. 65. art. 1. virtutes sint connexæ. D.Tho.

Arguitur quintò, actus exterior potest esse simul bonus, & malus, ergo etiam interior: cōsequentia videtur certa, ex paritate rationis, & quia quidquid est in actu exteriori deriuatur formaliter ab interiori, & antecedēs probatur, quia eadē eleemosyna potest esse simul in vno actu interno volita propter pietatem, & sic erit bona; & alio actu interno propter inanē gloriam, & sic erit mala, & demeritoria.

Confirmatur, quia eadē passio Christi, vt causata à crucifigentibus erat mala, & vt recepta in Christo erat bona.

Propter hoc argumentū, quidā cū Almaino 1. moraliū, c. 12. concedunt, saltē Almain.

actu exteriorē posse esse simul bonum, & malū per habitudinē ad diuersas intētiones, à quibus potest imperari: sed quia eadē ratio est de actu externo, & interno.

Respondetur, negando antecedens, & ad probationem in eo casu eleemosynā nihil bonitatis accipere ex obiecto, aut fine honesto, quia ad bonitatem actus imperati, non sufficit bonitas alicuius actus imperantis: sed requiritur vt adæquata causa imperans sit bona, ita vt à nullo malo actu imperetur etiam inadæquate.

Ad confirmationem respondetur, cōclusionem nostram procedere de actu humano respectu eiusdem hominis à quo elicitur, nam respectu diuersorum hominum, optimè potest esse simul bonus, & malus, vt eadem eleemosyna imperata à domino bona intentione, & executa à seruo malo fine, aut circunstantia: & idem motus quo portatur lapis à duobus, quorum vnus habet prohibitionem, & non alter.

13. Arguitur sexto, ex auctoritatibus D. Thom. nam hic art. 4. ad 3. loquēs de bonitate actus ex obiecto, & fine expresse docet, nihil prohibere actioni habenti vnam prædictarum bonitatum deesse aliam, & sic contingere actionem, quę est bona ex obiecto, & circunstantijs, ordinari in malum finem, vel è conuerso. *D. Tho.*

Respondetur, sensum Diui Thomæ non esse, quod actus habeat bonitatem ex obiecto bono, quando ordinatur in in malum finem, aut afficitur mala circunstantia: sed quod actus ille haberet bonitatē ex tali obiecto, nisi adesset malus finis, aut circunstantia.

D. Tho. Sed objicies D. Thomas 2. 2. quæst. 57. art. 1. in corpore ait: *Hoc esse discrimen inter iustitiam, & alias virtutes morales, quod redditio æqualis, habet rectitudinem iustitiæ qualitercumque fiat, hoc est, siue bono, siue iniquo animo: at vero ieiunium ex hypochrisi factum, non habet rectitudinem temperantiæ, quia in actibus harum virtutum considerandum est qualiter ab agente fiant*: ergo in sententia D. Thom. saltem solutio debiti, aut restitutio, potest esse simul bona, quia habet rectitudinem iustitiæ, & mala si fiat iniquo fine, aut praua circunstantia.

Hæc doctrina D. Thomæ difficilima est: sed respondetur negando consequentiam, quia D. Thomas eo loco nō docuit in illo actu exteriori solutionis, aut restitutionis esse rectitudinē formalem iustitiæ in esse virtutis, sed solum materialē, & quantum ad substantiam.

Et si objicias, etiā in ieiunio ex hypochrisi est rectitudo materialis temperantiæ, ergo differentia assignata à D. Thoma est falsa, vel debet intelligi de rectitudine formali iustitiæ.

Respondetur, concedendo antecedēs, & negando consequentiā, quia D. Tho. ibi nō negat in illo actu ieiunij esse rectitudinē materialē tēperantiæ, sed mens illius est costituere differentiā inter iustitiā, & alias virtutes morales in hoc, quod rectitudo iustitiæ, etiā materialis, est sumenda in ordine ad alterū, & non in ordine ad ipsum operātē, rectitudo vero aliarū virtutū sumi debet in ordine ad ipsum operantem. Cuius ratio est, quia iustitia versatur circa operationes ad alterū, aliæ vero virtutes versantur, circa passiones appetitus sensitiui ipsiusmet operantis: & ita, vt actus aliquis sit iustitiæ materialiter & quantū ad substātiam, satis est ponat mediū in operationibus erga alterū, nulla habita consideratione ad passiones appetitus ipsius operantis, vt autem actus aliquis sit tēperantiæ etiā materialiter, necessarium est, ponat mediū inter passiones appetitus ipsius operantis. Quare quando D. Thom. ait actus aliarū virtutū à iustitia, non habere rectitudinem ipsarū virtutū, etiā materialiter nisi habito respectu admodū quo ab agente fiunt, benè tamen actum iustitiæ, non vult significare finem operantis debere esse bonum, vt ieiunium habeat rectitudinē materialem temperantiæ, sed quod rectitudo talis actus sit ponēda in ordine ad ipsum operantem, & ad moderationem passionum illius, quod non contingit in actu iustitiæ.

Et quod hæc sit mens D. Tho. cōstat, ex doctrina quā tradit de vitijs oppositis his virtutibus: nam infrà 2. 2. q. 69. art. 2. ad 3. ait eū qui ex ignorantia inuencibili accipit rem alienā dici iniustū materialiter, eum vero qui ex eadem ignorantia comedit, aut bibit plusquā oportet, non dici intemperatum, etiam materialiter. Cuius ratio est eadem, quia scilicet cum iustitia, & iniustitia sint circa æqualitatem, vel inæqualitatem, erga alterum acceptio rei alienæ vere habet inæqualitatem

tem iniustitiæ, siue fiat ex malitia, siue ex ignorantia: atque adeò eum, qui accipit rem alienam ex ignorantia vere facere iniustitiam, quia in ipsa re facit inæquale, quamuis non faciat iniustum formaliter, & in esse vitij: at vero quia temperantia, & intemperantia versantur circa passiones, fit vt quandiu passio non insurgit contra rationem, non dicatur quis intemperatus etiam materialiter, vt si comedas carnes in die veneris, non ex passione, sed ignorantia inculpabili.

Arguitur septimò, præceptum audiendi missam potest impleri audiendo illam mala intentione, ergo ille actus
14 esset simul bonus, & malus: antecedens conceditur ab omnibus, quia finis, & modus operandi non cadunt sub eodem præcepto, & consequentia probatur: tum, quia præcepta sunt de actibus bonis, atque adeò per actus bonos debent impleri; tum etiam, quia ille actus est conformis præcepto, ergo est ex ea parte bonus.

Respondetur, nego consequentiam, & ad primam probationem, satis esse actum illum attingere materiale obiectũ virtutis religionis, aut obedientiæ, aut sit ad implectiuus præcepti, quamuis formaliter nullam habeat honestatem illarum virtutum: & ad secundam probationem dico, bonitatem non consequi omnem conformitatem cum præcepto, sed eam quæ caret omni deformitate; quare eo ipso, quod actus est ex aliqua parte malus, ex nulla parte est bonus.

Vltimò arguitur, actus habens bonum obiectum, & malam circunstantiam, v. g. redditio debiti coniugalis in loco sacro, recipit aliquam bonitatem ex obiecto, quamuis sit malus ex circunstantia; ergo: probatur antecedẽs, quia circunstãtia supponit actum iam specificatum in genere moris, per ordinem ad suum obiectum; sed in casu argumẽti obiectum est bonũ, ergo accipit ab eo bonitatem: maior patet, quia circunstantia est accidens actus considerati etiam in esse moris, (vt suprà dictum est,) ergo supponit actum constitutum in genere moris.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationẽ concessa maiori, nego minorem, quia tunc locus sacer non habet rationẽ circunstantiæ, sed obiecti primarij, quia vt dicemus infrà, circunstantia, quæ tribuit primã bonitatẽ, vel malitiam, trãsit in rationẽ obiecti. Vnde D. Thom. hic D.Tho.
art. 5. ad 4. dixit, circunstantiam, quę trãsfert actum de bono in malum, esse differentiam essentialem actus. Ex quo sequitur in casu argumenti, illum actum nullam speciem moralem sumere ex obiecto, vt condistincto à circunstantia, alias ea quæ ex circunstantia sumitur non esset prima, & essentialis.

Secunda conclusio, electio mali medij
ad bonum finem, v. g. volitio furandi ad 15
dandã eleemosynam nõ habet duas species in genere moris, vnã malitiæ ex obiecto, & alteram bonitatis ex fine, sed vnicam dũtaxat, eamq; malitiæ ex obiecto, & idẽ dico de actu exteriori. Hanc docẽt auctores primę cõclusionis. Et probatur, quia finis in casu conclusionis, nõ habet rationẽ aliquam obiectiuã moralem specie diuersam à medio, seu obiecto, quã possit dare actui, ergo actus non sumit ab ipso speciẽ: probatur antecedens, quia finis prout obiectiuè terminat illum actũ, non est bonus, quia non est volitus absolutè & in se, sed per malum mediũ: dare enim eleemosynam de re aliena furto ablata, & contra veri domini voluntatem, non est rectę rationi consonum: ergo finis in casu argumenti non habet bonitatem obiectiuam.

Dices, si in casu cõclusionis finis est malus formaliter, habet malitiam obiectiuam, & sic poterit dare speciem mali.

Sed contra, quia in hoc casu licet finis formaliter sumptus sit malus, tamen nõ habet malitiã obiectiuam specie distinctã à malitia obiecti, seu medij: ergo non potest dare actui speciem mali diuersam: consequentia patet, & antecedens probatur. Primò, quia eleemosyna de se nõ est mala nisi solũ quatenus est volita, per illud mediũ, scilicet furti, ergo nullam habet malitiã furti. Secundò, quia iste actus volo furari, vt dem pauperi, solũ est contra præceptum prohibens furtum, ergo solum habet malitiam furti. Tertiò, quia dare eleemosynã ex re aliena, nihil aliud videtur quam quædã continuatio furti. Et denique, quia non potest assignari ad quam speciẽ mali pertineat, illa alia malitia sumpta ex fine.

Dices in hoc fine, verbi gratia, in eleemosyna volita mediante furto, esse mali

malitiam obiectiuam distinctam specie ab ipso furto, & pertinentem ad speciem quandam vitij innominati oppositi, secundum excessum virtutis pietatis, aut misericordiæ: nam sicut liberalitati contrariantur duo vitia, vnum per defectum vt auaritia, & alterum per excessum, vt prodigalitas; ita similiter pietati, ad quam videtur pertinere eleemosyna, contrariantur alia duo vitia innominata, videlicet impietas per excessum, qualis est illa, quæ transgreditur media præscripta à ratione, & extenditur ad alia elicita, vt ad furtum; & impietas per defectum, qualis est illa, quæ deficit à medijs præscriptis à ratione: & ad primum genus vitij per excessum pertinet malitia, quæ est ex fine huius actus, qui non est dicendus eleemosyna, sed modus quidam benefaciendi inordinatus per excessum, à quo, & ob ipso furto, quod est medium accipit illa electio duas species malitiæ.

Sed contra, quia voluntas benefaciendi pauperi non potest esse nimia, nisi quatenus extenditur ad media illicita: ergo solum habet malitia ipsorum mediorum.

Et confirmatur primò, quia iste actus volo furari, vt dem pauperi, & volo furari, vt offeram Deo in templo, & volo furari, vt comedam temperatè, (& idē est de quibuscumque alijs volitionibus furandi propter fines honestos, aut indifferentes) sunt eiusdem speciei in esse moris, ergo solum habent malitiam furti.

Confirmatur secundò, quia aliàs qui vult furari propter eleemosynam, committit duplex peccatum: alterum furti, & alterum nimiæ voluntatis benefaciendi; quod non est concedendum, cum potius in illo casu finis, scilicet, eleemosyna minuat malitiam furti, vt dicemus infrà.

Confirmatur tertiò, quia etiam si vera sit doctrina huius solutionis, adhuc non est contra nostram conclusionem: nam si tunc finis ille est malus malitia distincta à medio, iam non est casus de quo loquimur, in hac conclusione, scilicet, de electione mali medij propter bonum finem: sed est casus distinctus de quo locuti sumus dubio præcedenti, quando, scilicet, medium est malum, & similiter finis, vt si quis velit furari, vt sit auarus, vel prodigus.

16 Arguitur primò, contra hanc conclusionem, isti duo actus volo parcè comedere, vt dem eleemosynam, & volo furari, vt dem eleemosynam habent eumdem finem, scilicet, eleemosynam; sed hic finis dat bonitatem priori actui, vt dictum est dubio præcedenti, ergo etiam dat bonitatem posteriori; probatur consequentia, ex paritate rationis, &c.

Confirmatur, quia prior actus habet duas species, vnam temperantiæ ex obiecto, & alteram pietatis ex fine: ergo etiā posterior actus habet speciē furti ex obiecto, & pietatis ex fine.

Respondetur, hos duos actus habere eumdem finem materialiter & in esse naturæ, non vero formaliter, & in esse moris: quia eleemosyna terminat priorem actum sub ratione morali obiectiua, secundum quam est conformis rectæ rationi: & sic potest dare speciem boni moralis ipsi actui: posteriorem vero actum terminat, aut præscindendo ab ordine ad rationem, solum secundum suum esse naturale, aut si terminat illam cum ordine ad rationem, ille est ordo difformitatis, propter malitiā quæ est in medio per quod talis eleemosyna appetitur. & sic non potest dare actui speciem aliquam boni, aut mali distinctam, vt dictum est.

Ad confirmationem respondetur, nego consequentiam, & ratio discriminis est eadem, quæ scilicet, in primo casu, finis habet specialem ordinem consonantiæ ad rationem, distinctum specie ab eo, quem habet obiectum, & consequenter habet distinctam bonitatem obiectiuam. Cæterum in posteriori casu finis non habet specialem aliquam rationem moralem obiectiuam, siue boni, siue mali distinctam ab obiecto, vt dictum est.

Arguitur secundò, bona intentio aufert totam malitiam electionis, ergo furari ad dandam eleemosynam, aut mentiri ad saluandam vitam amici, nullam habet malitiam ex obiecto; antecedens probatur primò, quia Exodi 13. *Mendatium obstetricum ad saluandos infantes Hebræorum meruit præmiū à Deo.* Secundo ex illo Matthæi 6. & Lucæ 11. *Si oculus tuus fuerit simplex totum corpus tuum lucidum erit*, vbi per oculum simplicem sacri Scriptores intelligunt intentionem bonam, ergo supponit Christus

Exod.13 Math.6. Lucæ.11

stus non posse dari malam electionem cum intentione bona.

Respondetur, negando antecedens, & ad primam probationem dico cum Diu. Thoma, 2. 2. quæstione 110. artic. 3. ad 2. Deum non remunerasse electionem mentiendi propter illum finem, quia hæc fuit simpliciter mala, & demeritoria, neque intentionem liberandi pueros, vt coniunctam cum mendatio, quia hæc fuit similiter mala, sed remunerasse intentionem præuiam liberandi infantes à morte, ortam ex Dei timore, & affectu beneuolentiæ, erga Hebræos independenter à tali mala electione. Alij dicunt ipsam etiam mẽdatij electionem factam propter talem finem, fuisse meritoriam alicuius præmij temporalis, cui non obstat deformitas illius mendatij, sicut obstat merito præmij æterni: vt docet D. Thomas ibi art. 4. ad 4.

D. Tho.

D. Tho.

Sed hæc doctrina intelligenda est, vel iuxta priorem solutionem, vt scilicet, Deus præmiauerit bonam intentionem, & non mendatium ipsum, aut electionẽ mendatij, vt insinuat Diuus Thomas, 1. 2. quæst. 114. art. 18. ad 2. vbi dicit Deũ interdum dare bona temporalia in præmium malorum operum; non quatenus mala sunt, aut ex malitia voluntatis humanæ procedunt; sed quatenus aliquo modo proueniunt ex motione Dei dirigentis liberum arbitrium ad bonum, quãdo ipsum liberum arbitrium retorquet motionem Dei ad malum, & abutitur illa ex propria malitia: & adducit exemplum in obstetricibus Pharaonis, vel in casu, quo mulieres illa eligerent mentiri ex ignorantia inuencibili, existimantes esse licitum propter bonum finem: nam tunc ratione ignorantiæ excusarentur à peccato. Ad secundam probationem dico, intentionem eleemosynæ per mediũ furti, non esse formaliter bonam, & ita non esse oculum simplicem, quia bonitas intentionis viriatur ex mala electione, vt ex professo docet Diuus Thomas infrà quæstione 19. art. 7. vbi plura dicemus de hac re.

D. Tho.

D. Tho.

Sed objicies, saltem eleemosyna sic volita minuit malitiam furti, ergo electio furandi accipit aliquam bonitatem à fine: antecedens supponitur probandũ infrà. Et consequentia probatur, quia nõ appatet quando possit minuere malitiã, nisi dando bonitatem aliquam.

Respondetur, pro nunc bonum finem minuere malitiam electionis, non quia det illi aliquam bonitatem, sed quia minuit in ea rationem voluntarij; nam electio furti propter eleemosynam minus voluntaria est, quam si furtum esset volitum propter se ipsum: sed de hoc plura infrà.

Arguitur vltimò, ideò eleemosyna volita propter inanem gloriam non habet bonitatem obiectiuam, quam possit refundere in electionem, quia non est volita absolutè & secundum se, aut in ordine ad aliquem finem bonum, sed in ordine ad finem malum, (vt dictum est in prima conclusione:) sed in casu huius secũdæ conclusionis, qui vult furari propter eleemosynam, non vult furtum propter se, neque propter alium malum finem, sed vult illud, vt relatum in finem bonum: ergo electio furti in hoc casu non est mala, sicut in priori casu electio eleemosynæ non est bona.

Respondetur, nego consequentiam, & ratio discriminis est, quia cum bonum insurgat ex integra causa eo ipso, quod eleemosyna terminat actum electionis ordinata ad malũ finem, caret bonitate obiectiua, & volitio illius, bonitate formali: cum autem ex alia parte malum consurgat ex quouis, etiam minimo defectu, fit, vt furtum quod ex se est malũ, semper sit malum, quãtumuis in bonum finem ordinetur.

DVBIVM III.

Quando actus habet duas species, vnam ex obiecto, & alteram ex fine: qua nam illarum sit prima, & essentialis?

PRO decisione suppono primò, duas istas species morales posse inter se tripliciter cõparari: primo modo in ratione prioris, & posterioris, nam certum est illas habere inter se aliquem ordinem, 17

non quidem ex natura rei, sed ex intentione operātis. Cuius ratio est, quia operans non vult obiectum & finem æque primò, & æque immediatè sed vnum in ordine ad aliud; ex quo prouenit, vt species desumpta ab vno, præsupponatur ad speciem desumptam ex altero. Vnde quādo Diuus Thomas hic artic. 7. dixit has duas species esse disparatas, non negauit esse inter eas aliquem ordinem prioris, & posterioris; sed solum negauit inter illas esse ordinem superioris & inferioris.

D. Tho.

Secundò, possunt comparari quantum ad principalitatem, & dignitatē, seu modū quo conueniūt ipsi actui, vt si aliquis inquirat, quæ illarum conueniat actui principaliter, & essentialiter, & quę minus principaliter & accidentaliter.

Tertiò, possunt comparari quantum ad bonitatem, & malitiam, vt siquis dubitet, quænam illarum sit melior, aut peior, an species quæ sumitur ex obiecto, vel ea quæ sumitur ex fine?

Secundò suppono, ex his tribus modis, quibus istæ duæ species possunt comparari, certum esse, quod si tertio modo comparentur, scilicet, in ratione maioris bonitatis, aut malitię, possunt sa indifferenter excedere ad inuicem in bonitate, aut malitia: sicut indifferenter, potest quis velle furari, vt mœchetur, aut è contra velle mæchari, vt furetur, vel velle pœnitere propter Deum, aut è conuerso velle amare Deum propter pœnitētiam. Quare non quæritur in præsenti an species desumpta ex fine, denominet actum magis bonum, vel malum, quam species desumpta ex obiecto, vel è contra? sed quod quæritur est, quando istæ duæ species comparantur inter se primo, & secūdo modo quænam illarum conueniat actui primariò & essentialiter, & quæ secundariò & accidentaliter? vt verbi gratia, quandoquis vult furari propter adulterium, an iste actus sit primario principaliter & essentialiter in specie furti, accidentaliter vero, secundariò, & minus principaliter in specie adulterij, vel è conuerso.

Sed quia quæstio potest procedere nō solum de ipso actu exteriori, & imperato, sed etiam de actu interiori & imperāte: scilicet, de ipsa electione furti propter adulterium, dicemus sigillatim de vtroque.

Prima conclusio, species moralis quā finis dat actui exteriori, & cuicumque imperato, est secundaria minus principalis, & accidentalis. In hac cōueniunt omnes. Probatur primò, quia actus imperati considerati secundum se, & secluso ordine ad finem extrinsecum operantis, sumunt suam speciem essentialem ab obiecto: ergo species quæ illis aduenit ex fine operantis est secundaria, & accidentalis. Probatur antecedens, quia actui furti, verbi gratia, secundum se considerato solum conuenit essentialiter respicere proprium obiectum, scilicet, rem alienam, quæ est intrinsecus finis talis actus: quod autem ordinetur ab operante ad finem mœchiæ, vel ad quemcūque alium, re vera accidit furto, ergo. 18

Dices cum Caietano hic artic. 4. quod licet isti actus secundum se, & materialiter sumpti, vt præscindunt à fine extrinseco operantis, sumant speciem essentialem ab obiecto, & accidentalem à fine, vt dicitur in conclusione: tamen si considerētur formaliter, & vt subsunt ordinationi voluntatis dirigentis eos ad finem operantis, hac ratione sumunt speciem præcipuam primariam, & essentialem ab ipso fine.

Caietan.

Sed contra, quia isti actus non ordināntur ab operante in finem extrinsecum, nisi vt terminati ad propria obiecta, & vt specificati ab ipsis: ergo ordinatio istorum actuum in finem operantis, præsupponit eorum specificationem sumptam ab obiecto, ergo prius & immediatiꝰ specificantur isti actus ab obiecto, quam à fine extrinseco, & consequenter species desumpta ab obiecto est essentialis, & primaria, & vtraque consequentia patet, & antecedens probatur, quia qui vult furari propter mæchiam, non eligit vt medium ad mæchiam actum in communi, sed actum terminatum ad certum obiectum in particulari, & certæ cuiusdam speciei, verbi gratia, furti.

Confirmatur, quia ordinatio qua isti actus diriguntur ab imperante in finem extrinsecum, non mutat naturam ipsorum actuum, ergo si ipsi actus secundum se sumpti sumunt speciem suam essentialem ab obiectis; etiam vt ordinati in finem extrinsecum sument illam ab obiectis: patet consequentia, quia talis ordinatio est illis omnino extrinseca, & ac-

& accidentalis.

Secundò probatur conclusio, quia finis operantis est circumstantia accidentalis actus humani saltem externi, ergo bonitas, vel malitia ab eo proueniens, est etiam accidentalis ipsi actui; antecedens patet ex suprà dictis, & cõsequentia probatur, quia ab accidentibus rei non potest prouenire specificatio essentialis ipsius, cùm hæc præsupponatur necessariò ad accidentia.

D. Tho. Confirmatur, ex Diuo Thoma suprà quæst. 7. art. 3. ad 3. dicente finem extrinsecum, verbi gratia, liberationem patriæ esse circunstantiam actus fortitudinis, ergo non dat illi speciem essentialem, sed accidentalem.

Dices, D. Thomam ibi loqui de actu fortitudinis secundum se, & materialiter sumpto: & non vt subordinato imperio voluntatis.

Sed contra hoc est, quia D. Thomas eadem quæstione, art. 4. expresse docet finem esse circũstantiam actus humani, vt procedit à voluntate.

19 Secunda conclusio, species quam finis dat actui interno imperanti, quo scilicet, voluntas vult, aut eligit ipsum actum externum imperatum propter finem extrinsecum, est etiam secundaria, minus principalis, & accidentalis. Ita Medina hic artic. 4. & 6. & alij. Probatur primò, quia species, quam actus exterior seu imperatus sumit à fine, est illi secundaria & accidentalis, (vt dictum est in prima conclusione,) ergo etiam species, quam sumit ab eodem fine actus interior imperans. Probatur consequentia, quia actus exterior, seu imperatus, & actus interior, seu imperans, sunt idem actus in genere moris; & habẽt eandem omnino bonitatem, vel malitiam, quæ ab vno deriuatur in alterum.

Medina

Vazquez Huic argumento respondet Vazquez hic disput. 51. cap. 3. num. 21. esse disparem rationem, nam licet sint idem actus in genere moris, & habeant eandem bonitatem, vel malitiam: tamen non habẽt eam eodem modo, quia cum sint diuersæ actiones in genere naturæ, non recipiunt finem eodem modo, quia interior actio imperans respicit finem primariò, & essentialiter, & ita species quam sumit ab illo, est illi primaria, & essentialis: at vero actio exterior imperata respicit finem operantis secundariò, & accidentaliter, & sic species ab illo fine desumpta, est illi accidentalis & secundaria.

Sed contra hanc solutionem sic obijcio, quia iste actus interior, de quo loquimur non est intentio, sed electio, ergo non sumit speciem essentialem, & primariam à fine, sed ab ipso medio, quod est eius obiectum: antecedens patet, & consequentia probatur, quia intentio in hoc distinguitur ab electione, quod intentio est immediatè, & essentialiter circa finẽ, electio vero circa media.

Dices, quod quia electio respicit rem, quæ est medium, non absolute, vt est in se bonum quoddam honestum, aut delectabile, sed vt est bonum vtile, de cuius ratione est respicere necessariò finẽ, ideò electio non potest terminari ad suum obiectum, scilicet ad medium, quin etiam per se, & necessariò respiciat finem, atq; adeò bonitatem, vel malitiam ab eo prouenientem, non posse esse accidentalem & secundariam electioni, sed primariam & essentialem.

Sed contra, quia electio prius, & immediatiùs attingit medium, quam finẽ; sicut è conuerso intentio priùs, & immediatius attingit finem, quam media, ergo priùs & immediatiùs sumit speciem à medio, quam à fine, quando in medio est bonitas, aut malitia obiectiua distincta ab ea, quæ est in fine, vt contingit in casu de quo loquimur: consequentia est euidens, & antecedens probatur ex distinctione electionis ab intentione: nãm intẽtio est quidam descensus à fine ad media, non enim appetitur finis, nisi vt consequibilis per media. Ex quo fit vt intentio priùs, & immediatius, & in recto attingat finẽ, quam media, & ita specificatur essentialiter à fine; at vero electio est quidam ascensus à medijs ad finem, & sic prius & immediatiùs terminatur ad media, quam ad finem.

Valencia Ideò dices aliter cum Gregorio de Valentia hic puncto 4. conclusione secunda, vtrumque actum, scilicet, internum, & externum sumere primariam, & essentialem speciem ex medio, & fine simul, quia scilicet, respectu vtriusque actus habet finis quodammodo rationem obiecti.

Sed hæc solutio est falsa. Primò, quia finis est circunstantia actus humani, (vt dictum

dictum est;) ergo species ab eo prouenieus non est essentialis, sed accidentalis. Neque valet dicere, finem esse circunstantiam solius actus exterioris considerati materialiter, secundum se. Non inquam valet, quia velle furari, & furari sunt eiusdem speciei, & contra eandem virtutem, ergo si finis operantis, verbi gratia, mæchia est circunstantia accidentalis ipsius furti, etiam erit circunstantia accidentalis volitionis furandi. Secundo, quia finis non pertinet ad obiectum primarium, & immediatum electionis, sed ad secundarium & mediatum, vt dictum est.

Et confirmatur primò, quia virtus misericordiæ, verbi gratia, aqua elicitur iste actus, volo dare eleemosynam propter pœnitentiam, non sumit speciem essentialem ab obiecto, & fine virtutis imperantis, sed tantum à suo obiecto immediato, scilicet, eleemosyna, ergo neque ipse actus: patet consequentia, quia idem est specificatiuum essentiale actus, & habitus virtutis.

Cõfirmatur secũdò, quia aliàs actus fidei informis, & formatæ nõ essent eiusdẽ speciei essentialis, sed diuersæ; & cõsequenter in homine iusto, & peccatore, non esset eadem fides essentialiter, quod est absurdum: probatur sequela, quia actus fidei formatæ (si vera est solutio quã impugnamus) specificatur adæquatè ab obiecto, & fine charitatis: actus vero fidei informis specificatur adæquatè à solo obiecto, ergo habent diuersa specificatiua, formaliter, ergo sunt diuersę speciei essentialis.

20 *D. Tho.* Secundò principaliter, probatur conclusio, auctoritate Diui Thomæ hic art. 2. vbi expresse docet actum humanum sumere ab obiecto primam & essentialem speciem bonitatis, aut malitiæ: ergo quæcumque alia bonitas, vel malitia prouenięns actui humano ex fine, aut quæuis alia circunstantia est illi accidentalis: neque satis est dicere, D. Thomam loqui ibi, solum de actibus externis, & imperatis, quia in eodem articulo ad vltimum, expresse constat loqui de ipsis actibus voluntatis.

Dices, D. Thomam nomine obiecti comprehẽdere etiam finem adiunctum. Sed contra, quia D. Thomas hic artic. 4. distinguit quatuor bonitates in actu humano, primam, genericam in ratione actionis, secũdam, specificam ex obiecto, tertiam, ex fine, tanquam ex causa, quartam, ex circunstantijs: ergo nomine obiecti non comprehendit Diuus Thomas ipsum etiam finem operantis extrinsecum.

16 Tota secunda conclusio est contra Conradum, & Caietanum hic artic. 6. quos sequuntur Azor in Summa. lib. 2. cap. 2. dubio 1. & 2. Vazquez hic disputatione 51. & alij existimantes actum internum imperantem, qui est electio sumere primam & essentialem speciem à fine extrinseco operantis, accidentalem vero & secundariam ab obiecto, quorum fundamenta sunt, quæ sequuntur. *Açor. Vazquez*

Arguitur primò contra secundam cõclusionem, ex auctoritatibus D. Thomæ qui suprà quæstione 1. artic. 3. & infrà quæstione 19. artic. 2. ad 1. docet finem esse obiectum voluntatis, ergo omnes actus voluntatis specificantur, primò & essentialiter à fine. *D. Tho.*

Confirmatur primò, quia suprà quæstione 3. artic. 1. ait actum fortitudinis exercitum propter amorem Dei, pertinere materialiter, ad fortitudinem, & formaliter, ad charitatẽ: ergo in sẽtẽtia D. Thomæ præcipua, & essentialis species actus humani, desumitur ex fine operantis.

Confirmatur secundò, quia Diu. Thomas hic art. 6. ad 2. docet expresse ordinationem in finem operandi non accidere actui interiori, quamuis accidat exteriori.

Confirmatur tertiò, quia eodem articulo 6. in corpore, distinguens actum internum ab externo, aperte affirmat actũ externum sumere speciem ab obiecto, & actum internum à fine sicut ab obiectos vbi certum est loqui de fine operantis.

Denique confirmatur vltimò, quia eodem articulo 6. circa finem corporis ait speciem actus humani sumi formaliter à fine, & materialiter ab obiecto operis externi.

Respondetur, D. Thomam nomine finis comprehendere finem operis, & operantis, seu finem proximum, & remotum, vltimum, & non vltimum, ex quibus integratur obiectum voluntatis, & à quo actus illius sumunt essentialem specificationem: ita vt intentio, & fruitio, quæ

quæ primo & immediatè versantur circa finem vltimum, specificantur essentialiter ab illo: electio vero quæ primo & immediatè attingit finem operis non vltimum, scilicet, medium, specificatur essentialiter ab eo.

Ad confirmationem, nego consequentiam, sed ideò Diuus Thomas dixit actū illum esse formaliter charitatis, & materialiter fortitudinis, quia bonitas quæ aduenit illi ratione finis charitatis, habet se vt forma saltem accidentalis respectu bonitatis, quæ illi conuenit primò, & essentialiter ratione obiecti fortitudinis: & in vniuersum omnia accidentia habent se respectu naturæ, & essentiæ subiecti, vt forma, & actus.

Ad secundam confirmationem dico, D. Thomam ibi non loqui in casu nostræ conclusionis, scilicet, quando actus habet duas species boni, aut mali; vnam ex obiecto, & alteram ex fine: sed loqui in alio casu, scilicet, quando actus habet solum vnicam speciem eamque ex fine operantis, quod cōtingit quando obiectum est bonum, & finis malus; aut quā do obiectum est indifferens, quia tunc obiectum non est potens dare speciem actui, sed solus finis vt ostensum est dubio præcedenti. Et in hoc casu certum est in omni sententia, finem non accidere actui voluntatis, sed habere tunc rationem differentiæ essentialis, dās actui primū esse morale; vt sæpè diximus. Quod autem Diuus Thomas loquatur in hoc casu; constat ex exemplo, quo vtitur in eodem secundo argumento eius, qui vult dare eleemosynam propter inanem gloriam.

Ad tertiam confirmationem respondetur, quod quando Diuus Thomas docuit actum internum sumere speciem à fine extrinseco operantis tāquam ab obiecto, nomine obiecti, non intellexit obiectum, quod primò, & immediatè attingitur ab ipso actu interno, scilicet, ab electione: sed intellexit rationem formalē obiectiuam à priori, iuxta sensum infrà explicandum. Ex hoc autem quod finis sit illo modo obiectum electionis, non colligitur, quod sumat ab eo primam, & essentialem speciem, sed solū quod species, quam sumit à fine habeat se respectu speciei, quam sumit ab obiecto, sicut se habet forma ad materiam, seu actus ad potentiam, ad quod satis est, quod in ipso actu electionis præsupponatur species desumpta ex obiecto, vt perfectibilis accidentaliter ab ea, quæ desumitur ex fine: quod autem iste sit sensus D. Thomæ videtur expressè constare ex verbis eius adductis in vltima confirmatione, cui respondendum est, sicut ad primam.

Arguitur secundò, ex auctoritate Aristotelis 5. Ethicorum, cap. 2. vbi dicit, eum qui mæchatur causa lucrandi iniustum & immediatum pretium esse magis iniustum quam adulterum, ergo in sententia Aristotelis, actus humanus sumit præcipuam, & specialem speciem à fine operantis, potius quam ab obiecto operis. 21 *Arist.*

Quidam respondēt, benè stare, quod actus sumat speciem essentialem ab obiecto, & accidentalem à fine, & nihilominus, quod species accidentalis desumpta ex fine sit præcipua, & principalis respectu actus, ita vt in casu argumenti, ille actus sit substantialiter, & essentialiter adulterij, principaliter tamen iniustitiæ.

Sed certè, licet hæc solutio placeat aliquibus, nobis displicet: quia principaliùs conuenit alicui id, quod est ei essentiale, quàm id quod est accidentale, ergo si species desumpta ex obiecto est essentialis actui, & species ex fine accidentalis, principalior erit respectu actus species ex obiecto.

Quare secundo respondetur, negando consequentiam, quia non dixit Aristoteles ipsum actum esse magis in specie iniustitiæ, quam mæchiæ: sed ipsum operantem esse magis iniustum, quam mæchum. Ex hoc autem non sequitur malitiam iniustitiæ magis conuenire ipsi actui, quam malitiam adulterij.

Sed objicies, operans denominatur iniustus, vel adulter à sua operatione: ergo si dicitur magis iniustus, quam adulter; etiam ipsa operatio erit magis in specie iniustitiæ, quam adulterij.

Respondetur, operantem in hoc casu non dici magis iniustum, quam adulterum ab ipso actu electionis, sed ab affectu, & actu intentionis erga finem iustitiæ: & est exemplum in intellectu, nam ille qui assentitur conclusioni propter principia, dicitur magis assentire principijs quam conclusioni, non quidem, quia ipsemet assensus conclusionis, sit magis assensus

assensus principiorũ, quàm cõclusionis: sed ideò dicitur magis assentiri principijs, quia habet in se assensum illorum distinctum ab assensu conclusionis, illumque clariorem & certiorem, ratione cuius assentitur conclusioni. Ita in casu argumenti, ille qui adulteratur propter iniustum, & excessiuũ pretium, dicitur magis iniustus, quã adulter non ratione ipsius actus adulterandi propter illum finem, sed ratione alterius actus, scilicet, ratione actus intentionis, & affectus ad talem pretium iniustum, qui est causa talis adulterij.

Vel tertiò aliter respondetur argumẽto principali, negando etiam consequentiam, quia solum sequitur ex verbis Aristotelis iniustitiam esse illi magis voluntariam, quam adulterium, ratione actus intentionis (vt dictum est) iuxta illam regulam Aristotelis 1. posteriorum, cap. 2. *Propter quod vnumquodque tale & illud magis:* iste enim operans forte non vellet adulterium, nisi propter cupiditatẽ illius immoderati pretij: vnde magis vult lucrum iniustum, quam adulterium. Cum hoc tamẽ benè stat, quod malitia adulterij, quæ est minus volita sit essentialis actui electionis, & malitia iniustitiæ, quæ est magis volita quantũ est ex affectu, & intentione operantis, sit accidentalis.

Arist.

22 Tertiò arguitur, finis se habet vt obiectum formale electionis, ergo à fine specificatur electio; probatur antecedens, quia finis est ratio volendi media, ex D. Thoma suprà quæst. 8. artic. 3. & quæst. 12. artic. 4.

D.Tho.

Respondetur, sicut supra dictũ est dubio 1. in solutione ad vltimũ, negãdo antecedens, & ad probationẽ dico, D. Thomã non loqui de ratione formali constitutiua medij in esse obiecti eligibilis à voluntate, sed de ratione finali extrinseca motiua ad electionẽ, sicut etiam principia sunt ratio motiua intellectus ad assensum conclusionis, & nihilominus cõclusio, nõ costituitur in ratione cognoscibilis per veritatẽ præmissarum, sed à veritate propria sibi intrinseca, quæ quia nõ est absoluta, sed relata ad principia, ideò nõ potest cognosci primo assensu sciẽtificò, nisi prius moueatur intellectus ab assensu principiorũ. Vel secũdò dico, quod si D. Thom. loquatur de ratione formali constitutiua obiecti electionis, non est intelligendus de ratione formali obiecti ua immediata & essentiali, sed de accidentali, & mediata.

Sed objicies, electio vt electio est, non fertur in suũ obiectum, scilicet, mediũ, vt est bonũ quoddã in se amabile absolutè; sed vt est vtile ad finẽ, quem eligẽs intendit, ergo electio vt sic, primariò respicit finem, & consequenter ab eo recipit primariam speciem.

Respondetur, nego consequentiã, sed solũ colligitur ex illo antecedenti electionem non dicere ordinem ad bonitatem sui obiecti, scilicet medij, nisi vt subordinatam fini; ex quo rursus non sequitur, quod priùs & immediatiùs respiciat finem, vt formale obiectum, quod erat probandum.

Sed objicies, finis est prius volitus per actũ electionis quam mediũ, ergo specificat prius electionem: probatur antecedens, quia finis est ratio à priori volendi, seu eligendi medium (vt dictum est) ille enim qui vult furari, vt adulteretur, verũque vult, scilicet furari, & adulterari: & quia vult esse adulter, vult esse fur: ergo finis est prius volitus, quam medium.

Respõdetur, nego antecedens, quia licet finis sit priùs volitus per actũ intẽtionis, tamen ipso actu electionis priùs & immediatiùs est volitum medium, quã finis, & ad probationẽ concesso antecedẽti nego consequẽtiã, nam ad hoc vt finis sit ratio à priori electionis medij, non requiritur, quod sit volitus priùs quam mediũ illo eodem actu, quo mediũ eligitur: sed solũ requiritur, quod medium nõ terminet electionem, nisi vt subordinatum tali fini, vt constat eodem exemplo desumpto ex principijs, quæ sunt ratio à priori assensus conclusionis, & tamen ipse assensus conclusionis non terminatur immediatè & primariò ad principia, aliàs non pertinet ad habitum scientiæ, sed ad habitum principiorum.

Sed deniq; objicies, finis operantis est primum & immediatum motiuum in electione mediorũ, ergo est priùs & immediatiùs volitus, cõsequentia est euidens, & antecedens patet, quia à solo fine mouetur voluntas ad eligendum.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem dico. Primò, voluntatẽ in actu electionis, de quo loquimur, habere duo motiua subordinata; alterum primũ & im-

& immediatum, qualis est bonitas ipsius medij, quæ habet rationem finis non vltimi, & alterũ mediatum & remotũ, qualis est bonitas ipsius finis vltimi, vt suprà dictum est quæstione prima, huius disputationis.

Vel secũdò respõdeo, distinguo antecedẽs, finis mouet ad electionem medij, vt prius volitus eodem actu electionis, nego antecedẽs, mouet voluntatẽ, ut prius volitus alio actu distincto ab electione, scilicet, actu intẽtionis, (quod est mouerẽ tanquã ratio finalis à priori, vt electio terminetur ad obiectum,) concedo antecedens: ex hoc autem non sequitur finem esse primarium, & immediatum motiuum, & terminatiuum electionis.

Quartò arguitur, actus quo intellectus assentitur alicui propositioni, seu veritati non sumit speciem essentialem ab ipsa veritate propositionis materialiter sumpta, sed à medio, seu motiuo quo intellectus terminatur ad assentiendum, ergo similiter actus voluntatis, qui est electio non sumit speciem essentialem à bonitate ipsius medij materialiter sumpta, sed a fine operantis, quod est motiuum, & terminatiuum voluntatis ad eligendum illum: consequentia videtur certa ex paritate rationis, & antecedens constat, quia eidem veritati potest intellectus assentire actibus specie diuersis, verbi gratia, fidei, scientiæ, opinionis, & erroris propter diuersa media, & motiua ad assentiendum.

Respondetur, nego consequentiam, si intelligatur de motiuo mediato & extrinseco, qualis est finis operantis, & distinctus à fine operis; & ratio discriminis desumitur ex proprijs specificatiuis ipsarum potentiarum: nam cum ratio formalis specificatiua actuum intellectus, sit certus quidam modus cognoscibilitatis, fit, vt nulla veritas possit specificare aliquem actum assensus, nisi sub peculiari aliquo modo cognoscibilitatis, à quo moueatur & determinetur intellectus ad assensum: huiusmodi autem modus cognoscibilitatis non potest conuenire veritati propositionis, nisi ex ordine ad medium, quo ab intellectu cognoscitur, & ita specificatio assensus, non sumitur à veritate propositionis præcisè, sed ab ea, vt ostensa tali medio; at vero ratio formalis specificatiua actuum voluntatis, est peculiaris modus appetibilitatis; & quia in nostro casu obiectũ electionis, scilicet, medium, est peculiari modo appetibile distincto, à modo appetibilitatis ipsius finis, & ratione talis modi moueat voluntatem primò & immediatè ad actum electionis, quamuis non sine ordine ad finem: hinc est, vt appetibilitas, quæ est ex fine operantis, non constituat adæquatè obiectum specificatiuum actuũ voluntatis, sed ea, quæ abstrahit à fine, & à medijs.

23 Vltimò arguitur, peccata oris sumunt speciem essentialem à fine, ergo etiã peccata operis: consequentia patet ex paritate rationis, & antecedens probatur, quia eadem verba ex diuersis finibus prolata, possunt esse, & non esse peccatum; ita si quis, maximè prælatus, dicat leue conuitiũ, vel contumeliam, zelo disciplinæ, & correctionis pertinet ad virtutẽ iustitiæ punitiuæ, & si sola delectationis, & ioci causa pertinet ad virtutem Eutropeliæ, ad quã ex Arist. 4. Ethicorũ spectat bene conuersari; si autem è conuerso dicat eadem animo auferendi honorem, erit cõtumelia, si fine dissoluendi amicitias, erit susurratio; si denique intentione causandi erubescentiam, & confusionem in proximo erit irrisio, vt docet D. Thomas 2. 2. q. 82. art. 2. & q. 75. art. 1. *Arist.* *D. Tho.*

Confirmatur primò, quia D. Thom. ibidem q. 74. art. 2. ad 1. docet, susurrationem esse maius vitium, quàm detractionem, quia licet eius obiectum sit leuius finis tamen est grauior.

Confirmatur secundò, quia mendaciũ non constituitur in suo essentiali esse ex sola enuntiatione falsi, sed etiam ex animo, & intentione fallendi, vt docet D. Thom. 2. 2. q. 110. art. 2. vnde ex diuersis finibus distinguũtur, etiã diuersæ species mendatij: nam si finis sit nocumentum proximi, dicitur mendaciũ pernitiosum, si vero sit illius vtilitas, dicitur mendacium officiosum. *D. Tho.*

Huic argumẽto, ex doctrina Magistri Soto lib. 5. de iustitia & iure, q. 9. art. 2. respondendũ esset, negando consequentiã, quia hoc discrimen est inter peccata quæ cõsistunt in dicto: & ea quæ cõsistũt in facto, quod facta, natura sua sunt læsiua proximi, etiam seclusa intentione lædendi; vt patet in occisione hominis, & ita specificantur ab obiecto secluso fine di- *Scot.*

dicta vero quantum est ex se, vt sunt sonus quidam, non sunt essentialia, sed solū quatenus sunt significatiua, & quia significatio oritur ex intentione dicentis, ideò damnificatio verborum, & eorum essentialis specificatio pendet ex fine.

Sed melius respondetur, negando antecedēs, ad cuius probationē & loca D. Thom. respondetur notando, ex Caietano 2.2.q.110.art.3. finē vitiosæ locutionis esse duplicē, vnum intrinsecū; & alterū extrinsecū, nam finis, v.g. detractionis intrinsecus, est diminutio famæ alterius, finis vero extrinsecus, & accidentalis potest esse multiplex, vt si quis sua detractione intendit lædere proximū in diuitijs; vel in statu, vel in salute; & similiter finis intrinsecus mendacij est decipere alium; extrinsecus vero & accidentalis potest similiter esse multiplex. Quo posito dico; D. Tho. intelligēdum esse de fine intrinseco ipsius actus, & nō de fine extrinseco operātis: nam ille potest optimè variari, salua manēte essentia peccatoris: & per hoc patet ad vtramque confirmationē. *Caiet.*

DISPVTATIO. VI.
De indifferentia actuum humanorum.

DVBIVM I.
Vtrùm detur actus ordinis naturæ indifferens secundum suam speciem?

1 IDEM est, ac si inquiramus an sit aliquis actus voluntatis, qui quantum est ex parte sui obiecti præcisè considerati, vt condistinguitur à fine operantis, & à circunstantijs, nec sit determinatè bonus, neque determinatè malus moraliter: sed indifferens ad vtrūque. Dixi autē in titulo *ordinis naturæ*, quia de actibus supernaturalibus dicemus postea.

D. Tho. Conclusio est affirmatiua D. Tho. hic & q.2. de malo, ar.4. & quodlibet. 9. art. 10. *Magist.* Magistri in 2. dist. 40. quem sequitur *Duran.* Durandus q. 1. num. 4. & communiter omnes Theologi, vno excepto Scoto loco infra cita, & eam docet expressè D. Hieronymus, epistola 11. ad August. cuius verba adducemus infra dubio vltimo, & D. Augustinus lib. 2. de sermone Dñi in monte, cap. 18. quam adeò certam æstimat Salas hic tractatu 8. disp. 4. sect. 1. num. 2. opinione 4. vt dicat contrariam sententiam fuisse damnatam à Concilio Constantiensi sessione 15. inter reliquos articulos Ioannis Hus, art. 16. sed alium fuisse errorem ibi damnatum videbimus infra dubio vltimo. *D. Hier.* *D. Aug.* *Salas.*

2 Probatur, ergo conclusio ratione D. Thomæ, obiectum quorundam actuum, vt condistinctum a fine, & circunstantijs nullam habet bonitatem, aut malitiā obiectiuam: ergo actus qui terminatur ad illud est indifferens ex obiecto, patet cōsequentia, & antecedens probatur, quia bonitas, vel malitia obiecti, consistit in cōsonantia, vel dissonātia ad rectam rationē, & legē: sed sunt quædam obiecta, quæ secundū se, neq; sunt consona, neq; dissona rationi, vt leuare festucam, deambulare, exire in agrum & similia, ergo.

Confirmatur primò, quia sunt aliqui actus humani, qui ideò sunt boni, quia præcepti, vt abstinere à carnibus feria 6. & alij, qui ideò sunt mali, quia prohibiti, vt portare arma noctu, ergo saltem isti actus secundum se considerati, & secluso precepto, & prohibitione sunt indifferētes ex obiecto, & specie sua: cōsequentia est euidēs, cū tota ratio bonitatis, vel malitiæ illorum, sit præceptum, & antecedens constat ex cōmuni doctrina Theologorum quam nunc suppono.

Confirmatur secundò, quia si non darētur actus medij inter bonū & malum, quantū est ex specie sua, liceret nobis de quocūque opere proximi iudicare, sicut licet de operib⁹, quę ex obiecto suo sunt bona, vel mala, vt de actibus charitatis, & de actibus furti, & homicidij, & similibus: quod est cōtra illud Matthæi 7. *Nolite iudicare, & non iudicabimini, nolite condemnare, & non condēnabimini*, quem locum explicat D. August. loco citato de operibus medijs, quæ indifferenter possunt bono, vel iniquo animo fieri. *Math. 7* *D. Aug.*

Duæ opiniones omnino contrariæ, solēt adduci contra hanc nostram conclusionem: prima est, quā referunt Magister in 2. dist. 40. & D. Tho. q. 2. de malo ar. 4. *Magist.* *D. Tho.*

corum,

eorum, qui dicunt, nō solum aliquas, sed omnes etiam humanas actiones, quantū est ex sua specie, & obiecto esse indifferē tes, & ex solo fine operantis, & circumstā tijs reddi bonas, vel malas. Sed cōtra hac opinionem agendum est infra, vbi osten demus esse aliquos actus bonos ex sua spe cie, vt dilectio Dei, eleemosyna, oratio, & alia huiusmodi; & è conuerso esse aliquos actus ita ex obiecto, & specie sua malos, vt nullo fine, aut circūstantia, pos sint reddi boni, vt odium Dei, furtum, mendatium, & similia.

Secunda opinio, quæ directè militat contra nostrā conclusionē, est quam insi nuat Scotus in 2. dist. 17. q. vnica, §. *Sed primo dico*; asserens nullum prorsus actū humanū esse ex sua specie nobis indifferentem, sed omnem esse aut determinatè bonum, aut determinatè malum, quæ sententia potest confirmari sequentibus argumentis. *Scotus.*

2 Primò, quia bonum, & malum opponuntur priuatiuè ex D. Aug. in Enquiri dio c. 11. sed inter priuatiuè opposita, nō datur medium, vt docuit Arist. in post prædicamētis; ergo nullus actus humanus est indifferens ex obiecto, & specie sua, sed quilibet debet esse bonus, aut malus. *D. Aug.* *Arist.*

Respondetur cum D. Thoma quæst. 2. de malo, artic. 5. ad 3. quod licet bonum, & malum in naturalibus opponantur priuatiuè, in moralibus verò opponitur contrariè: & ita potest inter ea dari medium, sicut inter reliqua contraria physica, nō quidem per participationē vtriusque extremi, vt pallidum est medium inter album, & nigrum, & tepidū, inter calidum, & frigidum: sed per abnegationem vtriusque, vt animal, verbi gratia, quod secundum suam rationem genericam, neque est rationale, neque irrationale, sed indifferens ad vtrumque. *D. Tho*

Sed quia satis probabilis est sentētia, docens malitiam moralem non consistere in positiuo, ideò aliter respōdetur, quod quamuis vnum ex oppositis priuatiuè debeat necessariò conuenire subiecto capaci, de facto, & à parte rei, non tamen facta reduplicatione secundum suā speciē, vt licet aer de facto sit lucidus, aut tenebrosus, nō tamen id postulat ex specie sua, sicut neque homo quod sit albus, aut non albus, sed secundum se abstrahit ab vtroque: ita in casu argumenti quilibet actus humanus a parte rei existens, est bonus, vel malus, vt dicemus dubio vltimo consideratus tamen secundum se, potest ab vtroque præscindere. Aliter respō det D. Thom. hic art. 8. ad 1. pro quo vi dendus est Caietanus. *D. Tho.* *Caietan.*

Secundò arguitur, & simul impugnatur præcedens solutio, in propositionibus non datur medium inter verū, & falsum, etiam si veritas & falsitas non opponantur priuatiuè, sed contrariè, ergo neque in actibus humanis inter bonum, & malum, consequentia videtur certa, tum quia sicut se habent veritas, & falsitas ad propositionem, ita bonitas, & malitia ad actū humanum: tum etiam, quia sicut bonitas, & malitia consistunt in conformitate, vel difformitate ad rationem, ita veritas, & falsitas, in cōformitate, & deformitate ad rem; & antecedens probatur; quia non est possibilis propositio indifferens ad verum, & falsum, etiam ex obiecto, & specie sua.

Huic etiam argumento respondet D. Thomas q. 2. de malo, citata art. 5. ad 9. negando cōsequentiam, & rationem discriminis ait esse, quia verum, & falsum opponuntur, sicut ens & non ens, inter quæ non est dare medium: nam vt propositio sit falsa, satis est si non sit conformis obiecto, & quia inter hoc quod est esse conformem obiecto, in quo consistit veritas, & non esse conformem obiecto, in quo consistit falsitas, non est medium: ita similiter inter propositionem veram, & falsam; at vero bonum, & malum morale non opponuntur sicut ens, & non ens, quia vt actus humanus sit malus, non sufficit, quod non sit consonus rationi, sed requiritur quod sit dissonus; atque adeò non est eadem ratio. *D. Tho.*

Vel secundò respondetur, dari etiam propositiones, quales sunt futurorum cō tingentium, quæ quamuis consideratæ in particulari, & in indiuiduo sint determinatè veræ, aut falsæ, tamen ex obiecto, & specie sua sint indifferentes, quia earum obiecta possunt esse consona, & dissona illis.

Tertiò arguitur, omne obiectum actus humani est conueniens, vel disconueniens rationi, ergo omne obiectum actus humani est bonum, vel malum, & nullum est indifferens, & consequenter, neque actus ad illud terminatus, cōsequētia

 videtur

videtur certa, quia bonitas, & malitia obiectiua cõsistunt in cõsonãtia, & dissonãtia ad rationem: & antecedẽs probatur, quia conueniẽtia & disconueniẽtia opponuntur immediatè & contradictoriè.

Pro solutione nota disconuenientiam cũ recta ratione posse sumi tripliciter, & totidẽ modis opponi conuenientiæ. Primò potest sumi negatiuè pro nonconuenientia, seu carentia cõuenientiæ, nõ debitæ, & sic opponitur conuenientiæ contradictoriè, & immediatè. Secundò, pro positiua discõuenientia, & sic opponitur illi contrariè. Tertiò priuatiuè pro carentia debitæ conuenientiæ.

Quo posito respondetur, negando antecedens, si intelligatur de cõueniẽtia, secũdo, aut tertio modo sumpta, quia plura sunta obiecta, quæ de se nõ habent diformitatẽ contrariã, neque priuatiuã: si vero antecedens intelligatur de diformitate negatiuè sumpta concedendũ est, & neganda cõsequentia: ad cuius probationẽ dicendũ est, malitiam obiectiuam nõ consistere in dissonantia negatiua, seu in non cõueniẽtia cũ recta ratione, hoc est, in carentia rectitudinis, & cõformitatis nõ debitæ: sed consistere in dissonãtia positiua, aut saltem priuatiua, hoc est, in carentia conformitatis debitæ in esse.

3 Quartò arguitur, aut actus iste qui dicitur indifferens habet bonũ finem ex specie sua, aut non: si primũ, ergo est bonus, vt patet, si secundũ, ergo est malus, quia deficit ei bona circunstãtia, ergo nullus est actus indifferẽs: omnes istæ cõsequentiæ videntur certæ, & antecedens probatur, quia nõ est dare medium inter habere, & non habere finem bonum.

Respondetur, actũ indifferentẽ vt sic, nõ habere finẽ bonũ, sed indifferentẽ, ex quo non sequitur quod sit malus, quia ad malitiã actus non sufficit negatio boni finis, & bonarũ circunstantiarũ, sed requiritur negatio circunstantiæ, vel finis debiti: actui autem de quo loquimur considerato secundũ suã speciem, non est debitus bonus finis, cũ nulla lex præcipiat aliquid circa illum ita consideratũ: quod si iste actus in indiuiduo consideratus ordinetur ab operante ad finem extrinsecũ bonum, vel malum, hoc accidit illi, & non conuenit ei ex specie sua.

Vltimò arguitur, nullus datur habitus moralis indifferens, etiam ex sua specie, & obiecto; ergo nec actus: antecedens patet, ex Arist. 2. Rectoricę. cap. 12. dicẽte: *Habitus esse aut virtutis, aut vitij*, & 3. Ethicorũ. c. 5. vbi ait: *Habitus esse de his, quibus homo efficitur melior, vel peior*, & consequentia probatur, quia actus generant habitus similes. Arist.

Huius argumenti difficultas cessaret, si cum Scoto, & alijs admitteremus habitus indifferentes saltẽ ex sua specie, & obiecto, sed quia opposita sententia est communior (de qua infrà dubio vltimo huius disputationis) ideò admisso antecedenti, negatur consequentia, ad cuius probationẽ dico, habitũ non generari ex actibus, nisi in indiuiduo consideratis, & aut affectis omnibus suis circunstãtijs, & quia hac ratione nullus datur actus indifferens, sed omnis est determinatè bonus, aut malus ideò idem dicendũ est de habitu ab illis genito: quare habitus acquisitus ex actibus exeundi in agrum ad furandum, non inclinat ad hoc, quod est præcisè ire in agrum, etiam quantũ est ex specie, & obiecto; sed ad hoc totum quod est ire in agrum causa furti, sicut ab eodem actu, ita circunstantionato est genitus.

Sed objicies, actus non generat habitũ ratione eius, quod est illi accidentale, sed ratione eius, quod conuenit illi ex sua specie, & obiecto: sed actus indiffereẽs habet indifferentiã ex obiecto, bonitatem vero, vel malitiam accidẽtaliter ex circũstantijs: ergo habitus ab eo genitus est similiter ex specie sua indifferens, licet ex accidenti sit bonus, vel malus: consequẽtia cum minori patet, & maior probatur: quia actus furti propter adulterium non generat habitum adulterij, sed furti; neque actus ieiunij ad dandam eleemosynam, generat habitum misericordiæ, sed temperantiæ.

Respondetur, nego maiorem, si intelligatur de eo, quod est accidentale actui humano considerato in esse naturæ, si aliàs sit essentiale illi considerato in esse moris: & est instantia manifesta, nam si quis multiplicet ieiunia propter Idolũ, non generabit habitum temperãtiæ, qui sit bonus ex specie suã, quãuis actus ieiunij, quibus generatur, sint boni ex obiecto, sed generabit habitum malum. Cuius ratio est, quia licet circunstantia mali finis accidat illi ieiunio in esse naturæ, nõ tamen accidit illi considerato in esse mo-

tis, si-

tis, siquidem dat ei, & eius obiecto primũ esse morale, vt sæpè dictum est.

DVBIVM II.

Vtrùm detur actus aliquis, qui ex specie sua neque sit bonus, neque malus, neque indifferens?

4 PRO intelligentia tituli nota, actum voluntatis posse quadrupliciter comparari ad relationem conformitatis, vel difformitatis ad rectam rationem, nam primò aut actualiter habet alteram illarum; vt contingit, quando est actualiter prohibitus, aut præceptus; verbi gratia, amor, & odium Dei, & iste actus dicitur determinatè bonus, vel malus ex obiecto: aut secundò, licèt non habeat actualiter conformitatem, vel difformitatem, est tamẽ natura sua magis propensus, & inclinatus ad vnam, quam ad alteram, vt verbi gratia, homicidium, & acceptio rei alienæ, vt præsupponuntur ad legem sunt ex sua specie, & obiecto magis inclinata ad fundandam difformitatem; & è contra, saluare vitam proximi est actus magis determinatus ad fundandam conformitatem; & illi actus dicuntur benè vel malè sonantes, aut tertiò, neque habet actualiter alteram illarum relationum, neque est natura sua determinatus ad habendum eam, non tamen repugnat illi habere aliquam; vt spuere, exire in agrum, & similia: & iste actus dicitur indifferens; aut denique quartò, non solum caret vtraque relatione, & inclinatione ad eas, verum etiam repugnat illi habere aliquam earum, vt sunt omnes actus voluntatis indeliberati, & naturales; & isti sunt omnino extra genus moris non solum formaliter, sed etiam fundamentaliter. Quo posito solum est difficultas de actibus humanis, secundo modo sumptis, an scilicet, pertineant ad genus actus indifferentis, vel ad genus actus determinati boni, aut mali, vel sit genus medium ab vtroque distinctum.

Molina. *Bañez.* In hac re Medina hic art. 8. conclusione vltima, & Bañez 2.2.q.40.art. 1. dubio 1. tenent vltra actum bonum, & malum, vel indifferentem, dari actum malè sonantem ab illis distinctum.

Sit nihilominus conclusio, actus malè aut benè sonãs, qui potest honestari, aut vitiari per aliquam bonã, vel malam circunstantiã, non constituit quartũ genus actus distinctũ à bono, vel malo, vel indifferenti. Probatur, quia omnis actus humanus, vel exigit bonitatẽ ratione sui obiecti, vel malitiam, vel neutrã: ergo omnis actus est bonus, vel malus, vel indifferens; ergo nõ datur aliud genus actuum ex suo obiecto; vtraque consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia illa sunt extrema contradictoria inter quæ non est medium.

Sed quæres, ad quod ergo genus actuũ reducuntur actus bene & male sonantes? Respondeo esse actus indifferentes ex sua specie, & obiecto, quia quamuis actus malè sonans, quantum est ex suo obiecto, & vt præsupponitur ad relationem conformitatis, vel difformitatis sit magis determinatus ad fundandam difformitatem, & malitiam: & è contra actus bene sonans ad fundandam conformitatem, tamen quantum est ex sua specie, nullus eorum est actu conformis, vel difformis; sed quilibet potest bene, vel male fieri, & ita manent intra latitudinem actus indifferentis: nam homicidium potest fieri priuata auctoritate, aut causa vindictæ, & sic est malum; si vero fiat auctoritate publica, aut etiam priuata, in propriam defensionem est bonum; constat autem homicidium, vt sic ex suo obiecto præscindere ad his circunstantijs, similiter actus saluandi vitam proximi, quamuis ex suo obiecto, bene sonet, & affectus debitis circunstantijs sit bonus, & consonus rationi formaliter; potest tamen vitiari; vt si proximus sit malefactor, & eius vita saluetur violenter & præter ius.

Differt autem inter hos actus benè, vel malè sonantes, & actus purè indifferentes; quod isti non postulant ex obiecto consonantiam magis quam dissonantiam ad rationem, vel è contra; illi vero sunt ex se magis ad vnum, quam ad aliud determinati, quamuis neutrum actu includant, sed possint esse indifferenter cõsoni, aut dissoni.

Sed obijcies primò, homicidiũ, & furtum sunt actiones prohibitæ in 5. & 7. præ-

præceptis, ergo non sunt actiones ex se indifferentes.

Respõdetur, his præceptis nõ esse prohibitos hos actus secundum se, & quantũ ad id, quod præcise habent ex suo obiecto, alias nunquam liceret Regi occidere malefactorẽ, neque extremè indigenti accipere alienum: sed esse prohibitos, vt affecti sunt mala aliqua circunstantia.

D.Tho. Objicies secundò, D. Thomam quodlibeto 9. art. 15. expressè docentem, actus malè sonantes, vt homicidium, & habere plures præbẽdas, non esse indifferentes.

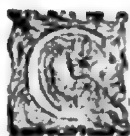
Respondeo, D. Tho. eo loco solũ voluisse actus malè sonãtes, vt habere plura beneficia, non esse pure indifferentes, sicut habere plura poma, aut leuare festiuam, qui quantum est ex se nõ magis postulant diformitatem, quam conformitatem ad rationem: in quo distinguntur ab actibus malè sonãtibus, qui ex suo obiecto inclinantur magis ad fundandam malitiam; cum hoc tamen stat esse simpliciter ex suo obiecto indifferentes, vt suprà explicatum est.

Objicies tertiò, quia ex dictis sequitur, nullũ esse actum determinatè bonum ex suo obiecto, sed omnes actus virtutũ esse dicendos benè sonantes, & indifferentes: probatur sequela, quia, quicumque actus virtutis potest bene & male fieri, vt, v. g. eleemosyna, si fiat ob inanem gloriam,

Respondetur, nego sequelam, quia omnes actus virtutum sunt determinatè boni ex suo obiecto; & ad probationẽ dico, solum conuincere actus virtutum esse indifferentes ad eam bonitatem, vel malitiam, quæ prouenit ex fine extrinseco operantis, nõ vero esse indifferentes ex obiecto, quod erat probandum.

DVBIVM III.

Vtrùm indifferẽtia quam habet actus ex obiecto, sit tertia species moralis positiua, distincta à bonitate, & malitia?

6 D.Tho. Onclusio est negatiua, & videtur D. Thom. hic art. 9. ad 1. Probatur, quia obiectum act⁹ indifferentis, vt sic, non habet aliquod esse morale specificum, ergo, neque ipse actus: cõsequentia patet, quia species actus sumitur ab obiecto, & antecedẽs probatur, quia obiectũ non pertinet ad genus moris, nisi quatenus dicit relationẽ ad rationẽ (vt suprà dictũ est) sed obiectũ indifferens, vt sic, nullum specificum, & positiuũ ordinem dicit ad rationẽ; ergo non habet aliquod esse morale specificum: consequentia cum maiori patet, & minor est expressa doctrina Diui Thomæ hic art. 8. in corpore.

Dices, D. Thomam solum negare ordinem qui sit conformitatis, vel diformitatis: non vero negare alium tertium ordinem ab illis diuersum.

Sed contra, quia nõ est dabilis aliquis ordo specificus ad regulam, qui non sit illi conformis, vel diformis; ergo non datur species aliqua obiecti, vel actus in genere moris, quæ non dicat conformitatẽ, vel diformitatem ad rationem, & ex consequenti bonitatem, vel malitiam: ergo indifferentia obiecti, vel actus, non est positiuus, & specificus ordo moralis ad rationem.

Dices datur relatio neutra, quæ neque sit conformitas, neque diformitas, sed indifferens ad vtramque.

Sed contra, quia hęc nõ est positiua relatio ad regulã, sed pura negatio cõformitatis, & diformitatis; atq; adeò pura negatio ordinis ad rationem, vt ad regulam.

Confirmatur, quia ex opposito sequũtur duo incõueniẽtia. Primum est, quod quilibet talis actus consideratus in indiuiduo, haberet duas species morales, vnam indifferentiæ ex obiecto, & alteram boni, vel mali ex circunstantijs: cuius oppositum docuit D. Thomas hic art. 9. ad 1. ex quo sequitur alterum, scilicet, speciem prouenientem ex fine, aut circunstantia, nunquam posse esse primam, & essentialem, sed semper esse accidentalem: cum supponat actum constitutum in esse moris ex indifferentia obiecti, cuius oppositum sæpè dictum est.

Sed objicies primò, actus indifferens, vt sic est in genere moris, ergo est sub aliqua specie illius non boni, neque mali, ergò indifferentis, ergo indifferentia est species cõtenta sub genere moris: omnes istæ consequentiæ, patent & antecedens probatur, quia actus indifferens, vt sic est liber, & humanus, ergo moralis: patet

ista

ista consequētia, quia actus moralis & liber conuertuntur.

Respondetur, nego antecedens, nam actus indifferens vt præcisè respicit obiectum, solum habet ex eo speciem positiuam pertinentem ad genus naturæ, & negationem speciei moralis, scilicet, bonitatis, vel malitiæ, cum non repugnantia, ad habendam alteram earum, vel ratione finis, vel alterius circunstantiæ: & ad probationem nego consequētiam, quia libertas non est formaliter ipsa moralitas, sed conditio, vel fundamentū ad illam; atq; ita licet actus liber, vel moralis à parte rei existens, sint idem materialiter, & identicè, non tamen formaliter: quare satis est, quod actus indifferens ex obiecto, sit moralis consideratus in indiuiduo, vt respicit circunstantias requisitas, vel defectum earum.

Objicies secundò, actus indifferens, vt sic, habet positiuum & specialem ordinē ad rationem, & legem, distinctam à conformitate, vel difformitate: ergo habet esse morale specificum distinctum à bonitate, & malitia: probatur antecedēs, quia iuxta doctrinam D. Thomæ infrà q. 92. art. 2. ex D. Isidoro 2. Ethimologiarum cap. 19. tres sunt actus legis, scilicet, *Imperare, prohibere, & permitere, imperare quidem actus bonos, prohibere malos, & permitere indifferentes*; ergo operatio indifferēs regulatur à lege, actu permissiuo distincto à præcepto, & prohibitione.

D. Tho. *D. Isido.*

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem dico permissionem vt sic, nō esse officium legis propriè dictæ qualis est diuina, de quo videndus est Valentia infrà disp. 2. q. 5. puncto 1. §. 4. *lex*, & q. 2. pucto 2. §. *modestinus*. Cuius ratio est, quia de ratione legis propriè dictæ, est afferre aliquam necessitatem, in quo distinguitur lex à consilio, per permissionem autem nulla obligatio, aut necessitas inducitur; & sic non est actus legis propriè dictæ, sed latè, & impropriè: de qua ibi locutus est Diuus Thomas, quod si permitere operationes indifferentes est actus legis diuinæ, iam sequitus actus indifferentes esse bonos, quia conformes permissioni diuinæ.

Valencia

DVBIVM VLT.

Vtrùm detur actus humanus indifferens, etiam in indiuiduo?

7 VIDIMVS in superioribus dari actus humanos, & liberos ex obiecto suo indifferentes, modo in præsenti quæritur, an detur actus aliquis liber, & humanus: qui nō solū ex obiecto, & specie sua; verum etiam ex fine, & alijs circunstantijs neque sit bonus, neque malus, sed indifferens.

Cōclusio est negatiua, D. Thomæ hic art. 9. & q. 2. de malo art. 5. & in 2. dist. 40. q. 1. art. 5. & ibidem Durandi q. 1. & plurium, quos refert & sequitur Salas hic tractatu 7. disp. 4. sect. 2. num. 12. quam expresse docet Diuus Augustinus lib. 2. de peccatorum meritis & remissione, cap. 18. Huius conclusionis fundamentū vnum est, scilicet, hominem teneri apponere honestum finem omnibus suis actibus liberis, quod si faciat, & aliunde obiectum non sit malum, neque aliqua turpi circunstantia affectum, actus erit bonus, si vero desit honestus finis, etiam si reliqua non sint mala, nihilominus, ex solo isto capite actus erit malus, scilicet, defectu boni finis debiti, ratione præcepti: & quia inter hoc quod est actum habere bonum finem, & carere illo, non datur medium, ita neque inter actum bonum, & malum.

D. Tho. *Duran.* *Salas.* *D. Aug.*

Veritas autem conclusionis, & fundamenti, probatur à D. Thoma hic duplici ratione: prima, est à posteriori, seu à simili in argumento sed contra; nam loqui verbum aliquod sine honesto fine est nobis prohibitum: ergo etiam facere opus aliquod sine fine bono morali: consequētia videtur certa ex paritate rationis, præsertim cum opera plus sint, quam verba, & antecedens probatur, quia verbum otiosum est prohitum, siquidem sumus de de illo rationem reddituri Matthæi 12. sed illud est verbum otiosum, quod sine vllo honesto fine dicitur, vt ex D. Gregorio probat D. Thomas, ergo.

Matth. 12. *D. Tho.* *D. Greg.*

Dices primò, eo loco non esse sermonē de verbo pure otioso, sed de eo quod simul est falsum, & pernitiosum, vt videtur constare ex antecedentibus.

Sed contra hanc solutionem facit. Primò cõcors Sanctorum omnium Patrum, expositio, quorum placita refert Valentia, hic disput. 2. q. 13. puncto 6. §. sed cõtra probationem, & Salas loco citato nu. 14. præcipuè D. Ambrosius lib. 1. de officijs, cap. 2. vbi explicat hunc locum de verbis purè otiosis, dicens: *Si pro otioso verbo ratio poscitur, quanto magis pro sermone impietatis pœna exsoluitur*: eadē fere verba ait D. Bernardus de triplici custodia manus, linguæ, & cordis, & Origines homilia 1. in Psalmū. 38. Secūdò etiā facit ipsius litteræ cõtextus, nā ibi Christus Dn̄s reprehendebat Iudæos, propterea quod dixerant, eum in Belzebut eijcere dęmonia, & vt à minori ad maius, ostēderet eis, quam seuere puniēda essent verba mendatij, & blasphemiæ, subdit de quocūque verbo otioso fore homines rationē reddituros, quasi diceret, si otiosum verbū adducendū est in iudicium, quāto magis verba deteriora; quæ ratio nullam vim haberet, si non intelligeretur, de verbis pure otiosis. Tertiò verbū otiosum, vt sic est peccatū, vt statim videbimus, ergo de illo vt sic, est reddenda ratio.

Valentia. Salas. D. Amb. D. Bern. Origenes

Dices secundò, licet eo loco sit sermo de verbo pure otioso, tamen ex eo, quod simus de illo rationem reddituri; non sequitur, quod sit peccatum, & dignū pœna: sed solum iudicandum esse, an sit dignum, vel indignum præmio.

Sed neq; ista solutio est vera: tum primò, quia ex cõmuni Sanctorum Patrum consensu, verbum otiosum est malum, & frequenter, omnes viri timeros æ conscientiæ, accusant se de verbis otiosis, existimantes esse sufficientem materiam confessionis: tum secundò, quia si expendere pecunas inutiliter, & sine vllo honesto fine est malum morale pertinens ad vitium prodigalitatis: ergo similiter expēdere verba otiosè inutiliter, & sine bono fine; patet consequentia, quia verba pretiosiora sunt pecunijs.

Dices tertiò, non esse eandem rationē de verbo, & de opere otioso, quia verba instituta sunt, vt conuenienter significēt conceptus mentis, vnde priuare verba hoc fine est malum: opera vero non sunt propter aliud, sed propter se ipsa, & sic, quamuis non ordinentur ad aliquem finem, non ideò erunt praua.

Sed contra, hoc est, Diuus Hieronymus Psalmo 16. super illud: *Vt non loquatur os meum opera hominum*, dicens: *Si de verbis otiosis redditur ratio, quanto magis de operibus hominum, nam plus est facere quam dicere.*

D. Hier.

Confirmatur, quia multo peius est malè operari, quam male loqui cæteris paribus, ex parte obiecti, & circunstantiarū, ergo peius est otiose operari: neq; discrimen adductum aliquid conuincit, nam verbum otiosum non caret eo fine, ad quem natura sua ordinatur, quandoquidem per verbum otiosum, etiam manifestatur conceptus: sed caret alio fine honesto extrinseco, ad quem ab ipso loquēte debebat ordinari, qui finis non est magis debitus verbis, quam operibus.

Dices vltimò cum Vazquez hic num. 38. & 39. Euangelium, & Sanctos Patres loqui de verbis, quibus vtimur familiariter cum alijs in cõuictu, & coloquijs quotidianis: nam ista si carent honesto fine, ita vt non sint ordinata in spiritualem vtilitatē, vel proximi, sunt otiosa, & mala; quia humanus cõuictus, ad quem hæc verba ordinantur, debet spirituali vtilitati deseruire: præter hæc autem sunt alia verba, quæ à nobis extra humanos conuictus proferuntur, & ordinantur in solam cõmoditatem naturæ, vt si quis dicat alteri tolle policē, emunda vestem, vel vrgente frigore dicat ambulemus, accedamus ad ignem, & similia sistendo in sola cõmoditate naturali inde prouenienti; & non ordinando eam, in aliquem alium finem bonum moraliter; tunc enim ista verba sunt de se indifferentia in genere moris, scilicet, neque bona, neque mala, & tamen propterea nō sunt otiosa, quia in naturæ commoditatem ordinantur.

Vazquez

Sed neque ista solutio etiam vera est. Primò, quia insufficens videtur ratio discriminis assignata, siquidem verba dicta alteri propter commoditatem naturæ, pertinent etiam ad humanum coloquiū, & confabulationem; ergo si proter hanc rationem sunt otiosa illa verba, quæ carent honesto fine, etiam erunt otiosa, ista. Secundò efficatius, quia hæc commoditas naturæ, quæ finalizat huiusmodi verba, vel habet rationem boni honesti;

nesti, vel delectabilis, sed neutra harum bonitatum est indifferens in genere moris, ergo neque actus ad illam terminatus: maior patet, quia bonitas vtilis non potest habere rationem finis: & minor probatur, quia si est bonitas honesta, reddit actum bonum, vt constat: si vero est delectabilis, reddit actum malum, vt ostēdemus infrà in solutionibus argumento-

D. Aug. D. Tho. rum ex D. Augustino, & cōmuni Theologorum doctrina, ergo.

Dices, nec finalizat sub ratione boni honesti, neque delectabilis, sed præcisè sub ratione boni vtilis: quod optimè potest habere rationem finis saltem proximi, vt diximus suprà disputatione 3. dub. 1. in 2. solutione ad 2. contra conclusionem.

Sed contra, quia etiam hoc admisso, hic actus terminatus ad obiectum præcisè vtile, vel est determinatè malus, vt de actibus terminatis ad lucra tempora-

D. Aug. lia, vt vtilia; docuit D. Augustinus lib. 2. de Sermone Domini in monte, cap. 20.

D. Tho. & 21. & 34. & 35. & Diuus Thomas, 2. 2. quæst. 118. artic. 2. vel distinguendum est, an sit vtile ad finem honestum, vel ad delectabilem; inter quæ non est dare medium; cum vtile non possit habere rationem finis vltimi, & si primum, erit actus bonus, si secundum, erit malus.

8 Secunda ratio à priori, qua Diuus Thomas probat conclusionem est, quia omnis operatio humana procedens à deliberatione, ordinatur in aliquem finem,

D. Tho. vt supponit Diuus Thomas ex supradictis in hac 1. 2. quæstione 1. sed inter hoc, quod est actum ordinari, vel non ordinari ad finem debitum, non datur medium, ergo neque inter hoc, quod est actum esse bonum, vel malum: minor patet, quia illi sunt termini contraditorij, & consequentia probatur, quia si actus habuerit finem debitum erit consonus rationi, & bonus, si vero caruerit debito fine erit dissonus, & malus.

Sed quia in hac ratione supponit D. Thomas hominem teneri apponere bonum finem suis actibus, quoties ex deliberatione operatur; ideò vrgenda est ratio D. Thomæ, & ostendēda hæc obligatio. Primò, quia sicut agētia naturalia determinantur ad exercitium suarū operationū, à proprijs inclinationibus; ita agētia libera determinantur ad actus liberos ab obligatione orta ex præcepto, sed agētia naturalia acceperūt ab auctore naturę inclinationes, quibus terminantur ad operationes circa fines cōuenientes suę naturæ, ergo etiam agentia libera, habēt à suo auctore præceptū tendendi suis actibus liberis in finē consentaneū naturæ rationali, quod est bonū morale: patet consequētia, quia non magis pertinet ad auctorem naturæ, dare determinationem naturalē agentibus naturalibus ad actiones naturales, quā dare determinationē moralē agētibus rationalibus ad actiones liberas.

Cōfirmatur secundò, quia quando homo agit ex deliberatione, agit vt rationalis distinctus à brutis, & à cæteris agentibus naturalibus, ergo vt sic operās, debet habere propriū finem distinctū à finibus brutorū, & aliorum agentiū: sed iste finis sic distinctus est bonū rationis, ergo tenetur semper agere propter illū; vtraq; consequētia probatur, quia ratio naturalis est quædā naturalis inclinatio ad bonū consonū rationi, vt docuit D. Tho. infrà q. D. Tho.

91. art. 2. quoties homo operatur ex causa, debet habere actum rationi consonū; patet ista cōsequentia à posteriori: tum quia omnis actus, qui est cōtra inclinationē naturæ rationalis est peccatū, (vt dicitur infrà q. 71. art. 2.) tū etiam, quia in ratione naturali excellentius participatur lex æterna, in quantum ab ea ordinatur ratio naturalis ad bonum, rationi cōsonum, vt docuit D. Thomas q. 91. cita- D. Tho.

ta, ergo defectus à tali fine est malus: patet consequentia, quia ex D. Dionysio, D. Dion.

cap. 4. de diuinis nominibus, lectione 21. malitia cōsistit in hoc, quod aliquid fiat, præter naturam & rationem.

Confirmatur vltimò, quia artifex in quantū talis, nō potest facere opus, quod non sit benè, vel malè factum in genere artificiali: nam si fiat iuxta regulas artis, erit bonum, si vero non fiat iuxta illas erit defectuosum, & malum in illo genere; ergo neque homo potest operari in quantum rationalis est, quin actus illius sit, vel non sit iuxta regulam rationis, at que adeò bonus, vel malus.

Oppositum huius conclusionis docuit 9

Scotus in 2. distin. 7. quæst. 3. & dist. 41. Scotus.

quæst. vnica, & quodlibeto 13. artic. 1. qui licet asseruerit nullū actum esse indifferentem ex specie sua, & obiecto (vt suprà vidimus) ait nihilominus dari posse

actus indifferentes in indiuiduo, quia existimat ad bonitatẽ moralem actus, non satis esse, quod habeat bonum obiectum nulla mala circunstantia vitiatum; sed insuper requiri, quod habeat positiuè bonas circunstantias. Vnde inquit, quod si quis faciat actum bonum ex obiecto, vt ieiunare, vel dare eleemosynam, non apponendo illi aliquam circunstantiam, neque bonam, neque malam, tunc actus manebit indifferens in indiuiduo, quia ex circunstantijs indiuidualibus, neque est bonus, neque malus; quamuis quãtum erat ex parte sui obiecti esset de se bonus.

Neque Scotus est sibi contrarius, negans actum indifferentem secundum speciem, & concedens illum secundum indiuiduum; nam primum, intelligitur respectu obiecti, & respectu illius, etiam negat Scotus actum in indiuiduo indifferentẽ: secundum vero, intelligitur respectu circunstantiarum, & respectu earum, etiam concedit actus indifferentes ex sua specie. Eandem sententiam sequuntur Alexander Alensis, D.Bonauentura, & alij plures, quos refert & sequitur Vazquez, hic disputat. 52, cap. 2. quamuis alia via nempe, quia existimant dari actus indifferentes ex obiecto, & specie sua, quibus non tenetur homo apponere bonum finem, sed posse eos in indiuiduo exercere, relinquẽdo illos in propria specie, & natura.

Alensis. *D.Bona.* *Vazquez*

Huius sententiæ fundamentum præcipuum, est oppositum fundamento nostræ conclusionis; videlicet nullum esse præceptum obligans nos dirigere actus nostros liberos, in bonum finem moraliter; ex quo sequitur dari posse actus indifferentes, etiam in singulari; quales erunt omnes illi, qui fuerint de obiecto indifferenti, & non fuerint ordinati ad aliquem finem bonum, vel malum: nam in istis sola carentia boni finis, non potest habere rationem mali, quia cum nullo præcepto teneatur voluntas, apponere illi actui bonum finem, carentia illius non habebit rationem priuationis, sed negationis: & consequenter non habebit rationem peccati, iuxta illud ad Romanos 4. *Vbi non est lex, nec præuaricatio esse potest.* Probatur, ergo hæc opinio, & eius fundamẽtum. Primò, quia si daretur tale pręceptum, illud esset naturale, vt fatētur auctores oppositę sententiæ, sed hoc non datur, ergo: probatur minor, quia non continetur inter præcepta Decalogi.

Rom.4.

Confirmatur primò, quia non est assignabilis virtus, ad quam pertineat obseruantia huius præcepti, neque vitium, ad quod pertineat eius violatio, & transgressio.

Confirmatur secundò, quia lex supernaturalis non obligat nos ordinare omnes actus liberos in finem supernaturalem: vt patet, ergo nec lex naturalis obligat ordinare eos in finem naturalem.

Confirmatur tertiò, quia nullo præcepto obligamur ad exercitium operis indifferentis ex obiecto, quantum ad substantiam operis, verbi gratia, ad leuandam festucam, vt de se constat, ergo neque quantum ad circunstantiam boni finis: consequentia videtur certa ex paritate rationis.

Confirmatur quartò, omissio operis indifferentis, verbi gratia, leuandi festucã, etiam si careat fine honesto nõ est prohibita, neque mala, ergo neq; volitio, quã est volita talis omissio, etiã si honesto fine careat: probatur cõsequentia. Primò, quia si res volita non est prohibita, neq; mala; etiam volitio illius non erit mala, neque prohibita. Et secundò, quia nõ est magis contra legem omissio volita directè aliquo actu formali, quam volita indirectè solo actu interpretatiuo, sed omissio operis indifferentis volita indirectè, etiam si talis omissio careat honesto fine, non est contra aliquod præceptum, verbi gratia, pura omissio leuandi festucam, ergo neque, vt volita directè per aliquem actum formalem.

Respondetur, hoc præceptum esse naturale, ad cuius improbationem, quidam dicunt reduci ad primum præceptũ Decalogi: nam sicut ratione huius pręcepti, tenemur diligere Deum super omnia, ita tenemur habere eum pro nostro vltimo fine, & consequẽter referre in ipsum omnes nostras actiones saltẽ mediatè, quod fiet ordinando eas in aliquem finem honestum.

Alij dicunt non esse necessarium, quod hoc præceptum sit speciale, sed esse pręceptum quoddam generale cõtentum in omnibus pręceptis Decalogi: ad eum modum, quo aliqui Theologi dicũt præceptum

tum diligendi proximum non esse specia le distinctum à præceptis secundæ tabulæ; sad impleri, aut violari, quoties ad implentur, aut violantur septem præcepta erga proximum. Et ex hac doctrina, ad primã confirmationem respondendũ est iuxta vtrumq; modum hic assignatum, nam si hoc præceptum reducatur ad primum Decalogi, eius obseruantia pertinet ad virtutem charitatis erga Deum, & eius transgressio ad vitium oppositum: si vero nõ sit præceptũ speciale, sed generale benè, scilicet, operandi in omni materia, nõ pertinet eius trãsgressio, aut obseruãtia ad aliquã determinatam virtutẽ, aut vitiũ, quia vt suprà diximus circa bonum, vel malum in communi non datur habitus vitij, neque virtutis.

Ad secundã confirmationem admisso antecedenti: nego consequentiam, cuius ratio est, quia cũ finis supernaturalis non destruat finem naturalem, inde prouenit legem supernaturalem, quæ ordinat in finem supernaturalem, nõ obligare nos, vt ordinemus omnes actiones nostras in ipsum: nam hoc esset tollere omnino ordinem in finem naturalem.

Ad tertiam cõfirmationem admisso, etiam antecedenti, negatur consequentia: nã quãuis non teneamur leuare festucam, ex suppositione tamen, quod eam cum deliberatione leuemus, tenemur id facere bono fine.

Ad quartam confirmationem, quidam existimantes posse dari puram omissionem voluntariam indifferentem, vt *Salas.* Salas, hic, numero, 24. respondent concesso antecedenti, negando consequentiam: & si ab eis petas rationem discriminis inter actum humanum, & omissionem, propter quam omissio possit esse indifferens, actus vero minime: dicunt esse eam, quia cum omissio non sit volita per modum obiecti, sed solum sit voluntaria, non est opus ordinetur in finem, sicut ordinatur actus: ex quo fit, vt non teneamur ordinare puras omissiones in bonum finem sicut actus ipsos. Ex qua doctrina respondetur ad vtramque probationem consequentiæ, negando consequentiam vtriusque, cuius discriminis ratio est, quia omissio vt sit voluntaria indirectè non dicit aliquem actum voluntatis, sed potius dicit carentiam actus, quam nemo tenetur ordinare in bonum finem; at vero omissio, vt volita actu aliquo formali, importat huiusmodi actum, quem quicumque tenetur ordinare in bonum finem. Sed quia suprà in materia de voluntario, disputatione 1. dubio 10. diximus cum Diuo Thoma ad omissionem voluntariam requiri obligationem non omittendi, atque adeò omissionem esse semper contra aliquod præceptum, & cõsequenter nunquam esse indifferentem, sed malam.

Ideò ad quartã confirmationem aliter respondetur, negando similiter cõsequẽtiam, propter eandem rationem adductã, ad tertiã confirmationem, nam licèt talis omissio non sit prohibita, vt res quædam est: tamen supposito, quod eam velimus aliquo actu, ille debet esse propter honestum finem: & ad primã probationẽ respondeo, quod licet negatio leuandi festucã sine bono fine, secundũ se, & obiectiuè sumpta, non sit mala, neque prohibita speciali aliquo præcepto ad ipsam terminato (in quo sensu cõcessimus antecedẽs:) tamen vt est ab extrinseco attingibilis per actum volitionis carentem bono fine, prohibita quidẽ, & mala est, cõmuni illo precepto, quo tenemur ordinare obiecta volita per nostros actus ad honestũ finem. Quare sicut nõ apponere bonum finẽ actui, quo volumus leuare festucã est malũ; quamuis obiectũ ipsum, scilicet, leuare festucam secundum se, & secluso ordine ad finem non sit malum, ita similiter erit malum non apponere bonũ finem actui, quo volumus omissionẽ leuandi festucã, quanquam ipsa omissio secundũ se, & sine bono fine neque sit bona, neq; mala. Ad secundã probationẽ eiusdem consequentiæ, neganda est minor, quia (vt dictũ est,) non est dabilis omissio voluntaria per modũ actus, nisi is qui omittit teneatur non omittere.

Arguitur secundò, pro hac sententia, qui habet ignorantiam inuincibilem talis præcepti, vel qui operatur cum inaduertentia naturali ad illud, vel saltem, qui habet errorem inuincibilem, quo existimat oppositam sententiam esse probabilem, & cum hoc dictamine exercet actum leuandi festucam sine aliquo bono, vel malo fine, tunc iste actus est omnino indifferens in indiuiduo: ergo saltem in istis casibus deficit conclusio, 10

sio: probatur antecedens, quia ille actus non est moraliter bonus, cum neque obiectum, neque finis sint bona: neque etiã est malus, quia operans excusatur à culpa, aut propter ignorantiam, & inaduertentiam, aut propter dictamen practicum opinionis probabilis.

In solutione huius argumenti variant scriptores, nam licèt omnes concedant bonam fidem eius, qui ita operatur excusare illum à culpa, sicut excusatur ille, qui cum ignorantia inuincibili furatur: quidam tamen, vt Valentia, hic disputat. 2. quæst. 13. puncto 6. in fine docent in eo casu, talem actum manere indifferẽtem, neque hoc esse contra nostram conclusionem, quia opinio D. Thomæ quam sequimur, est intelligẽda de actu humano per se considerato, non autem per accidens, quando scilicet, procedit ex conscientia erronea, vel probabili.

Valencia

Salas.

Alij vero, vt Salas loco citato, num. 17. post medium, dicunt in hoc casu illum actum esse determinatè bonum moraliter, quia ad hoc sufficit qualiscumque bonitas naturalis obiecti volita sine malo fine.

Sed certè mihi ista prima solutio displicet, & secunda videtur falsa, prima quidem, quia D. Thomas vniuersaliter sine vlla limitatione, docet conclusionẽ nostram de omni actu, neque ratio argumẽti vrget, vt eam restringamus, prçter quã quod illam limitationẽ ponere, est dare auctoribus oppositæ sẽtẽtiæ totũ, quod intendunt, cum ipsi existiment suam opinionem esse probabilem.

Secunda vero solutio impugnatur, quia ignorantia inuincibilis rationis, propter quam est malum velle aliquod obiectum, non sufficit, vt sit bonum velle ipsum obiectum; nisi simul ponat in eo aliquam rationem bonitatis, vt in casu supra posito, ignorantia malitiæ furti non sufficit, vt sit bonum furari, sed vltra hoc requiritur, quod furtum apprehendatur, vt bonum, & conueniens saltem ad subleuandam indigentiam: ergo sola ignorantia prohibitionis non valet reddere bonum obiectum, quod de se est indifferens, nisi simul apprehendatur, vt conueniens naturæ rationali. Neque sufficit bonitas naturalis illius obiecti, quia hæc ex se non est magis ordinabilis ad bonũ morale, quam ad malum de quo infrà.

Ideò aliter respondetur, illum actum non esse indifferentem, sed esse determinatè malum, saltem materialiter, quia licet probabilis opinio de bonitate alicuius actus, qui re vera est malus, aut ignorantia inuincibilis de malitia illius excuset à culpa, peccato, & demerito: tamen non tollit, quominus ipse actus in se ipso sit malus, & deficiens, vel ex obiecto, & specie, vel saltem in singulari defectu alicuius requisiti. Vnde in casu argumenti, qui leuat festucam sine bono fine, excusatur per accidens à culpa ratione ignorãtiæ, aut bonæ fidei: tamen ipse actus in singulari consideratus erit malus saltẽ materialiter, sicut in exẽplo posito, licèt ignorantia inuincibilis malitiç furti excuset à culpa ipsum qui furatur, nihilominus non sufficit, vt ipsa ablatio rei alienæ, non sit ex sua specie mala.

Arguitur tertiò, omnis species debet saluari in aliquo indiuiduo, sed datur actus indifferens, secundum suam speciẽ: ergo debet dari actus indifferẽs in indiuiduo.

Qui dicunt indifferentiã esse tertiam speciẽ positiuam in genere moris distinctam à bonitate, & malitia, vt Conimbricenses 1. Ethicorum, disp. 5. q. 1. art. 2. ad 1. & Salas, hic disp. 4. sect. 1. num. 3. & sect. 3. num. 21. distingunt duplicẽ indifferentiam indiuidualem in actu leuandi festucam, & in quolibet alio actu ex sua specie indifferenti: vnam intrinsecam, & substantialem conuenientem ipsi actui, antecedenter ad omnia accidentia: alteram accidentalem petitam ex circunstantijs, & concedunt dari actum indifferentem in indiuiduo, si sermo sit de indifferentia indiuiduali intrinseca, quia hæc nihil postulat, quantum ad bonitatem, & malitiam, quod non postulet etiam ipsa ratio specifica; negant tamen actum indifferentem in indiuiduo ratione posterioris indifferẽtiç indiuidualis, & hac ratione dicunt intelligendum esse D. Thomam, & nostram conclusionem.

Conimb

Salas.

Sed quia quæstione præcedenti refutauimus fundamentum huius solutionis, ideò aliter respondetur cum D. Thoma artic. 9. ad 1. actus dici indifferentes secundum suam speciem, non quidem positiuè, quasi indifferentia sit aliqua ratio positiua moralis constitutiua actus in aliqua specie morali, composita ex genere, &

D.Tho.

re, & differentia, quæ rursus multiplicabilis sit, per aliquas differentias indiuiduales, sicut cæteræ naturæ specificæ: sed dicuntur indifferentes negatiuè, quia scilicet, ex sua natura, & obiecto non sunt determinatè boni, aut mali, quamuis determinari possint rationes finis, vel circunstantiarum: ad eum modum, quo logici dicunt naturam secundum se, neque esse vniuersalem, neque singularem, posse tamen esse vtrumque; & homo secundum se consideratus, neque est albus, aut non albus, licet ex accidenti possit esse vnum, aut alterum. Ex hoc tamen non conuincitur indifferentiam, quam habet homo ex se ad colores, & natura humana ad vniuersalitatem, & singularitatem esse aliquid reale positiuum in genere naturę, quo posito cessat difficultas argumenti, quia maior solum est vera de specie, quæ est aliqua determinata natura; non vero de negatione speciej, seu naturæ specificæ.

11 Cæterum pro cõplemento huius quæstionis restant duo dubia breuiter resoluenda. Primum est, an leuare festucam sine bono fine sit peccatum omissionis, vel commissionis?

Cui respondeo esse peccatum cõmissionis. Primò, quia est contra pręceptum negatiuum prohibẽs operari sine honesto fine, quamuis verum sit, hoc præceptum esse etiam virtualiter affirmatiuum referendi omnem actum in bonum finem: vnde in actu leuandi festucam sine bono fine, est omissio circunstantię finis, & comissio respectu substantiæ actus, nõ quidem consideratæ secundum se, sed vt modificatæ, & affectæ carentia debitæ circunstantiæ. Secundò, quia verbum otiosum est peccatum cõmissionis, (vt omnes fatentur,) ergo etiam opus otiosum. Tertiò, quia orare sine attentione, & celebrare sine vestibus, aut vasis sacris, est peccatum commissionis, & sacrilegij positiuè contrarium religioni, quamuis tota eius malitia proueniat, ex sola omissione debitæ circunstantiæ, ergo similiter leuare festucam sine bono fine, erit peccatum commissionis, licet eius tota malitia oriatur ex sola carentia debiti finis. Quartò, quia inanis gloria est peccatum commissionis contrarium magnanimitati, vt docuit Diuus Thomas 2.2. quæstione 132. artic. 2. & tamen solum est peccatum, quia est affectus gloriæ, & laudis, sine bono fine, vt docuit idem D. Thomas artic. 1. quæstionis citatæ. Quinto, quia prodigalitas est peccatũ similiter commissionis, oppositum liberalitati, & tamen sæpè committitur ex solo defectu boni finis, quia scilicet, dat multum propter finem quem non debet: vt docuit Aristoteles 4. Ethicorum, cap. 1. & denique, quia peccatum omissionis, non necessariò includit actum, vt docuit D. Thomas infrà q. 71. art. 5. sed leuare festucam sine bono fine, aut quilibet alius actus indifferens ex suo obiecto, necessariò includit actum: ergo non est peccatum omissionis.

D.Tho. Arist. D.Tho.

Dubitatur secundò, an actus qui deseruiunt indigentiæ naturæ, vt deambulare ad expelendum frigus, sputis, aut naribus, reumata capitis purgare, & similes, facti præcisè, propter commoditatem naturæ, sint boni, aut mali? Supposito ex dictis, quod non sint indifferentes, vbi non loquimur de his actionibus, quando fiunt ex sola imaginatione, sed quando fiunt ex deliberatione, eaque sufficiẽti ad bonum, & malum.

In qua re dico. Primò certum esse, hos actus esse moraliter bonos, quando sunt necessarij, aut notabiliter vtiles ad salutem. Primò, quia D. Thomas in 2. distinctione 40. quæst. 1. art. 5. dixit ad virtutem pertinere, non solum intendere bonum animæ, sed etiam bonum corporis, in quantum non est contrarium bono animæ, & rationis. D.Tho.

Secundò, quia Aristoteles 3. Politicorum, cap. 4. ait: *Forsan inest vitæ aliqua particula honesti*, quasi dicat vitam posse cum aliqua honestate per se appeti. Arist.

Tertiò ratione, quia sicut seruare sanitatem cadit sub præcepto, ita huiusmodi actus, quando ad eius restaurationem, vel conseruationem conducunt.

Pro cuius exacta intelligentia notandum est ad hoc, quod actus sit bonus moraliter, non esse necessarium quod explicite, & cum quadam reflexione fiat propter bonum rationis, aut quia est honestus debitè circunstantionatus, & rationi cõformis, vt disputatione sequẽti dicemus: sed satis esse, quod obiectum talis actus sit bonus: & rectæ rationi conforme, nulla que mala circumstantia vitiatum; nam eo ipso sit conformiter ad regulam ratio-

rationis, vt si verbi gratia, quis pietate naturali det eleemosynā pauperi præcisè, quia pauper est, nullam apponendo malam circumstantiam, talis actus est moraliter bonus, licet non dicat expressè, & cum reflexione do eleemosynam, quia Deus vult, aut quia dare illam est consonum rationi; & quia vita, salus & ea, quæ ad earum conseruationem requiruntur, sunt consona rationi, fit vt actus qui ad illam terminantur sint boni moraliter, quamuis non sint expressè facti propter bonum rationis, sed præcisè propter bonum illud naturale; nam, vt *D. Tho.* ait Diuus Thomas in hoc artic. 9. ad 3. ambulatio causa sanitatis, aut animi laxandi ordinatur ad bonum virtutis, eo ipso, quod ordinatur ad bonum corporis in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis; neque propter hæc vltima verba Diui Thomæ intelligendum est, requiri peculiarem & expræssam relationem corporis in bonum virtutis, sed satis est, quod operans, non apponat impedimentum contrariæ relationis actualis in finem malum, quia velle bonam valetudinem corporis, est consentaneum rectæ rationi, & ideò quidquid in hunc finem ordinatur, saltem implicite tendit in bonum rationis.

Sed objicies Diu. Augustinum 2. de *D. Aug.* Sermone Domini in monte, capit. 34. & 35. dicentem, non satis esse ad rectitudinem actionis, fieri propter huius vitæ necessitatem subleuandam.

Confirmatur, quia cognitio creaturarum, est quædam naturæ commoditas, & tamen hominem velle scire, eo tantum fine, vt sciat, est turpis curiositas, vt *D. Bern.* docent Diuus Bernardus sermone 36. *D. Aug.* in Cantica, Diuus Augustinus lib. de ve- *D. Tho.* ra religione, cap. 29. & D. Thomas 2. 2. quæst. 167. art. 1. ergo.

Respondetur, Diu. Augustinum solum velle, non satis esse ad honestatem, operari propter bonum naturæ, nisi id fiat quando recta ratio dictat.

Ad confirmationem respondetur, hos Patres damnare cognitionem creaturarum non relatam in cognitionem Dei, vel actu, vel saltem virtute.

Dico secundò, quando non vrget necessitas, vt vtilitas istorum actuum ad conseruationem salutis, sed fiunt præcisè propter delectationem animalem sunt mali. Probatur, quia actus ordinatus ad conseruationem speciei, vt concongressus coniugalis, si fiat propter solam delectationem, est malus venialiter, vt docent Theologi cum Diuo Thoma *D. Tho.* in 4. distinctione 32. quæstione 1. art. 3. ex Diuo Augustino libro de bono con- *D. Aug.* iugali, cap. 10. & 19. ergo etiam actus ordinatur ad conseruationem indiuidui, vt comedere, spuere, & similia, est malus, si fiat precisè propter bonum delectabile.

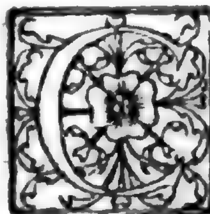
Confirmatur, quia ludi, & ioci, sunt de se circa obiecta indifferentia, & tamen vt in singulari non sint mali, non sufficit ordinare eos in eam commoditatem naturæ, quæ est animalis delectatio: ergo actus factus propter talem delectationem est malus: probatur minor, ex Diuo Thoma 2. 2. quæstio. 68. artic. 2. *D. Tho.* ad 2. dicente, malum esse ponere finem in delectatione ludi.

DISPVTATIO VLTIMA.

De bonitate & malitia circunstantiarum, quæ variant speciem.

DVBIVM I.

Quæ sint illæ circunstantiæ quæ variant speciem?



CERTVM est, dari circunstātias variantes speciem peccatorum, siquidem Concilium Tri- *Trident.* dentinum Sessione 14. cap. 5. de confessione, & Canone 7. diffinit eas esse necessario confitendas, quare solum potest esse difficultas in illis assignandis. 1 2

Prima

D. Tho. Prima conclusio, omnis circunstantia transferens actum de bono in malũ, vel de differenti in malũ, aut bonum, dat speciẽ actui. Hæc est D. Tho. suprà art. 5. ad 4. Et probatur, quia isti actus, v. g. dare eleemosynã ex re furto sublata, vel propter inanem gloriã, & ire in agrũ ad furandũ, vel quando, vel quomodo non oporter, sunt actus cõstituti in specie moris, si quidẽ sunt peccata: & tamen id non habent ex obiecto, ergo ex sola circunstantia, cõsequentia cum maiori patet, & minor probatur, quia neuter ex illis actibus, sumit aliquod esse morale bonitatis, aut indifferẽtię ex obiecto, cui accidat malitia: ex circũstantia (vt latè ostendimus suprà,) ergo totum esse morale specificum illorum, est à sola circunstantia.

Secũda conclusio, illę circunstantię, ratione quarũ actus humanus habet specialẽ cõsonantiã, aut contrarietatem ad legẽ, diuersæ rationis ab ea, quam habet ex obiecto, & ratione cuius pertinet ad diuersam virtutẽ, aut vitium, dãt nouam & distinctam speciẽ actui. Ita D. Thom. hic & omnes cõmuniter. Probatur conclusio, quia bonitas, & malitia, vel consistũt in conformitate, vel diformitate ad legem, vel saltem ad eam consequũtur, (vt suprà dictum est,) ergo diuersa bonitas, vel malitia, secũdũ speciẽ cõsequũtur ad diuersam conformitatẽ, vel diformitatẽ.

Quæres primò, an huiusmodi circũstãtiæ habeãt rationẽ obiecti, & quomodo?

Dico primò, circunstãtia, quæ dat primã speciẽ, de qua loquitur prima conclusio, non habet rationẽ circunstantiæ respectu obiecti, aut actus considerati in esse moris, bene tamen considerati in esse naturæ. Cuius ratio est, quia huiusmodi circunstantia nullum esse morale supponit in actu, aut obiecto respectu cuius possit esse circunstantia accidentalis, sed solum supponit in esse naturæ ea, quibus dat primum esse morale.

Dico secundò; circunstantia quæ dat actui secundã speciem moralẽ supponẽtẽ aliam ex obiecto de qua loquitur secũda conclusio, habet rationẽ circunstãtiæ respectu primæ speciei, quam supponit. Vt latè ostẽdimus suprà disput. 3. dub. 2. Cuius ratio est, quia aduenit actui constituto iam in esse specifico morali, & hac ratione circunstantia loci sacri in furto, sacrilego habet rationẽ circunstantię purè accidentalis respectu furti: at vero si locus sacer, & quæuis alia circunstantia consideretur, respectu secundæ speciei quã tribuit, tunc non habet rationẽ circunstãtiæ, sed transit in rationem formalem constitutiuam ipsius obiecti, & specificatiuam actus, qua ratione locus sacer, qui alias est circunstantia furti, non est circircunstantia sacrilegij, sed pertinet ad rationem formalem constitutiuam illius, & ita intelligendus est D. Thomas in hoc art. 10. ad 1. & 2. D. Tho.

2 Quæres secundò, an omnes octo circũstantiæ possint dare speciẽ actui? Respondeo affirmatiuè, ita tamen vt non dent illam semper, sed solum quando actus ratione illarum pertinet ad diuersam speciem virtutis, aut vitij ab ea, in qua constituũtur in ratione sui obiecti, quod probatur discurrendo per singulas circunstantias. Et in primis patet, in prima circunstantia personæ, vt si fornicator, verbi gratia, sit Sacerdos, vel Monachus, vel voto astrictus, vel coniugatus: tunc actus præter speciem fornicationis, est in specie sacrilegij, aut adulterij.

Secundò probatur de circunstantia, *quid*, quæ est effectus secutus ex actione: nam qui præuidens peccatum suum futurum esse sibi causam mortis temporalis, vel futurum esse alteri occasionem spiritualis ruinæ, & nihilominus peccat, tunc tale peccatum est in duplici specie, scilicet, in specie propria ex obiecto, & in specie desperationis, vel scandali.

Tertiò probatur de circunstantia, *circa quid*, quæ est qualitas, seu conditio obiecti, vt si persona in quam peccatur, sit religiosa, aut consanguinea, aut virgo, aut coniugata: vnde qui occidit parentem, non solum est homicida, sed etiam parricida, & qui occidit clericum, est homicida sacrilegus, & qui accedit ad virginem, vel Deo sacratam, vel consanguineam, vel matrimonio coniunctam, non solum est fornicator, sed stuprator, aut sacrilegus, aut incestuosus, aut adulter.

Quartò probatur de circunstantia, *vbi* nam locus sacer dat nouam speciem furto, luxuriæ, & homicidio. Circa quod aduertendũ est; non omne peccatum factũ in loco sacro habere rationem sacrilegij, quia cũ sanctitas loci consistat in cõsecratione quadam exteriori, & corporali,

rali, non violatur, neq; tractatur irreuerẽter per quodlibet peccatũ, sed per illud tantũ, quod in operatione corporali trãseũte in exteriorẽ materiam cõsistit, quo vel eius puritas & consecratio violatur, vel aliquid sub eius custodia, & tutela existens aufertur, vt per voluntariam & culpabilem seminis, aut sanguinis humani effusionẽ, aut per furtũ: quæ quidem repugnant reuerẽtiæ debitę loco sacro, nõ tàm in ratione culpæ, quam important, quã ratione operis exterioris, quod de se poluit locum sacrum. Cuius signum est, quod contigit committi peccatũ sacrilegij contra locũ sacrũ per actus aliàs bonos ex obiecto, & fine; vt siquis accederet ad propriã vxorem, aut iudex suspenderet latronem in Ecclesia. Neq; ex hoc sequitur circunstantiã temporis sacri addere etiã regulariter, & per se loquendo nouam speciẽ actui, aliàs malo, ex eo solum, quod tẽpore sacro fiat, vt existimauit Alexander Alensis 3.part.q.32.membro 5.art.2.ad 4. Cuius ratio est, quia licet finis præcepti de obseruãdis festis sit cultus Dei spiritualis purus ab omni macula peccati, obligatio tamen illius solũ extenditur ad cultũ externum audiendi sacrũ, & abstinẽdi ab operibus seruilibus externis, vt docet D. Thomas 2. 2. q. 122.art.4.& latè Soto lib. 2. de iustitia quæst.4.art.4.

Alensis. *D.Tho.* *Soto.*

Probatur quintò de circunstantia, *quo* seu *quibus auxilijs*, nam si Christianus vtatur auxilio Turcorum, aut Hæreticorum ad bellandum contra Catholicos, aut siquis eligat homicidium, vt vtile ad furtum, variat speciem peccati.

Probatur sextò, de circunstantia *finis*, vt siquis eligat furtum propter adulterium. Vbi nota, quod quatenus furtũ in hoc exemplo eligitur, vt vtile ad adulteriũ, pertinet ad circũstantiã *quibus auxilijs*, quatenus vero adulteriũ est id cuius gratia furtũ eligitur, est circũstantia finis.

Probatur septimò, de circũstantia *quo modo*, quę variabit speciem, si modus pertineat ad substantiam actus, qua ratione rapina differt specie furto, ratione circũstantiæ modi, quia scilicet, furtum est vsurpatio rei alienæ inscio domino; rapina vero sciente & resistente.

Vltimò probatur, de circũstantia, *quãdo*, vt siquis eadem die frangat, vel non obseruet ieiunium, ad quod tenebatur duplici obligatione specie diuersa, scilicet, ex præcepto Ecclesiæ, & simul ex voto, aut satisfactione pœnitentiali iniũcta; secus autem si ad id teneretur duplici obligatione eiusdem rationis, scilicet, duplici præcepto ecclesiastico, vt si omitteret sacrum in die Dominica, quæ simul esset dies Apostoli.

Quæres tertiò, difficiliùs quomodo se habeat secũda malitia proueniens ex circunstãtia respectu primæ, quæ prouenit ex obiecto? An scilicet, prima malitia ex obiecto sit generica, & cõtrahatur per secundã circunstantiã, vt per differentiam specificã, ita vt ex vtraq; fiat vnica duntaxat species infima malitiæ composita, ex gradu generico, & differentiali: v.g. in casu posito in furto facto in loco sacro malitia furti non sit specifica, sed generica, contracta ratione loci sacri ad speciẽ sacrilegij, an vero vtraq; malitia sit specifica; ita vt actus ratione vtriusq; sit in duabus speciebus infimis disparatis: neq; difficultas procedit de circunstantia finis, quia de hac certum est apud omnes ita dare speciem, vt ratione illius pertineat actus ad duplicẽ speciem distinctam: vt si quis furetur propter mœchiam, ille actus habet duas malitias specificas, (vt supra ostendimus) quare solum procedit difficultas de alijs circunstantijs. 3

In hac re Conradus hic existimat has circunstãtias non dare actui speciẽ disparatam respectu illius, quæ sumitur ex obiecto, sed dare speciem contentam essentialiter sub ea tanquam sub genere, atque adeò actum non esse in duabus speciebus infimis, sed in vnica eaque composita ex duabus bonitatibus, aut malitijs, vt ex duobus gradibus generico, scilicet, & differentiali: quem modum dicendi desumpsit Conradus, ex D. Thoma locis intrà citandis. *Conrad.*

Sed nobis veriùs, & doctrinę D. Tho. conformius videtur dicendũ cum Caietano hic, & 2.2.q.154.art.1.in fine, & art. 7.§.*ad vltimum*, quem sequitur Vazquez hic disp.53.cap.3. bonitatem, vel malitiam illarum circunstantiarum non esse speciem contractam sub priori tanquam sub genere; sed esse speciem disparatam, & ab illa condistinctam, ita vt actus adulterij, verbi gratia, ratione circunstantiæ vxoris alienæ, non efficiatur species essentialiter inferior ad luxuriam, sed talis actus *Caiet.* *Vazquez*

lis actus habeat duas malitias specificas infimas: vnam luxuriæ, seu fornicationis ex obiecto, quia est accessus ad non suam, & alteram iniustitię, quia est accessus ad alienam.

D.Tho. Probatur, ex D. Thoma primo, hanc esse eius mentẽ: nam in hoc art. 10. ad 3. ait nõ esse incõueniẽs eũdem actum esse ratione istarum circunstantiarum in pluribus speciebus moris etiam disparatis, & antea artic. 7. dixerat; quando obiectum non ordinatur per se ad finem, tunc moralitatem, quæ sumitur ex obiecto, non contineri sub ea, quæ sumitur ex fine tanquã sub genere: vel è cõtra, quia istæ duæ moralitates coniunguntur inter se accidentaliter, sed non minus accidentaliter vniuntur moralitas ex obiecto, & ea quæ prouenit ex circunstantia loci, aut personæ, ergo non minus repugnat istis vniri vt genus, & differentia, ac illis.

Confirmatur primò, quia infrà q. 73. ar. 3. docet peccatũ fornicationis, quod consistit in hoc, quod est accedere ad nõ suam, transferri ad genus iniustitiæ, quando illa non sua, est vxor aliena, quod tamen non potest esse verum; nisi malitia fornicationis, sit specifica: ergo in sententia D. Thomæ non se habet hæc circunstantia, vt differentia essentialis, nec fornicatio vt genus, & idem docet artic. 5. eiusdem quæstionis ad 1.

D.Tho. Confirmatur secũdò, quia idem Diuus Thomas, 2. 2. q. 99. art. 2. cum docuisset sacrilegium esse speciale peccatum, obijcit sibi, sacrilegium reperiri in homicidio sacerdotis, violatione virginis Deo sacratæ, & in furto ex loco sacro, quæ sunt peccata specie diuersa: ergo sacrilegium non est speciale peccatum: patet consequentia, quia vnicum simplex peccatum non potest sub pluribus generibus contineri.

Respõdet Diuus Thomas, quod licet isti actus distinguantur materialiter, quia vnus pertinet ad homicidium, alter ad fornicationem, & alter ad furtum, tamen formaliter ratio sacrilegij, in omnibus illis, est eiusdem rationis, & speciei. Et clarius art. 3. eiusdem quæstionis, vbi postquam distinxit triplex sacrilegium, vnũ in personam sacram, aliud in locum sacrum, & tertium in alias res sacras, vt sacramenta, vasa, vestes, & similia: quærit an etiam sacrilegium in personam sacram, possit diuidi in plures species, scilicet, in percussionem sacerdotis, & in accessum ad virginẽ Deo sacratam? Et respondet, quod licet ista sint diuersa peccata contra iustitiam, & temperãtiam, sunt tamen eiusdem rationis in esse sacrilegij, & contra eandem virtutem religionis: ergo in sentẽtia D. Thomæ, malitia desumpta ex circũstãtia personæ, aut rei sacræ est species condistincta à malitia iniustitiæ, & intemperantiæ ex obiecto, & non habent se sicut superior & inferior.

Deinde probatur, hæc sententia ratione, quia furtum in loco sacro habet malitiam iniustitiæ distinctam à malitia sacrilegij, vt fatentur etiam auctores contrarij, sed non habet malitiam iniustitiæ secundum gradum genericum præcisum à speciebus, quia iste non est dabilis à parte rei: ergo habet eam in specie aliqua vltima eiusdẽ generis iniustitiæ, verbi gratia, in specie furti: ergo ille actus habet duas malitias infimas, furti, videlicet, & sacrilegij: & idem argumẽtum fit de eo, qui ieiunat ex voto: nam ibi reperitur bonitas temperantiæ ex obiecto, & bonitas religionis ex circunstantia voti: & tamen constat temperantiam non esse genus ad religionem, sed esse duas species condistinctas virtutis.

Dices, malitiam illam genericam iniustitiæ constitui in specie infima, per differentiam pertinentem ad vitium oppositum religioni, & ideò in furtò sacrilego non reperiri duas malitias specificas infimas: sed vnicam duntaxat, eamque sacrilegij, constitutam ex malitia generica iniustitiæ, & ex differentia pertinente ad vitium irreligionis.

Sed cõtra, quia irreligio, & iniustitia, sunt duo genera vitiorum disparata, opposita iustitiæ, & religioni; ergo vnum non potest contrahi per differentias pertinentes ad alterum, iuxta regulam Aristotelis in Anteprædicamentis, cap. 3. dicente; *Diuersorum generum non subalternatim positorum, diuersas esse differentias constitutiuas, & diuisiuas*, ergo gradus genericus iniustitiæ repertus in furto sacrilego, contrahitur ad speciem infimam per differentiam pertinentem ad genus iniustitiæ, scilicet, per differentiam infimam furti, distinctam à differentia sacrilegij pertinente ad genus irreligionis. Arist.

Con-

Confirmatur primò, quia furtũ quod trãsfertur ad genus sacrilegij ratione loci, vel materię sacrę, non mutat obiectũ, quod est res aliena, ergo nõ amittit malitiam specificam furti.

Cõfirmatur secundò à posteriori, quia ex opposita sentẽtia sequuntur duo incõ venientia. Primũ est, eãdem speciẽ infimã cõtineri sub duobus generibus disparatis, quorum vnũ non contineatur sub altero, quod est impossibile: probatur sequela; quia in furto sacrilego, v.g. malitia sacrilegij contineretur sub malitia iniustitiæ, vel furti, tãquã sub genere, si vera esset opposita sentẽtia, & simul contineretur sub malitia irreligionis, & similiter adulteriũ sub genere fornicationis, & sub genere iniustitię. Alterũ est, satis esse fornicanti in loco sacro cõfiteri se violasse Ecclesiam, nõ explicando an violauerit furto, homicidio, vel fornicatione; quod est contra omnes Theologos: probatur sequela: tũ primò, quia nõ est necessarium explicare in confessione genus, & differentiã peccati, sed satis est manifestare speciem illius

D.Tho. infimã: tum secũdò, quia ex D.Tho.2.2. q.99.art.3.omnia sacrilegia contra locũ sacrum sunt eiusdem speciei infimæ.

Deniq; confirmatur ad hominẽ, quia si finis principaliter intentus ab eo qui furatur in loco sacro, sit violare illud, tunc talis actus habet duas malitias specificas infimas, vnã furti, & alteram sacrilegij, vt fatetur Cõradus, ergo idem est dicendũ, si primò & principaliter intendat accipere rem alienã, secundario verò, & minus principaliter tanquã accidẽtia obiecti, intendat ipsam iniuriam loci sacri: patet consequentiã ex paritate rationis.

4 Sed contra hanc doctrinã sunt duę ob-

D.Tho. iectiones, prima desumitur ex quibusdã locis D.Tho. quibus videtur docere oppositum. Primus est 2.2.q.154.per totã, vbi docet simplicẽ fornicationem, adulterium, incestum, stuprum, raptum, sacrilegium, & vitium contra naturã, esse species luxuriæ contentas sub ea tanquam sub genere. Secundus locus est, q.2. de malo, art.6. vbi idem docet expressiùs dicens, sacrilegium commissum ab eo, qui furatur in loco sacro contineri sub furto, & adulterium, sub fornicatione, sicut species sub genere. Tertius locus est, 2.2. quæst.154.citata, art.1.ad 2. vbi, vt ostẽdat species vnius vitij posse diuersificari per ea, quæ pertinent ad aliud vitium disparatum ait, deformitatem iniustitiæ in adulterio, non se habere omnino per accidens ad luxuriam, ergo in sententia D. Thomæ vnum genus in moralibus potest contrahi per se, per differentias pertinentes ad aliud genus.

Respondetur tamen, D. Thomã primo loco appellare stuprum, adulteriũ, & cæteras species luxuriæ, & luxuriam, genus, sumptis nominibus generis, & speciei, late & impropriè; qua ratione omne cõtrahibile, quomodocumque etiam accidentaliter ad plura essentialiter diuersa, potest dici genus ad illa; non autem sumptis illis nominibus in rigore, quia luxuria non diuiditur in hæc peccata, per differentias per se diuidentes ipsius in suo genere, vnde luxuria quæ reperitur in illis omnibus est eiusdem speciei infima. Neque obstat, quod malitia luxuriæ sit maior in adulterio, ratione iniustitiæ adiunctæ, quam in simplici fornicatione, quia hæc inæqualitas est tota intrà eandem speciem, vt videbimus dubio sequenti.

Ad secundum locum potest responderi eodem modo, vel quod D. Thomas mutauerit sententiam in vltimis scriptis suis, vt constat ex locis adductis pro nostra sententia. Ad tertium dico D. Thomam eo loco noluisse significare deformitatem iniustitiæ contrahere deformitatem luxuriæ per se, sicut differentia essentialis contrahit genus: sed solum quod ex illa circunstantia iniustitiæ, augeatur etiam malitia luxuriæ, vt explicabimus dubio sequenti, ex quo fit, vt non se habeat respectu illius omnino per accidens.

Obijcies secundò, adulterium dicitur vnum tantum peccatum, & similiter parricidium, & furtum rei sacrę, & similia: ergo est tantum in vnica specie peccati: probatur consequentia, quia si esset in duplici specie diceretur duplex peccatum.

Respondetur admisso antecedenti, nego consequentiam, ad cuius probationem dico quemcumque ex illis actibus dici vnicum peccatum & non dici duo peccata, quãuis habeat duas malitias specificas, quia ad pluralitatem concreti substantiui quale est hoc nomen peccatum, non sufficit pluralitas significati formalis; sed simul requiritur pluralitas signi-

significati materialis, vt dicitur. 1. part. quæst. 39. artic. 3. & 3. part. quæst. 3. artic. 6. & 7. Constat autem significatum materiale huius nominis peccatum, in casu de quo loquimur, scilicet in adulterio esse vnicum duntaxat, videlicet vnicus actus liber: vnde sicut vnus, & idem homo habens plures artes, non dicitur plures artifices, sed vnicus: ita actus humanus habens plures malitias, non dicitur plura peccata, sed vnum.

D. Tho.

DVBIVM II.

Vtrùm circunstãtia quæ dat secundam speciem actui, augeat priorem speciem sumptam ex obiecto?



5 ERTVM est, actum habentem duas species bonitatis, vel malitiæ, vnam ex obiecto, & alteram ex circunstantia, esse simpliciter meliorem, aut peiorem ratione vtriusque, quàm præcisè ratione vnius: quare quod quæritur, est, an illa bonitas, vel malitia, quæ ex obiecto est, crescat intra limites propriæ speciei, ratione circunstantiæ etiam adiunctæ; ita vt sit maior, quàm esset, seclusa tali circunstantia; verbi gratia, an homicidium sacerdotis, vel homicidium factum propter furtum sit grauius, etiam in ratione homicidij, propter malitiam sacrilegij, aut furti, adiunctam, quàm homicidium laici, aut homicidium non factum causa furti? Et idem est de honestate ieiunij ex voto propter pœnitentiam.

Prima conclusio, circunstantia finis, quæ variat speciem, nunquam auget per se, sed potiùs minuit, speciem præcedentem, sumptam ex obiecto. Dixi conclusionem intelligi de fine variante speciem, quia quando finis non variat illam, sed identificatur cum ipso fine operis: vt quando quis occidit hominem, vt occidat, & ieiunat vt ieiunet: tunc re vera finis operantis auget malitiam, vel bonitatem actus intra propriam speciem: tùm quia (vt videbimus infra) grauiùs peccat, etiam intra speciem furti, ille qui furatur ad furandum, seu propter finem iniustitiæ, quàm qui furatur, vt det eleemosynam: tùm etiam, quia ratione finis operantis identificati cum ipso obiecto furti, augetur ratio voluntarij in ipso furto, & consequenter ratio peccati.

Probatur ergo prima pars conclusionis, quia in hoc casu homicidium, verbi gratia, ratione furti sic adiuncti, non habet maiorem repugnantiam cum recta ratione intra speciem homicidij, ergo non est peius intra propriam speciem: probatur antecedens, quia furtum in hoc casu neque auget rationem voluntarij in homicidio, cùm potiùs minuat eam, neque auget quantitatem materiæ, seu obiecti; siquidem ratione furti, persona quæ occiditur, non fit melior, aut dignior, vt patet: neque addit homicidio peculiarem aliquem modum repugnantiæ ad rationem intra propriam speciem, quia cùm furtum non habeat illum modum repugnantiæ, sed alium specie diuersum, non potest dare illum homicidio: ergo ratione furti non potest homicidium habere maiorem repugnantiam cum ratione intra propriam speciem: patet illa consequentia, quia nulla circunstantia potest reddere malitiam peccati magis repugnantem rationi intra limites propriæ speciei, nisi addendo illi aliquod pertinens ad eius speciem, ratione cuius magis aduersetur rationi, & non est imaginabile quidquid aliud possit addere furtum homicidio intra propriam speciem, nisi illa tria.

Confirmatur, quia quando quis dicit veritatem, vt furetur, finis non tribuit actui malitiam mendatij oppositam virtuti veracitatis; sed solùm dat illi malitiam furti: ergo quando quis mentitur, vt furetur, finis furandi non auget malitiam mendatij: antecedens est cer-

est certum apud omnes, & consequentia videtur similiter certa, quia si finis posset præexistentem malitiam augere, posset etiam de nouo causare.

Dices, nego consequentiam, quia quantitas obiecti, intensio, & duratio actionis, auget bonitatem, vel malitiam eius, quando actus habet illam ex obiecto, & tamen non possunt eam de nouo causare.

Sed contra, nam licèt hoc verum sit, ideo est, quia huiusmodi circunstantiæ non sunt conformes, vel difformes rationi secundum se, & præcisè sumptæ, nisi solùm quatenus coniunguntur alteri circunstantiæ, vel obiecto conformi, vel difformi: at verò circunstantia finis in casu de quo loquimur secundum se, & vt condistincta ab obiecto, & omni alia circunstantia, repugnat rectæ rationi: ergo si finis malus non potest dare actui immediatè, & primariò malitiam medij, non poterit similiter augere eam, quando actus accepit illam ex obiecto, vel si potest illam augere, poterit similiter illam primariò dare.

Secunda verò pars conclusionis probatur, quia intentio finis minuit rationem voluntarij in electione mediorum, vt nunc suppono, ergo intentio mali finis minuit malitiam electionis: ergo qui occidit hominem, vt furetur, non solùm non auget homicidium, sed potiùs minuit illud in sua specie; & qui committit adulterium, vt fugiat mortem, non solùm non auget malitiam adulterij ratione timiditatis, sed potiùs minuit eam.

Sed objicies contra hanc conclusionem, qui occidit hominem ad furandum vnum aureum, grauiùs peccat peccato homicidij, quàm si occideret ad furandum mille, licèt peccato furti peccet breuiùs, ergo circunstantia finis non semper minuit, sed aliquando auget malitiam ex obiecto: probatur antecedens, quia leue motiuum auget rationem voluntarij, & peccati: & è contra fortius motiuum minuit. Vnde magis peccat qui fornicatur cum muliere turpi, quàm qui cum pulchra, & cæteris paribus, quia pulchritudo est vehemens motiuum.

Respondetur admisso antecedenti, negando consequentiam, quia quod grauiùs peccet, non prouenit per se ex minori motiuo, sed ex maiori contemptu vitæ humanæ, cuius signum est paruitas motiui, quia re vera, quantum est ex parte motiui, quantumuis leuis, minuitur voluntarium, & peccatum in ipso actu homicidij; siquidem tale homicidium non fieret, nisi causa talis motiui: quare quoduis motiuum, facilitat peccatum, & minuit voluntarium: neque exemplum deformitatis mulieris est ad propositum, quia hæc non habet rationem motiui, vt videbimus conclusione sequenti.

6 Secunda conclusio, aliæ circunstantiæ à fine dantes actui secundam speciem, semper augent priorem sumptam ex obiecto intra proprios limites: vnde furtum in loco sacro est peius in ratione furti, quàm furtum in loco prophano: & fornicatio cum consanguinea, vel vxorata, est grauior in ratione luxuriæ, quàm cum soluta, & non consanguinea. Hæc est Diui Thomæ. 2.2. quæst. 154. articulo. 6. ad tertium, & artic. 7. ad secundum. Et probatur eius ratione, quia huiusmodi circunstantiæ variantes speciem reddunt obiectum concupitum simpliciter difficilius, vt patet: ergo tantò magis augetur ratio voluntarij circa obiectum ipsum ratione illarum: patet consequentia, quia sicut circunstantia vehementer impellens ad committendum aliquod peccatum, minuit voluntarium circa ipsum, & consequenter reddit peccatum leuius, vt patet in exemplo adducto fornicationis cum muliere pulchra: ita circunstantia retrahens à peccato, & difficiliorem reddens actum peccati, auget voluntarium, & aggrauat peccatum, vt dictum est de fornicante cum deformi. D.Tho.

Ex dictis facile est colligere differentiam inter finem, & alias circunstantias variantes speciem, quantum attinet ad præsens: quæ talis est, quod finis habet rationem motiui: cuius est facilitare electionem, & incitare ad illam: aliæ verò circunstantiæ non habent rationem motiui, sed sunt modi quidam ipsius obiecti reddentes illud difficilius respectu appetantis: & hinc

hinc est, quod istæ augent voluntarium circa obiectum, finis verò minuat.

Et si quæras, an verum sit sacrilegium adiunctum furto, non solùm augere malitiam furti intra propriam speciem, quia auget voluntarium circa finem (vt dictum est in secunda conclusione) sed etiam augere illam, adhuc si furtum non esset magis voluntarium, ex sola scilicet coniunctione ad sacrilegium?

Videtur pars affirmatiua tenenda, quia etiam si locus sacer non daret furto speciem sacrilegij, ratione cuius dicitur furtum magis voluntarium, adhuc aggrauaret malitiam furti intra propriam speciem: ergo idem facit, quamuis det speciem sacrilegij, etiam seclusa ratione maioris voluntarij.

Tamen pro solutione nota, circumstantiam loci sacri posse dupliciter aggrauare peccatum. Vno modo præcisè, vt circunstantia tenens se ex parte actus: vt si quis existens in Ecclesia haberet actum, quo vellet committere furtum in foro, & tunc huiusmodi circunstantia non dat speciem sacrilegij, sed solùm aggrauat malitiam furti, intra propriam speciem: sicut similiter si sacerdos vellet, quod laicus ducat vxorem, vel fornicetur, illa volitio non est sacrilega, quamuis sit personæ sacræ, quamuis habeat aliqualem maiorem malitiam intra proprios limites luxuriæ. Secundò modo, aggrauat peccatum, vt tenens se ex parte obiecti, vt si existens in foro, aut in Ecclesia, haberet pro obiecto furtum faciendum in ipsa Ecclesia, & sic aggrauat dando malitiam alterius speciei, scilicet sacrilegij; & etiam si laicus vellet, quod sacerdos fornicetur, illa volitio erit sacrilega, quia circunstantia personæ sacræ tenet se ex parte obiecti: & ratio discriminis est, quia locus sacer primo modo consideratus, nullam habet secundum se differentiam ad rationem, nisi solùm ex coniunctione ad obiectum malum, & sic solùm habet dissonantiam eiusdem rationis cum obiecto; nam cogitare aliquid in Ecclesia, non est malum præcisè ratione loci, nisi id quod cogitatur sit malum: tunc enim aggrauatur eius malitia ratione huius circunstantiæ, quia cùm Ecclesia sit specialiter deputata ad colendum Deum, est maior irreuerentia offendere eum in illa, quamuis non ita notabilis, vt sit necessariò explicanda in confessione. At verò locus sacer consideratus secundo modo, habet specialem ordinem dissonantiæ ad rationem: vnde quamuis adiungatur actui, & obiecto de se honesto vitiat illud: vt si quis accedat ad suam in Ecclesia, vt supra diximus dubio primo.

Quo posito respondetur negatiuè; & ad argumentum pro parte affirmatiua admisso antecedenti, nego consequentiam: & ratio discriminis est; quia gradus malitiæ qui prouenit ex circunstantia loci sacri primo modo considerati, habet se tanquam modus malitiæ, quam actus habet à suo obiecto; & sic potest augere eam intra propriam speciem: grauus verò malitiæ proueniens à loco sacro considerato secundo modo, non est modus prioris malitiæ ex obiecto; sed est malitia specifica distincta, & ita non potest augere eam intra suam latitudinem, sicut in naturalibus intensio albedinis in lacte, auget ipsam albedinem intra propriam speciem, quia est modus illius; dulcedo verò ei adiuncta, non auget illam, quia non est modus eius, sed alia natura specie diuersa.

DVBIVM VLTIMVM.

Quomodo debeant esse volita circunstantia, vt dent secundam speciem?



TRIPLICITER potest aliquid esse volitum. Primò formaliter, directè, & expressè in se ipso: secundò, virtualiter, & in alio: tertiò interpretatiuè, vt explicimus 7.

mus supra dubio. 3. notabili pro decisione, vbi distinximus etiam circunstantias actuum humanorum in communes, & particulares.

Pro cuius exactiori notitia, & huius quæstionis resolutione notandum est, dupliciter esse aliquam circunstantiam communem omnibus, aut pluribus actibus humanis. Primò, quia est conditio intrinseca illorum, aut secundum rationes specificas, aut secundum grauitatem quam habent de facto in indiuiduo intra proprias species; & huius generis sunt omnes illæ circunstantiæ, quas loco citato, notabili primo appellauimus communes, & transcendentes, vt inobedientia, superbia, odium Dei, imprudentia spiritualis, mors animæ, & alia huiusmodi, quæ reperiuntur in omni peccato: & è conuerso, obedientia, humilitas, amor Dei, & alia quæ reperiuntur in omni actu adimpletiuo præcepti. Secundo modo, dicitur aliqua circunstantia communis, non quia sit modus transcendens imbibitus in omnibus, aut saltem aliquibus actibus, pertinens ad eorum rationes specificas, vel indiuiduales; sed quia aduenit pluribus actibus, iam antecedenter ad ipsam constitutis in sua specie, & grauitate indiuiduali, quam habent intra illam, vt circunstantia sacrilegij aduenit furto, homicidio, & fornicationi: & huiusmodi circunstantiæ non dicuntur propriè communes, & generales; sed dicuntur particulares, & sunt verè & propriè circunstantiæ, cùm accidentaliter aduenìant actibus iam essentialiter constitutis in esse moris.

Secundò suppono, circunstantias debere esse aliquo modo cognitas, & volitas, vt conferant speciem boni, aut mali; nam quod nullo modo est voluntarium, non potest imputari voluntati ad laudem, & vituperium, ergo non potest dare actui speciem bonitatis, aut malitiæ: quarè solùm est dubium, an oporteat huiusmodi circunstantias esse volitas directè & expresè, aut virtualiter, vel indirectè propter se, aut saltem in se.

Prima conclusio, vt circunstantiæ particulares dent actui malitiam specificam, satis est sint volitæ quocunque ex illis tribus modis. Probatur conclusio, & in primis sufficere, quod illæ circunstantiæ sint volitæ directè, & formaliter, & expresè, nullus est qui dubitet; nam tunc habent veram & propriam rationem obiecti, à quo in omni opinione actus humani sumunt speciem.

Quod verò sufficiat, circunstantiam esse virtualiter volitam in sua causa, probatur, & specialiter de circunstantia *quid*, seu effectus secuti, quod facilè poterit applicari alijs circunstantijs: nam peccatum quod est causa alicuius nocumenti, ab ipso distincti, consideratum, quatenus est eius causa, habet malitiam obiectiuam eiusdem speciei, cum malitia nocumenti, verbi gratia, fornicatio quæ fit in agro cum conculcatione messium, habet malitiam obiectiuam eiusdem rationis cum ipsa conculcatione messis: ergo etiam volitio terminata ad illud peccatum, scilicet ad fornicationem, in ratione causæ talis nocumenti, habet malitiam formalem eiusdem speciei cum malitia formali ipsius nocumenti: ita vt si malitia nocumenti sit in specie iniustitiæ, vt in exemplo posito, etiam volitio peccati, à quo tale nocumentum causatur, sit in specie iniustitiæ: consequentia patet, quia qualis est malitia obiectiua in obiecto, talis est malitia formalis in actu: & antecedens probatur, quia eadem lege, qua prohibetur furtum, verbi gratia, prohibetur causa, & occasio proxima furti: ergo causa furti vt sic repugnat eidem legi, cui repugnat furtum, ergo habet malitiam obiectiuam eiusdem speciei cum malitia furti: patet hæc vltima consequentia, quia nihil aliud est malitia obiectiua furti, quàm contrarietas obiecti cum lege prohibente furtum.

Dices, hoc esse verum, quando volitio terminatur ad peccatum, quatenus est causa talis nocumenti; non verò quando non terminatur ad peccatum vt causa illius, sed præcisè secundum se, vt in exemplo posito, volitio fornicandi non terminatur ad ipsam fornicationem, vt habentem rationem causæ conculcationis messium, sed præcisè, vt habet rationem satiatiui appetitus.

Sed

Sed contra, quia qui ita vult fornicare, aduertit peccatum suum esse causam talis nocumenti, & nihilominus, eo non obstante, vult talem fornicationem, ergo vult eam vt causam illius nocumenti: probatur consequentia, quia sufficit velle aliquid, aduertendo esse causam alicuius effectus, ad volendum ipsum vt causam, etiam si volens haberet actum expressum, quo nollet suum peccatum esse causam talis nocumenti: sicut fornicatio cum consanguinea, aut moniali, est incestuosa, aut sacrilega, etiam si fornicator vellet eam non esse sibi sanguine coniunctam, aut Deo sacratam.

Et si contra hoc objicias, nolitionem formalem alicuius obiecti tollere omnem volitionem virtualem contrariam: ergo in casu quo homo formaliter nolit esse illam circunstantiam, implicaret, quod talis circunstantia sit virtualiter volita, atque adeo quod det speciem actui

Respondeo, antecedens esse verum de nolitione absoluta & efficaci: secus verò de nolitione inefficaci, & conditionata, quæ dicitur nolleitas, quia hæc optimè potest compati cum volitione contraria efficaci, etiam formali; vt patet in eo qui metu submersionis projicit merces in mare, quas tamen vellet apud se retinere, & conseruare.

8 Tertia verò pars conclusionis, scilicet, sufficere voluntarium indirectum: probatur, quia vt actus sumat speciem malitiæ ex obiecto, sufficit illud esse volitum indirectè, ergo etiam vt sumat speciem ex circunstantia: consequentia patet ex paritate rationis; & antecedens probatur, quia furtum factum ex ignorantia vincibili, seu culpabili est eiusdem speciei cum furto facto ex scientia: ergo ad contrahendam speciem furti ex obiecto, non requiritur cognitio obiecti iniusti, seu rei alienæ in se, & consequenter neque requiritur directa volitio illius, cum interueniente ignorantia, non possit esse directa voluntas: hæc consequentia videtur certa, & antecedens probatur, nam inconsideratio solùm mutat modum voluntarij, quia aliter est voluntarium peccatum commissum cum inconsideratione vincibili, quàm si committeretur cum actuali consideratione, non tamen mutat specificatiuum actus peccati, quia hoc est obiectum repugnans rationi, quod re vera semper est idem, siue cognoscatur, siue culpabiliter non consideretur vt tale.

Dices cum Caietano, loco infra citando, primum antecedens esse falsum, & primam eius probationem esse veram de ignorantia culpabili iuris, falsam verò de ignorantia culpabili facti; nam ignorantia iuris non occultat obiectum; nec circunstantiam; sed solùm occultat prohibitionem, & malitiam vtriusque. Vnde, cùm huiusmodi ignorantia potest optimè stare directa volitio obiecti, & circunstantiæ, à quibus actus sumat speciem, vt patet in furto facto in Ecclesia ab eo qui re vera vult accipere sibi rem alienam in Ecclesia, ignorando tamen culpabiliter illam acceptionem esse prohibitam, tam in ratione obiecti, quàm ratione loci: at verò ignorantia culpabilis facti, occultat obiectum, aut circunstantiam ipsam, & sic non potest actus sumere speciem ab illis, cùm non sint directè volita: vt quando venator, verbi gratia, inconsiderata proiectione sagittæ occidit hominem, quem putat esse feram, aut quando homo accedit ad fœminam, quam culpabiliter ignorat esse nuptam; tunc enim his casibus illa peccata commissa ex ignorantia, non sunt eiusdem speciei, cum illis quæ fiunt ex scientia, quia homicidium ita factum non est in specie homicidij, sed in alia specie, incautæ, scilicet, & periculosæ iaculationis; & similiter illa fornicatio non est in specie adulterij, sed in specie incautæ fornicationis.

Verùm hæc solutio displicet communiter. Primò, quia si propter ignorantiam facti, obiectum, vel circunstantia non dat malitiam, ergo etiam propter ignorantiam iuris: patet consequentia, quia actus non accipit moralitatem ab obiecto materiali, sed à formali: ergo quod dat speciem malitiæ, non est entitas materialis obiecti, sed difformitas eius: ergo si hæc absconditur per ignorantiam iuris, non minùs quàm per ignoranziam facti, non peterit actus exercitus cum ea accipere malitiam ab obiecto, vel circunstantia,

quamuis obiectum materiale cognoscatur.

Secundò, quia si illa iaculatio non est in specie homicidij propter ignorantiam euentus, ergo etiam propter ignorantiam periculi non erit in specie periculosæ iaculationis: patet consequentia, quia qui occidit hominem, vtrumque ignorat.

Tertiò, quia qui ita occidit, manet irregularis, vt communiter resoluunt auctores: sed huiusmodi irregularitas correspondet homicidio, & non periculosæ iaculationi, ergo.

Tandem vltimò, probatur hæc tertia pars conclusionis, quia si ex fornicatione, verbi gratia, sequatur combustio domus, aut submersio nauis, eò quod mulier intenta illi peccato, est negligens in remouendis periculis incendij, aut nauta in gubernatione nauis; tunc tale nocumentum obligat ad restitutionem (vt omnes fatētur) ergo dat fornicationi speciem iniustitiæ, etiam si solùm sit indirectè volitum ratione omissionis: patet consequentia, quia in hoc casu non incurritur obligatio restituendi, nisi propter iniustitiam. Et confirmatur, quia nequit intelligi, quod voluntas quacunque ratione velit malum, & non malè faciat volendo.

9 Sed contra hanc conclusionem sunt duæ difficultates. Prima est, quia circunstantia non potest dare speciem actui, nisi transeat in rationem obiecti (vt supra dictum est) sed non potest transire in rationem obiecti, nisi sit directè, & expressè volita, ergo nec dare speciem actui: probatur minor, quia id quod videtur per accidens vt figura, & alia sensibilia communia, non intrant in rationem obiecti specificantis visionem, quia hoc solùm est id quod videtur per se, verbi gratia, color: ergo neque id quod indirectè, & per accidens est volitum, potest habere rationem obiecti specificantis actum voluntatis.

Respondetur, nego minorem, & ad probationem nego consequentiam, & ratio discriminis est differentia quæ versatur inter actum consideratum in esse naturæ, & consideratum in esse moris, quod in esse naturæ non potest specificari, nisi ab eo in quo naturaliter, & directè tendit, vt patet in exemplo adducto de visione: & hac ratione actus etiam voluntatis non potest in esse naturæ sumere speciem, nisi ab obiecto directè, & formaliter volito: consideratus verò in esse moris potest specificari ab obiecto, etiam indirectè, & per accidens volito. Cuius disparitatis ratio est, quia obiectum morale, à quo actus humanus specificatur, dicitur tale per ordinem ad regulam rationis, & quia recta ratio dictat, non solùm esse fugienda quæ directè sunt volita contra rationem, verùm etiam ea quæ possunt esse indirectè volita; ideo obiectum morale actus humani includit tam id quod est volitum directè, quàm id quod est indirectè volitum, & per accidens.

Secunda difficultas est, quia D. Thomas infra, quæstione.72. argumento. 9. &.2.2. quæst.53. articulo.2. ad tertium, & quæst.148. artic.4. ad primum, ait circunstantias malas, quæ ex eodem motiuo amantur, non causare diuersas species peccati: vt cùm quis accipit alienum, vbi non debet, & quando non debet; nam totum hoc pertinet ad eandem speciem furti, quia hic non sunt diuersa motiua, sicut essent, quando quis accipit alienum, vbi non debet, vt faciat iniuriam loco sacro, quia hoc esset sacrilegium: ergo in sententia D. Thomæ, vt circunstantia det speciem mali, debet esse directè, & propter se volita, nam aliàs non habebit rationem motiui. *D. Tho.* 3

Propter hæc, Caietanus varius existit, & locis citatis apertè fatetur oppositum nostræ conclusionis, & etiam infra, quæstione. 76. articulo. 4. quamuis. 2. 2. quæstion. 53. artic. 2. citato, cùm objiceret sibi ex sua doctrina sequi eum qui committit adulterium in Ecclesia, sola voluntate satisfaciendi suo appetitui, non esse sacrilegium quod omnium aures offendit, relinquit hoc argumentum insolutum, & subdit in hoc dubio, *Libenter essem discipulus, quoniam doctre, neque me, neque alios noui.* *Caietan.*

Sed re vera nostra conclusio est expressa D. Thom. in quarto, distinct.16. quæst.3. artic.2. quæstiuncula.3. & quæstione.2. de malo, artic.6. ad sextum, vbi docet, vt obiectum, vel circunstantia conferant speciem malitiæ, non esse necessarium, *D. Tho.*

cessarium, quod propter se appetantur; sed satis esse appeti cognita prohibitione, vel culpabiliter ignorata, & idem videtur infra, quæst. 20. artic. 5. & quæst. 73. artic. 8. Quare respondetur, D. Thomam illis locis nomine *motiui*, non intelligere finem *cuius gratia*, quod est motiuum vltimum, & remotum; sed intelligere obiectum ipsum sumptum formaliter in genere moris; hoc est, in ratione disconuenientis cum recta ratione, vt sit sensus, tunc solùm malas circunstantias dare actui species peccatorum diuersas, quando important diuersas disconuenientias ad rationem: constat autem ex supra dictis, obiectum propriè dici motiuum proximum, & immediatum actus humani, siue hoc obiectum sit volitum expresè, siue solùm concomitanter, aut indirectè.

Quod si Diu. Thomas loquatur de motiuo vltimo, quod est finis, intelligendus est de specie formali, quæ sumitur à fine, & non ab obiecto; ad eum modum quo supra quæst. 13. artic. 1. dixit martyrium imperatum à charitate esse materialiter actum fortitudinis, & formaliter actum charitatis. *D. Tho.*

10 Secunda conclusio, vt circunstantiæ generales, & transcendentales dent actui speciem mali, debent esse volitæ directè & expresè. Ita Caetanus locis citatis, Suarez tomo. 4. tertiæ partis, disputat. 13. sectione. 13. num. 16. Vazquez, hic, disput. 101. cap. 5. & 6. Azor lib. 2. Summæ, cap. 4. & alij: quamuis in assignãda diuersitate inter huiusmodi circunstantias, & alias, non omnes conueniant. Probatur primò conclusio auctoritate Diui Thomæ, qui infra, quæst. 77. artic. 11 docet peccata sumere speciem à conuersione ad obiectum, & non ab auersione, seu recessu à lege Dei, & reddit rationem, quia scilicet conuersio ad obiectum est directè volita; auersio verò à Deo, non est volita, nisi indirectè: ergo in sententia Diu. Thom. inobedientia ad legem, & auersio à Deo, quæ reperitur in omni peccato, non dant illi speciem. *Caietan.* *Suarez.* *Vazquez* *Azor.*

Confirmatur, quia D. Thom. perpetuò docet has circunstãtias non dare speciem suam virtutis, aut vitij, nisi sint directè, & expresè volitæ; vt de amore, & odio Dei, & proximi, quæ includitur in omni peccato contra Deum, & proximum, aut in omni actu virtutis. 2. 2. quæstione. 23. artic. 4. & quæst. 34. per totam, de scandalo, ibidem, quæst. 43. artic. 3. de imprudentia, quæst. 53. artic. 2. de obedientia, & inobedientia, quæst. 104. art. 2. ad primum, & quæst. 105. artic. 1. ad primum, de ingratitudine, quæstion. 107. & expresiùs. 3. part. q. 88. artic. 4. & idem docuit de superbia. 2. 2. quæstion. 162. art. 2. *D. Tho.*

Probatur deinde conclusio duplici ratione. Prima, quia eodem præcepto, quo tenetur quis non esse fur, tenetur similiter ad hæc omnia, scilicet esse obediens præcepto non furandi, non auerti à Deo per furtum, sequi regulas prudentiæ circa materiam iniustitiæ, & iustitiæ, non odio habere proximum, & se ipsum, inferendo illi nocumentum in bonis corporis, & sibi in bonis animæ: ergo in furto præter malitiam iniustitiæ non est alia malitia inobedientiæ, alia odij Dei, & proximi, & alia imprudentiæ: antecedens patet, & consequentia probatur; quia peccata distinguntur speciè saltem mediatè, ex legibus speciè diuersis; nam eo ipso quod peccata distinguntur immediatè ex ordine ad obiecta dissona legibus, distinguntur mediatè ex legibus ipsis. Si igitur ea omnia, vnica tantùm lege prohibentur, vnica tantùm erit malitia specifica in transgresione illius.

Dices, probationem consequentiæ esse falsam, quia diuersitas legum non infert diuersitatem specificam peccatorum, vt patet in furto, verbi gratia, quod re vera est vnicum peccatum secundum speciem furti, quamuis sit prohibitũ duplici lege naturali, scilicet diuina, & ciuili humana.

Sed contra, nam hoc ideo est, quia vtraque illa lex prohibet furtum sub eodem motiuo, & propter eandem rationem formalem, scilicet, quia opponitur iniustitiæ, & conuictui humano: vnde, quando iure ecclesiastico prohibetur furtum rei sacræ propter aliud motiuum, videlicet ob reuerentiam diuini cultus, cui res sacræ sunt specialiter dicatæ, tunc furtum habet aliam speciem sacrilegij, quia est contra aliud præceptum speciè diuersum ex parte motiui, & rationis præcipiendi.

Ex quo sic confirmo nostram conclusionem, omnes illæ leges, de quibus est argumentum, scilicet non furandi, obediendi præcepto prohibenti furtum, &c. prohibent furtum sub eadem ratione, & ob idem motiuum: ergo furtum non habet diuersas malitias specificas ex contrarietate ad illas: consequentia patet ex dictis, & antecedens probatur, quia ideo iubemur non furari, & obedire præcepto non furandi; & non auerti à Deo per furtum, &c. quia furari opponitur iustitiæ erga proximum, & humano conuictui.

Confirmatur, quia præcepta specialia obedientiæ, amoris Dei, & proximi, gratitudinis, & alia huiusmodi vt condistincta à præcepto. v.g. furti, aut homicidij, habent speciale obiectum, & specialem materiam, saltem formaliter diuersam ab ipsa materia furti, vel homicidij: ergo adimplentur, aut violantur per actus formaliter diuersos, directè terminatos ad ipsam materiam talium præceptorum: ergo non incurritur malitia illis opposita, præcisè per actum terminatum ad naturam furti, nisi is qui furatur, velit etiam directè esse inobediens, & inimicus Dei, & proximi, &c.

Secunda verò ratio conclusionis est, quia circunstantia transferens peccatum ad nouam speciem, supponit peccatum iam constitutum in priori specie essentiali, & sumpta ex obiecto; sed circunstantia generalis non supponit peccatum constitutũ in sua specie, cùm potiùs pertineat ad eius essentialem constitutionem, vt modus intrinsecus illius: ergo non dat nouam speciem malitiæ diuersam: maior patet, quia circunstantiæ rigurosæ sunt accidentia actus humani, in esse moris considerati, non solùm secundum rationem specificam, sed etiam secundum rationem indiuidualem (vt supra dictum est) atque adeo, sicut cætera accidentia, supponunt actum iam essentialiter constitutum in specie infima morali; & minor probatur, quia omne peccatum est essentialiter inobedientia quędam legis diuinæ, vt ex D. Ambrosio refert D. Thom. 2.2. quæst. 104. artic. 2. argumento 1. & similiter est imprudentia quædam, cùm omnis peccans sit ignorans, ex Arist. 3. Ethic. cap. 1. & similiter est odium, & inimicitia Dei, & proximi, & propriæ animæ, &c.

Ambr. *D.Tho.* *Arist.*

11 Sed contra hanc conclusionem objicies, scandalum est circunstantia generalis omnium peccatorum quæ fiunt publicè, & tamen tribuit nouam speciem actui cui adiungitur, etiam si non sit directè volitum, ergo.

Respondetur primò, scandalum non esse circunstantiam generalem transcendentaliter imbibitam in malitia specifica cuiusuis peccati publici, sed esse circunstantiam particularem. Cuius ratio est, quia non est modus intrinsecus pertinẽs ad constitutionẽ malitiæ peccati, cui adiungitur, cùm potiùs supponat illã constitutam, & sequatur ex ea: vnde, etiam si tantùm sit hæc circunstantia indirectè voluntaria, mutat speciem peccati; dici autem solet scandalum circunstantia generalis solùm per concomitantiam, quia scilicet semper velut in plurimum comitatur omnia peccata publica; ad eum modum quo sacrilegium dici potest circunstantia generalis, quia comitatur plura peccata (vt supra diximus) & sic cessat difficultas argumenti, quia maior illius est falsa.

Vel secundò respondetur, quidquid sit de maiori, negando minorem, quia scandalum ex propria ratione sua postulat directè, & expresse intendi ab operante, vt docuit D. Thom. 2.2. quæst. 43. artic. 3. de quo latè Vazquez infra disp. 102. per totam, præcipuè cap. 4. & 5. *D. Tho.* *Vazquez*

Et si contra hanc secundam conclusionem objicias, qui suo peccato scandalizat proximum, vel qui inducit alterum ad peccandum, plus peccare, quàm si secretè, & sine tali scandalo peccaret, etiam si non intendat directè, & expresse ruinam spiritualem proximi: ergo sola volitio indirecta huius circũstantiæ dat malitiam suæ speciei.

Responderi potest, grauiùs peccare intra eandem speciem peccati: vt videtur docuisse D. Thom. hic, quæst. 73. artic. 8. in corpore, dicens augmentum malitiæ fornicationis publicæ causatum ex scandalo inde sequuto, non per se intento, pertinere ad eandem speciem peccati. Verùm vtra istarum solutionum verior sit, non est huius loci, sed infra quęstion. 73. pro nũc autem vtraque potest probabiliter defendi. *D.Tho.*

12 Vltima conclusio, vt circunstantiæ dent nouam speciem boni, debent esse

volitæ

volitæ per se, & explicitè. Quæ de circunstantijs generalibus probari potest eisdem argumentis secundæ conclusionis, quæ idem conuincunt de bonitate, ac de malitia: de alijs verò circunstantijs est communis apud omnes, quamuis oppositum videatur docere Gregorius de Valentia, hic, disp. 1. quæst. 13. punct. 4. post tertiam conclusionem: & porro ex ratione D. Thom. in fine, dicens actus humanos accipere bonitatem, & malitiam specificam ex circunstantia, siue explicitè, siue implicitè volita.

Valent.

Conclusio tamen nostra probanda est exactè infra, quæst. 19. artic. 2. interim satis sit plus requiri ad bonum, quàm ad malum, quia hoc consurgit ex quocunque defectu; illud verò ex integra causa: quare quamuis vt actus, quo quis occidit clericum, aut parentem, habeat duplicē speciem malitiæ, vnam homicidij ex obiecto, & alteram sacrilegij, aut parricidij ex circunstantia: non tamen requiritur, illas circunstātias esse directè & explicitè cognitas, & volitas; sed satis est indirectè cognosci, & amari: vt contingit, quando culpabiliter ignorantur, quia hoc ipso quod sunt indirectè volitæ, habent rationem motiui interpretatiui, & indirecti, quod sufficit ad rationem mali (vt supra explicuimus.) Cæterū vt actus quo quis dat eleemosynam parenti, aut clerico indigentibus, habeat duplicem speciem misericordiæ, scilicet ex obiecto; & pietatis, aut religionis ex circunstantia; opus est, vt circunstantia cōsanguinitatis, aut consecrationis sit explicitè cognita, & volita, vel obiectum vt affectum tali circunstantia, ita vt huiusmodi circunstantia habeat rationem motiui proximi explicitè voliti.

Quod autem non sit necessarium huiusmodi circunstantiam esse volitā propter se ipsam, vt propter finem, & motiuum vltimum operantis; sed satis esse, quod sit volita per se vt obiectum, seu vt finis operis directè volitus, colligitur ex dictis supra dub. 1. Quare dare eleemosynam clerico, aut parenti, habet vtramque speciem, misericordiæ scilicet, aut pietatis, & religionis, quamuis finis operantis sit diuersus, scilicet satisfacere pro peccatis, aut amor Dei; dummodo obiectum vt affectum illis circunstantijs, sit explicitè volitum.



TRACTATVS SEPTIMVS.

DE PECCATIS.

Circa quæstionem. 71. 1. 2. D. Thomæ.

1 OMINE vitij, & peccati intelligitur id, quod deuiat à regula; & quia regula est triplex, naturalis, artificialis, & moralis, seu rationis: ideò vitia, & peccata sunt in triplici differentia. Alia naturæ, qua ratione Aristoteles. 2. Physicorum, textu. 82. monstrua peccata naturæ appellauit, & D. Augustinus lib. 3. de libero arbitrio, cap. 14. quemcunque naturę defectum, vitium appellat, & eodem modo in sacra Scriptura ægritudines, & morbi dicuntur vitia, & peccata. Leuitici. 15. imò etiã Deuteronomij. 17. maculæ, & defectus corporales vitia vocantur. Alia sunt vitia, & peccata artis, iuxta quam acceptionem Aristot. loco citato inquit, grammaticum peccare, quando non bene loquitur, aut scribit: & medicum similiter, quando non bene propinat medicinam; sed contrà regulas artis medicinalis. Denique alia sunt vitia, & peccata moralia; id est, contra regulam rationis, & leges, ac præcepta diuina, & de ijs tantùm procedit præsens quæstio.

Arist. *August.* *Leu. 15.* *Deu. 17*

Rursus hæc nomina, vitium, & peccatum in moralibus variè vsurpari solent: nam primò vitium interdũ sumitur pro peccato, & culpa actuali, seu pro operatione viuifica: vt. 2. Paralipom. 7. *Si conuersus fuerit populus meus, & egerit pænitentiam à vijs suis pessimis.* Et inter prophanos auctores eodem modo vsurpatur, apud Horatium libro. 1. epistolarum, epistola. 1. & Ciceronem. 1. de fine, &. 4. academicarum quæstionum. Interdum verò pro culpa habituali, seu pro habitu peccandi acquisito ex pluribus actibus peccaminosis: qua ratione sumitur. Iob. 20. *Ossa eius implebuntur vitijs adolescentiæ.* Et ad Galatas. 5. *Qui sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitijs, & concupiscentijs.* Et in hac acceptione loquitur hic Diu. Thom. de vitio.

2. Par. 7 *Horat.* *Cicero.* *Iob. 20.* *Ad Gal. 5*

Peccatum similiter sumitur interdum pro concupiscentia, vt Psalm. 50. *In peccatis concepit me mater mea.* Et ad Romanos. 7. *Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*: id est, concupiscentia, seu fomes, vt explicat Diu. Anselmus. Interdum sumitur pro pœna peccati, vt. 2. Regum. 12. *Transtulit Dominus peccatum tuum.* Et 1. Petri. 2. *Quia peccata nostra ipse pertulit.* Interdum pro hostia, & sacrifitio oblato pro peccatis, vt Deuteronomij. 9. *Peccatum vestrum quod feceratis, igne consumpsi.* Et Oseas. 4. *Peccata populi mei comedam.* Et. 2. ad Corinthios. 5. *Pro nobis peccatum fecit.* Tandem sumitur pro actu voluntatis culpabili contra legem naturalem, & diuinam, & in hac acceptione agitur hic de peccatis.

Psal. 50. *Rom. 7.* *Anselm.* *2. Re. 12* *1. Pet. 2.* *Deut. 9.* *Osea 4.* *2. ad Corint. 5.*

ARTI-

ARTICVLVS I.

Utrùm vitium contrarietur virtuti?


CONCLVSIO est affirmatiua, cuius veritas, & alia quę D. Thom. docet in articulo, examinabuntur dubijs sequentibus. Priùs tamen aduertendum est, D. Thomam omisisse quæstionem, an sint vitia, & peccata? Et meritò, cùm ea esse, sit per se notum: quamuis non defuerint hæretici quidam appellati Libertini, qui asseruerint nulla esse in rei veritate vitia, & peccata, cùm Deus omnia faciat, qui nihil mali facere potest; atque ita peccatum nihil esse, nisi falsam quandam opinionem eius, qui se peccasse putat, vt refert Prateolus lib. 10. de vitijs, & sectis hæreticorum, verbo, *Libertini*, & Bellarmin. tomo. 3. controuersia. 2. lib. 2. cap. 2. & precipuè cap. 7. vbi eleganter huius hæresis absurditatem refutat.

Prat. *Bellar.*

DISPVTATIO I.

De contrarietate vitij cum virtute.

DVBIVM I.

Vtrùm habitus vitij contra naturalia, contrarietur directè, & per se habitui virtutis acquisitæ?


CONCLVSIO est affirmatiua. D. Thom. hic, & Arist. cap. de oppositis, c. de qualitate: & 2. Ethicor. cap. 7. & 8. & lib. 7. Ethic. cap. 8. & communis omnium Philosophorũ, & Theologorum. Ratio cõclusionis est, quod vitium, & virtus opponuntur, vt docet fides, Ecclesiastici. 33. *Contra malum, bonum, & contra vitam, mors, sic contra virum iustum peccator.* Et Isaiæ. 5. *Væ, qui dicitis, malum bonum, & bonum malum.* Et. 2. ad Corinth. 6. *Quæ participatio iustitiæ cum iniquitate?* Tunc sic, sed non opponuntur contradictoriè, nec priuatiuè, cùm ambo sint positiua, & habitus: nec relatiuè, quia virtus non est vitij virtus, neque è conuerso, ergo opponuntur contrariè: patet consequentia à sufficienti diuisione oppositorum.

D. Tho. *Arist.* *Eccl. 33.* *Isai. 5.* *1. ad Corint. 6.*

Confirmatur, quia vitium, & virtus sunt sub eodem genere remoto, saltem, verbi gratia, sub habitu, & inter se maximè distant (vt patet) & ab eodem subiecto mutuò se expellunt, vt docet experientia, ergo sunt contraria: patet consequentia ex definitione contrariorum tradita ab Aristot. 10. Methaphys. text. 13. & 14. *Arist.*

2 Sed contra hanc conclusionem arguitur. Primò, vitium, & virtus non distant maximè sub eodem genere, ergo non opponuntur contrariè: consequentia patet à negatione definitionis ad negationem definiti; & antecedens probatur, quia ex Arist. 2. Ethic. cap. 8. vitia extrema magis distant, & opponuntur sibi inuicem, quàm virtuti, verbi gratia, prodigalitas & auaritia, timor & audatia, magis inter se distant, & plus sibi opponuntur, quàm distent à liberalitate & fortitudine, & eis opponantur.

Huic argumento solet duobus modis responderi. Primò, oppositionem contrariam esse in duplici differentia, vnam proprisimam, quæ dicitur contrarietas simpliciter, ad quam requiritur, quod extrema distent maximè in eodem genere: qua ratione opponuntur albedo & nigredo, timor & audatia, prodigalitas & auaritia: alteram minùs propriam, quæ dicitur contrarietas secundum quid, ad quã non est necessaria talis maxima distantia, sed solùm requiritur incompossibilitas formarum eiusdem generis circa idem subiectũ, à quo mutuò se expellant, qualis est contrarietas reperta inter colores medios, & extremos, & inter virtutes, & extrema vitia. Vnde ad argumentum in forma, concesso antecedẽti, negatur consequentia, quia solùm sequitur, quod nõ opponantur contrarietate simpliciter, seu proprisimè sumpta; & nos solùm loquimur de contrarietate propria, & secundum quid. Ita respondet Caietan. in logica,

Caietan. logica, c. de qualit. §. hæc est tertia pars *Burid.* capitis, Buridan. lib.2. Ethic. quæst.17. *Maior.* Maior. ibidem, cap.8. dub.1. ad primum.

Sed contra hanc solutionem sunt duæ difficultates. Prima, quod Arist. cap. de qualitate, loquens de contrarietate simpliciter, ponit exemplum in virtutibus, & vitijs, dicens, *iniustitia iustitiam contrariari.*

Respondetur cum Caietano loco citato, Aristotelem non posuisse exemplum in alijs virtutibus moralibus, nisi in sola iustitia, eò quod ex illis omnibus, ipsa duntaxat non est virtus media inter *Arist.* duo vitia extrema, vt docet Aristot. 5. Ethic. cap.5. quia iustitiæ solùm contrariatur iniustitia, atque ita inter se maximè distant, & proprissimè contrariantur.

Sed objicies, de ratione virtutis moralis esse, quod in mediocritate consistat: ergo vel dicendum est, iustitiam nõ esse virtutem moralem, vel consistere in mediocritate, seu in medio inter duo vitia extrema.

Caietan. Pro solutione nota ex Caietano supra quæst.64. artic.1. virtutem consistere in mediocritate, posse intelligi dupliciter. Vno modo causaliter, vt scilicet ipsa virtus ponat effectiuè medium, & mediocritatem in ipsis actibus ab ea elicitis, aut in passionibus appetitus, faciendo eas non excedere medium præscriptum à ratione, neque per superabundantiam, neq; per defectum. Alio modo essentialiter, ita vt virtus ipsa non solùm ponat medium effectiuè in passionibus, sed etiam ipsa secundum suam essentiam sit mediũ inter passiones, & vitia contraria, sicut liberalitas inter prodigalitatem & auaritiam, castitas inter luxuriam & insensibilitatem. Ex his autem duobus modis me- *D. Tho.* diocritatis, primus duntaxat est de ratione virtutis, vt docet Diu. Thom. suprà quæst.59. art.1. ad primum, & iste reperitur in virtute iustitiæ, vterque verò reperitur in cæteris virtutibus.

Secunda difficultas, quod Arist. in dicto cap. de qualitate, expresse affirmat colores medios non contrariari coloribus extremis: ergo neque virtutes contrariantur extremis vitijs.

Respondetur, Aristotelem intelligendum esse de contrarietate simpliciter, & proprissimè: secus verò de minùs propria, seu secundum quid, secundum quam 5. Physic. cap.1. docet, non solùm extrema, sed etiam media esse contraria, quia color medius, quatenus participat de vno extremo, contrariatur alteri.

Secunda solutio ad argumentum principale est Burlei. 2. Physic. cap.8. cui fa- *Burleus.* uet Suarez disput.45. Metaph. sect.2. nu- *Suarez.* mer. 11. quod virtus, & vitia extrema possunt considerari dupliciter. Vno modo materialiter, & physicè, seu in genere naturæ, qua ratione vitia extrema magis inter se, quàm à virtute distant, & magis sibi mutuò, quàm virtuti contrariantur. Cuius ratio est, quod cùm virtus media hoc modo considerata participet ex extremis, materialiter etiam sumptis, verbi gratia, fortitudo ex aggressu, & fuga, & liberalitas ex largitione & retẽtione, consequens est, vt oppositio, & distantia, quę est inter vitia ipsa, sit maior, cùm sit distantia & oppositio inter extrema, quàm ea quæ est inter vitia, & virtutem, quæ est extremi ad medium. Secundo modo, possunt considerari formaliter in genere moris, seu in ratione turpis, & honesti, aut consoni, & dissoni ad rationem & legem, & hoc modo virtus non est mediũ inter duo vitia, quia nihil participat inhonestatis & turpitudinis vitiorum quę sibi contrariantur; sed potiùs est vnum extremum; & duo vitia contraria, sunt alterum extremũ, quia ambo sunt in genere tur- *D. Tho.* pis, vt docuit D. Thom. supra quæst.64. artic.1. ad primum: atque ita vitia extrema hoc modo considerata magis distant à virtute, quàm inter se, & magis illi contrariantur, quàm sibi ipsis, & in hoc sensu intelligendus est Eustratius. 2. Ethic. *Eustrat.* cap.8. quando dicit faciliorem esse transitum ab vno extremo vitio in alterum, quàm à vitio ad virtutem, vel è contra: vnde ignauus, aut timidus faciliùs operabitur aliquid audacter, quàm fortiter, & auarus minori negotio expendet pecunias prodigè, quàm liberaliter: & vterque expeditiùs operabitur actũ vitij contrarij, quàm habitum virtutis; quod verum non esset, nisi quia inter duo vitia extrema est minor distantia, quàm inter alterum eorum, & virtutem.

Quibus positis ad argumentum in forma respondetur, negando antecedens, & ad probationem, quod quando Aristot. dicit vitia extrema magis differre inter se, quàm

se, quàm à virtute, non loquitur de distantia in genere moris, sed de distantia physica in genere naturæ.

Verùm contra hanc solutionem sunt aliæ duæ difficultates. Prima, quod Arist. 5. Physic. text. 22. docet de extremo ad extremum non fieri transitum, nisi per medium: ergo cùm virtus sit medium inter duo vitia extrema, non potest ab vno ad alterum transire, nisi per virtutem. *Arist.*

Respondetur cum D. Thom. quæst. vnica, de virtutibus in communi, art. 13. ad. 14. argumentum, Aristotelem intelligi, quando transitus fit per motũ continuum, & quia motus quo quis mouetur de vitio ad vitium non est continuus, sicut nec motus intellectus, & voluntatis, quando ab vno obiecto ferũtur in aliud; ideo non est opus, vt de vitio ad vitium fiat transitus per virtutem. *D. Tho.*

Secunda difficultas est, quod vitium etiam in genere moris, magis opponitur virtuti mediæ, quàm alterum vitium extremum, verbi gratia, auaritia magis opponitur liberalitati, quàm prodigalitas: & timiditas magis opponitur fortitudini, quàm audaciæ, vt docet Aristot. loco citato: ergo non est contrarietas simpliciter inter virtutem, & illud vitium, cui minùs opponitur: patet consequentia, quia non est inter ea maxima distantia in genere moris. Quod autem virtus magis distet ab vno vitio extremo, & magis ei opponatur in genere moris, probatur, quia ex D. Thom 2. 2. quæst. 119. art. 3. in corpore, auaritia maius peccatum est, quàm prodigalitas: ergo est maius malũ, & turpius in genere moris, ergo in eodem genere magis distat à virtute, & magis ei opponitur. *D. Tho.*

Respondetur, quod vt absolutè verificetur inter vitium, & virtutem esse contrarietatem simpliciter, satis est, quod virtus distet maximè ab vtroque vitio simul, quia ambo habent rationem vnius extremi cõtrapositi in ratione moris ad virtutem, licèt admittamus non distare æqualiter ab vtroque seorsum sumptis, de quo Picolomin. in sua morali physica, gradu. 9. cap. 53.

3 Arguitur secundò contra conclusionem, quia ex Aristot. 10. Metaph. text. 14. vni, vnum tantum est contrarium, ergo cùm virtus moralis, verbi gratia, liberalitas habeat duo vitia opposita, nulli eorum contrariatur propriè. *Arist.*

Confirmatur primò, quia auaritia opponitur iustitiæ & liberalitati, ex Diu. Thom. 2. 2. quæst. 118. art. 3. in corpore, & ad tertium: ergo neutri opponitur contrariè. Confirmatur secundò, quia vitia opponuntur donis Spiritus sancti, ex D. August. lib. de quæstione. euãgel. q. 8. & etiam opponuntur virtutibus, ergo nulli eorum opponuntur contrariè: patet consequentia, quia ex D. Thom. supra quæst. 68. art. 1. dona distinguntur à virtutibus, & vnum tantùm contrariatur vni. *D. Tho.* *August.*

Respondetur, maximam illam, vnum tantùm vni contrariatur, habere tres limitationes. Prima, quod intelligatur de contrarijs simpliciter, & proprissimè, quę sunt maximè distantia; non verò de contrarijs secundum quid, quæ distant, sicut extremum, & medium, quia in istis bene potest vnum contrariari multis, teste Aristot. cap. de oppositis, dicente, *malum contrariari malo, & bono:* hoc est, vnum vitium alteri vitio, & virtuti. Ita respondet Suarez loco citato, num. 12. Zimarra theoremate. 24. & auctores primæ solutionis, ad primum. *Arist.* *Suarez.* *Zimarra*

Secunda limitatio, quam adducit Flandria. 10. Metaph. quęst. 6. art. 2. est, quod sit intelligenda secundum eandem rationem; nam secundum diuersas optimè potest vnum pluribus contrariari, & quia virtus media, v. g. liberalitas non contrariatur vitijs extremis secundum eandem rationem, sed secundũ diuersas, eò quod prodigalitati opponitur, quatenus est principium elicitiuum actuum retinendi cum ratione, & auaritię, quatenus est principium actuum largiendi, quando oportet; ideo potest vtrique contrariari, præsertim quod, vt notauit Lorca, 1. 2. d. 1p. 25. de actibus humanis, ad tertium, virtus media, est virtualiter duplex virtus, quatenus secundum duplicem rationem opponitur duplici vitio extremo: ex quo fit vt iam duplici vitio realiter distincto duplex etiam virtus, saltem virtualiter distincta contrarietur. *Flandr.* *Lorca.*

Tertia limitatio, quam adducit Suarez loco citato, quod illa maxima intelligitur de contrarijs adæquatè, ita vt opponantur secundum omnem rationem sibi conuenientem ex genere, & specie sua: constat

constat autem neutrum ex vitijs extremis seorsum sumptum, opponi adæquatè virtuti mediæ, sed tantùm inadæquatè, quia cùm liberalitas vtrumque habeat, nempe esse principium actus dandi & retinendi, auaritia non opponitur illi, quatenus retinet, sed quatenus dat: & è conuerso liberalitas non opponitur prodigalitati, quatenus dat, sed quatenus retinet. Vnde Flandria loco citato ad primum, admittit cum Alberto magno, voluntarium cõtrariari duobus, nempe inuoluntario per ignorantiam, & inuoluntario per violentiam: quia cùm de ratione voluntarij sint duo, alterũ, quod sit à principio intrinseco; hoc est, à voluntate, & alterum, quod sit præuia cognitione; ideo voluntarium ratione cognitionis quam includit, opponitur inadæquatè inuoluntario per ignorantiam; & ratione libertatis opponitur etiam inadæquatè inuoluntario per violentiam: vtrique verò simul opponitur adequatè, seu inuolũtario, vt abstrahit ab vtroque: & ad hanc tertiam solutionem reducitur ea quæ adducit Zumel, hic, disput. 2. dubio vlt. ad primum, dicens, liberalitatem non opponi immediatè, & adæquatè prodigalitati & auaritiæ, sed illiberalitati; quę non est sola priuatio liberalitatis, sed habitus quidem vitij abstrahens à prodigalitate & auaritia: qua ratione Aristot. loco citato inquit, æquale nõ contrariari magno, & paruo, sed inæquali. Zumel.

Ex ijs tamen mihi verior videtur solutio iuxta primã solutionem, quia meo iudicio liberalitas, quamuis materialiter, & in genere naturæ sumpta, non opponatur adæquatè soli prodigalitati, nec soli auaritiæ, vt optimè dicitur in secunda, & tertia solutione, moraliter tamen sumpta, & in ratione virtutis, non solùm generica, sed etiam specifica, adæquatè opponitur vtrique vitio seorsum. Cuius ratio est, quod liberalitas opponitur prodigalitati, non solùm quatenus est elicitiua actuum retinendi, vt in secunda, & tertia solutione dicitur, sed etiam quatenus est elicitiua actuum dandi, quia liberalitas dat, quando, & quomodo oportet, iuxta dictamen rectæ rationis; minimè verò prodigalitas, quia potiꝰ dat quãdo, & quomodo non oportet, & similiter opponitur auaritiæ, non præcisè, quatenus elicit actum dandi, sed etiam quatenus elicit actum retinendi cum ratione: atque ita quilibet ex istis duobus vitijs expellitur adæquatè per liberalitatẽ.

Ad primam confirmationem respondetur, D. Thomam loqui de auaritia quę habet adiunctum actum externum accipiendi, aut retinendi aliena, inuito domino, vt in eo qui ex auaritia furatur; & in hoc casu auaritia opponitur iniustitiæ, non ex præcisa sua ratione, sed ratione actus externi iniustitiæ.

Ad secundam cõfirmationem respondetur, ex doctrina D. Thom. ibidem ad secundum, vitia contrariari donis, & virtutibus secundum diuersas rationes, quia vt sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; vt verò sunt contra diuinum instinctum, & motionem Spiritus sancti, contrariantur donis.

Arguitur tertiò, dantur plura vitia, quibus nulla virtus contrariatur, ergo vitia non contrariantur virtuti: consequentia patet, quia ex Arist. 10. Metaph. dato vno contrariorum, est dabile aliud; & antecedens probatur, quia impudentia, seu inuerecundia est vitium, vt patet; & tamen verecundia, cui opponitur, non est virtus, teste Arist. 2. Ethicor. cap. 7. & 4. Ethic. cap. 9. & D. Tho. 2. 2. quæst. 144. art. 1. & 3. part. quæst. 85. art. 2. ad secundum: tùm quia verecũdia potest esse cum turpi facto: tùm quia virtus semper operatur intuitu honestatis; verecundia verò interdum operatur motu dedecoris: tùm denique, quia virtus non solùm homines à turpi auocat, sed etiam ad bonũ impellit: at verò verecundia solũ est frenum, quo homines à turpi cohibentur. 4 Arist. D. Tho.

Confirmatur, quia incontinentia est vitium oppositum continentiæ, vt patet: & tamen continentia non est virtus, ex Arist. loco citato in fine capitis, & D. Thom. 2. 2. quæst. 155. artic. 1. eò quod repetitur simul cum affectibus immediatis, & passionibus immoderatis, ex quo prouenit, vt continens non eliciat actum facilè, & expeditè, quod est de ratione virtutis. Arist. D. Tho.

Respondetur, quod licèt verecundia, quæ est affectus naturalis, non sit virtus, ea tamen quæ est actus, aut habitus voluntatis deliberatus, quo quis timet ignominiam ex turpi facto est semivirtus, vel virtus imperfecta, quod sufficit ad veritatem nostræ conclusionis.

Vel

D. Tho Vel secundò dico cum D. Thom. loco citato. 2. 2. quæst. 144. artic. 1. ad quartum, ad hoc, vt verificetur vitium contrariari virtuti, non requiri, quod omne id, cui vitium directè opponitur, sit virtus; sed satis esse, quod omne vitium opponatur alicui virtuti, vel formaliter secundum se, vel radicaliter, & mediatè secundum suam originem & radicem, & quia impudentia oritur ex nimio amore turpitudinum vt sic, opponitur temperantiæ.

Ad confirmationem respondetur, similiter satis esse, quod continentia, vt distincta à temperantia & castitate sit habitus laudabilis, & elicitiuus boni actus, & consequenter sit semivirtus.

Arguitur quartò, idem habitus vitij transit in habitum virtutis, ergo nō sunt contraria: consequētia patet, quia vnum contrarium non transit in alterum; albedo enim non fit nigredo, nec calor frigiditas, aut è contra: antecedens probatur, quia si Maurus. v. g. habens habitum ieiunandi propter Mahometanam superstitionem, conuertatur ad fidem Christi, & ieiunet propter verum Deum, ille habitus abstinentiæ, qui antea erat vitium ratione circunstantiæ mali finis, vertitur in virtutem abstinentię ex bono fine adiuncto, ergo: probatur ista minor, quia ex eodem habitu antea acquisito sentit postea facilitatem ad actus abstinentię & ieiunij, & ex eodem habitu sunt passiones moderatæ.

Confirmatur, quia qui ex conscientia erronea culpabili, qua existimat aliquem cibum esse sibi improportionatum, comederet de illo, quando, & quomodo oportet, re vera generaret in se habitum abstinendi ab illo cibo, qui habitus esset vitiosus ratione circunstantiæ erroris culpabilis: ergo posita postea prudentia, & vera notitia, ille idem habitus erit virtutis temperantiæ.

Confirmatur secundò, idem numerò actus potest esse bonus, & malus successiuè, ergo etiam idem numero habitus: consequentia videtur certa ex paritate rationis, & quia actus generant habitus sibi similes; & antecedens probatur: tùm in eo qui incepit velle ieiunare bono fine, & postea persistit in eadem volitione propter inanem gloriam: tùm etiam, quia eadem volitio comedendi carnes, quæ est bona in feria quinta, incipit esse mala, si continuetur vsque ad feriam sextam.

Confirmatur tertiò, quia idem habitus intellectualis potest esse successiuè obscurus, & euidens, vt patet in nostra theologia, quæ in via est obscura, in patria erit euidens: ergo idem habitus moralis successiuè potest esse malus, & bonus.

Respondetur, nego antecedens, ad cuius probationem nego similiter, quod habitus ille transeat in virtutē, quia semper inclinat ad actus vitiosos, nempe ad ieiunandum superstitiosè: & licèt verum sit, quod ille habitus post conuersionem illius hominis ad verum Deum, facilitat quodammodò eius potentiam ad actum ieiunij propter honestum finem, id tamē facit inadæquatè, & dispositiuè, auferendo solùm impedimenta; hoc est, reprimendo appetitum, ne effrenatè insurgat ad cibi appetitionem, non verò effectiuè eliciendo simul cum potentia actum ieiunij propter honestum finem, quia talis actus elicietur à sola potentia, donec per similes actus acquirat habitum virtutis. Et eodem modo dicendum est ad primam confirmationem.

Ad secundam confirmationem, nego antecedens, & ad probationem, quod volitio ieiunandi, aut comedendi carnes, quando, aut quomodo oportet, & volitio faciendi ea, quando, & quomodo nō oportet, non potest esse idem numero actus, etiam in genere naturæ. Cuius ratio est, quod vt circunstantiæ, aut leges varient actum in genere moris, & transferant illum à bono ad malum, aut è contra, debent esse aliquo modo volitæ, & cognitę: variata autem circunstantia obiecti voluntatis, variatur etiam partiale obiectum illius, ac proinde non potest manere idem numero actus voluntatis in genere naturæ, si semel varietur in genere moris.

Nec obstat, quod actus ipse exterior ieiunandi, aut comedēdi carnes, sit idem numero continuatus in esse naturæ: tùm quia ab istis non generatur immediatè habitus: tùm etiam, quia bonitas, & malitia non sunt differentiæ intrinsecæ, & essentiales actuum externorum, sicut internorum; sed sunt accidentales, & extrinsecæ, vt dicitur supra quæst. 18. 19. & 20.

Ad ter-

Ad tertiam confirmationem respondetur, habitum theologiæ, quem habemus in via, non manere in patria, sicut nec manet fides, cui innititur, vt docet Medina supra quæst. 55. artic. 2. ad primum, & latiùs Zumel. 1. part. quæst. 1. art. 2. conclus. 2. *Medina.* *Zumel.*

Arguitur vltimò, vitium, & virtus possunt esse simul in eodem subiecto, etiam in gradibus intensis, ergo non sunt contraria: consequentia patet, & antecedens probatur, quia fortitudo, & auaritia possunt esse in eodem, vt patet.

Respondetur primò negando antecedens, & ad probationem, quod cùm virtutes sint connexæ, ex D. Thom. supra quæst. 65. art. 1. & infra, quæst. 73. art. 1. fortitudo quæ non est cum liberalitate, non est vera virtus, aut saltem non habet statum perfectæ virtutis, quia si habens fortitudinem sit simul auarus, aut intemperans amore pecuniarum, aut voluptatum, facilè ab hostium aggresione auertetur, & ita eius fortitudo non habet statum perfectę virtutis, quantumuis in esse physico intensa sit. *D. Tho.*

Respondetur secundò, admisso antecedenti de vitio, & virtute disparatis, distinguendo consequens, ergo non sunt contraria in actu signato, nego; non sunt contraria in actu exercito, concedo: sicut calor, & frigiditas, quæ sunt in diuersis subiectis, non contrariantur in actu exercito, nec expellunt se mutuò, quamuis sint contraria in actu signato.

Et si objicias esse disparem rationem, quia calor, & frigiditas, quæ sunt in diuersis subiectis, ideo non contrariantur in actu exercito, quia ad hoc opus erat, inhærerent eidem subiecto: ergo cùm fortitudo, & auaritia sint in eodem subiecto, debent contrariari in actu exercito.

Respondetur, quod quamuis sint in eodem subiecto, tamen non sunt circa eandem materiam, nec circa idem obiectū: & quia, vt virtutes contrarientur vitijs in actu exercito, requiritur non solùm identitas subiecti, sed etiam obiecti, cùm sint contraria respectiua, & non solùm absoluta, qualia sunt calor, & frigiditas, ideo non contrariantur in actu exercito fortitudo, quæ est circa pericula belli, & auaritia, quæ est circa diuitias. Vnde dici possunt contraria secundum rationē genericam præcisè, & non secundum specificam, vt docet D. Thom. supra quæst. 35. art. 4. in corp. *D. Tho.*

DVBIVM II.

Vtrum vitia contra naturalia opponantur, etiam contrariè virtutibus infusis?



CONCLVSIO est negatiua, intellecta de contrarietate propria, & directa, & de virtutibus per se infusis. Ita D. Thom. in quarto, distinct. 14. quæst. 2. art. 2. ad quartum, Gregor. de Valent. 1. 2. disputat. 5. quæst. 6. puncto. 1. ad tertium, Lorca, hic, disp. 2. conclus. 1. Suarez. 3. part. tom. 4. quæst. 85. art. 5. & alij, quos refert, & sequitur Salas, hic, tract. 13. disput. 2. sect. 13. num. 153. *D. Tho.* *Valent.* *Lorca.* *Suarez.* *Salas.*

Ratio conclusionis est, quia non sunt circa idem obiectum formale, vnum videlicet per modum prosecutionis, & alterum per modum fugæ, quod necessarium erat, vt essent directè cōtraria; nam vitium contra naturalia attingit suū obiectum, & dissonum rationi, & fini naturali: virtus verò infusa attingit suum obiectum vt consonum fini, & lumini supernaturali. v. g. temperantia, seu abstinentia infusa habet pro motiuo, seu obiecto formali castigare corpus, & illud in seruitutem spiritus redigere, ne contra legem Dei insurgat, & ita vtitur cibis in ea mensura, & quantitate, quæ expediēs est, vt corpus subdatur spiritui in ordine ad contemplationem diuinorum mysteriorum, & amorem Dei: intemperantia verò contra naturalia non malè vtitur cibis eo fine, vt corpus præualeat aduersus spiritum, & vt impediatur contemplatio diuinorum, quia iste est finis supernaturalis; sed eo duntaxat fine, vt in illis delectetur, aut etiam vt impediatur scientia rerum naturalium, & salus corporis, qua ratione tantùm opponitur virtuti acquisitæ.

Oppositam sententiam iudicat probabilem

Zumel. lem Zumel, hic, disp. 2. conclus. 2. Cuius fundamentum est, quod actus intemperantiæ, quicunque ille sit, & ex quocumque motiuo, contrariatur directè, & ex natura rei actui temperantiæ infusæ, ergo etiam contrariantur ipsi habitus: consequentia patet, quia contrarietas habituum tota sumitur ex contrarietate actuum: antecedens probatur, quia de facto in homine ordinato ad finem supernaturalem, quicunque actus intemperantiæ contra finem naturalem, est etiam contra finem supernaturalẽ, cùm nullus possit supposita tali ordinatione peccare contra Deum auctorem naturæ, quin etiam peccet contra Deum auctorem gratiæ.

Respondetur, negando antecedens, quia attentis rerum naturis præcisè, actus intemperantię contra finem naturalem, potuit exerceri ab homine existente in puris naturalibus, aut in statu naturæ integræ, & tamen tunc non esset contra aliquem finem supernaturalem: & ad probationem, quod licèt in homine iam ordinato ad finem supernaturalem actus intemperantiæ contra naturalia, sit etiam consequenter contra finem supernaturalem charitatis, qui est communis omnibus virtutibus; non tamen est formaliter, & directè contra finem specialem, & proprium temperantiæ infusæ, qui non opponitur motiuo, & rationi supernaturali, sub qua tendit temperantia infusa, vt dictum est.

Sed contra hanc solutionem sunt tres difficultates. Prima, quod vt generetur vitium oppositum virtuti acquisitæ, non requiritur, quod homo expressè, & formaliter operetur contra motiuum naturale virtutis: ergo similiter vt generetur vitium oppositum virtuti supernaturali, non requiritur, quod operetur directè, & expressè contra motiuum supernaturale: consequentia videtur certa ex paritate rationis, & antecedens probatur, quia vt homo fiat habitualiter gulosus, non est necessarium, quod eo fine comedat, vt noceat saluti corporis; sed satis est comedat plus, quàm oportet propter delectationem quam capit ex cibis, aut propter alium finem.

Respondetur, nego consequentiam, & ratio discriminis desumitur ex differẽtia quæ reperitur inter motiua vtriusq; virtutis, quod motiuum virtutis acquisitæ, v. g. temperantiæ est per se coniunctum materię, seu obiecto materiali talis virtutis: cuius signum est, quod in quocunque statu homo consideretur, siue gratiæ, siue in puris naturalibus semper ad actũ temperãtiæ fuit necessaria mediocritas in cibo & potu, in ordine ad salutem corporis, & speculation\~e rerum naturaliũ. Ex quo prouenit, vt quãdo homo vtitur mẽdiocriter cibis, nihil actu cogitans de motiuo naturali virtutis temperantiæ, non minùs producit in se habitum talis virtutis, quã si actu de tali motiuo cogitaret, & propter illud expressè operari vellet: & consequenter, quando à tali mediocritate sæpiùs recedit, producit in se vitium contrarium, quamuis tale motiuum virtutis, à quo recedit, non sit actu, & directè cognitum, quia cùm voluntariè agat contra materiam virtutis, virtualiter, & implicitè vult agere contra motiuũ virtutis, eidem materiæ per se coniunctũ: at verò motiuum virtutis temperantiæ infusæ cùm sit supernaturale, non est per se coniunctum materiæ virtutis tẽperantiæ; siquidem optimè potest sine illo reperiri, saltem in puris naturalibus, aut in statu naturæ integræ, sed est illi coniunctum per accidens, & supposita subordinatione hominis ad finem supernaturalem, atque ita, nisi homo expressè, & directè operetur propter hoc motiuum supernaturale, non operabitur secundũ virtutem infusam, & nisi expressè illud rejiciat, & refutet, non acquirit vitiũ illi oppositum, vt latiùs dicitur supra quæstione. 18.

Secundà difficultas est, quia ob quodcumque motiuum eliciatur actus intemperantiæ, non potest esse simul cum actu temperantiæ infusæ, ergo opponuntur contrariè.

Respondetur, admisso antecedenti, nego consequentiam, quia incompossibilitas quæ est inter illos duos actus, non est contrarietas propria, & directa. Cuius ratio est, quod non oritur ex identitate obiecti formalis ipsorum actuum, sed ex sola identitate obiecti materialis, seu quantitatis materię, circa quam versatur vterque actus, quæ consistit in hoc, quod actus temperantiæ infusæ versatur circa cibos, in ea mensura, quæ expedit ad suum finem supernaturalem subijciendi carnẽ

spiritui, à qua mensura recedit quicumq; actus intemperantiæ, etiam contra finem naturalem.

Tertia difficultas est, quod actus virtutis infusæ eminenter continet actū virtutis acquisitæ, & idem est de habitibus, ergo etiam continet eminenter oppositionem, & contrarietatem cum actu, & habitu vitij contrarij: igitur si virtus acquisita contrariatur vitio, etiam contrariabitur illi virtus infusa.

Respondetur, quod licèt actus virtutis supernaturalis sit perfectior, quàm actus virtutis supernaturalis, non tamen continet illum eminenter, & idem est de habitibus: aliàs virtus infusa posset esse elicitiua actus naturalis, sicut licèt homo sit perfectior leone, non ideo cōtinet illum eminenter, aliàs homo posset leonem generare.

DVBIVM III.

Utrùm vitia contra supernaturalia, contrarientur propriè virtutibus infusis?

6 ONCLVSIO est negatiua, quam docēt plures ex auctorib⁹ relatis dubio præcedenti. Cuius ratio à priori est, quod cùm virtus infusa ita sit supernaturalis, vt à nulla causa creata, & naturali, sed à solo Deo in fieri, & conseruari pendeat, vt docet D. Tho. 1.2. quæst. 24. art. 12. & omnes communiter supra, quæst. 66. art. 3. consequens est, vt à nulla causa creata & naturali possit corrumpi, & à subiecto expelli, nisi à solo Deo, à quo infunditur, & conseruatur, ac proinde vt omni prorsus contrario naturali careat; sed quantum est de se, & ex natura sua sit perpetua, & incorruptibilis.

D. Tho.

Confirmatur, quia huiusmodi vitium non potest formaliter expellere virtutē infusam sibi oppositam, ergo non opponitur illi contrarietate propria, & directa: consequentia est euidens ex definitione contrariorum, antecedens probatur: tùm quia non sunt in eodē subiecto, cùm vitium sit in potentia naturali animæ, virtus verò infusa in potentia obedientiali, quę distincta est formaliter à naturali: tū secūdò, quia nulla causa creata virtute sua naturali potest attingere effectiuè potentiam obedientialem, vt ex ea aliquid producat, aut ab ea aliquid expellat, cùm potentia obedientialis solùm sit respectu Dei, ita vt non possit ad actū reduci, nisi à Deo immediatè, aut illo supernaturaliter concurrente, vt docet D. Tho. 1. p. q. 11. art. 1. in corp. & de virtutibus, art. 1. ad. 13. ergo voluntas creata non potest mediante habitu vitij expellere effectiuè virtutem infusam, & consequenter nec ipse habitus vitij poterit expellere virtutem formaliter. D. Tho.

Nec obstat, quod eliciat effectiuè actum supernaturalem, qui cùm supernaturalis sit quantum ad substantiam, nō educitur ex potentia naturali ipsius, sed ex obedientiali, quia hoc non fit à volūtate per vires suæ naturæ, sed per vires auxilij supernaturalis: actus verò, & habitus vitij etiam contra supernaturalia fiunt à voluntate proprijs viribus.

Confirmatur secundò, possunt esse simul in gradibus intensis, & intensissimis, ergo non sunt propriè contraria: consequentia videtur euidens ex definitione, & lege contrariorum; & antecedens probatur, quia si peccator habens habitū intensissimum intemperantiæ conuertatur, & iustificetur cum magna contritione, & dilectione Dei, dabitur illi magna, & nimis intensa gratia iuxta proportionem contritionis, & consequenter dabitur magna, & nimis intensa temperantia infusa.

Huic confirmationi variè solet responderi. Primò, concesso antecedenti, negando consequentiam, quia est dispar ratio inter contraria naturalia, & moralia. Cuius disparitatis ratio est, quod cùm latitudo intensionis qualitatum naturalium, verbi gratia, caloris, & frigiditatis sit limitata vsque ad octo gradus, nō possunt qualitates contrariæ esse simul in gradibus intensis, qui excedant medietatem latitudinis vtriusque; ideo calor vt quinque. v.g. non potest esse cum frigiditate vt quinque, neque vt quatuor; sed ad summum potest esse cum frigiditate vt tria, ita vt ex intensione vtriusque qualitatis compleantur octo gradus duntaxat: nam ex determinatione graduum intensionis,

sionis, quæ est in istis qualitatibus, prouenit, quod subiectum non sit capax maioris intensionis, atque ita quantū acquirit de vna qualitate, tantum debeat amittere de altera: at verò qualitates contrariæ in genere moris non habent limitem in intensione, quia habitus possunt in infinitum augeri per actus, & præcipuè si sint supernaturales, vt de charitate docuit D. Tho. 2. 2. q. 24. art. 7. Ex quo fit, vt quantumuis habitus vitiosus intensus sit, non auferat capacitatē subiecti requisitam ad virtutem supernaturalem, cùm adhuc maneat infinita capacitas, & nullum contrarium destruat alterum, nisi auferendo à subiecto capacitatem illius.

D. Tho.

Sed ista solutio est insufficiens, quia contra legem, & essentiam contrariorum est, quod vno adueniente in gradu intenso, nihil præexistentis excludatur, vt patet ex definitione contrariorum. Vnde ex ipsa doctrina solutionis sequitur virtutem infusam, & vitium ei oppositum non esse propriè contraria, imò nec incompossibilia, aut fingenda est alia definitio contrarietatis pro contrarijs in genere moris, quod ridiculum est. Deinde, quia ex ea sequeretur, quod nec virtus acquisita esset contraria vitio sibi opposito, nec se expellerent mutuò, sed possent esse in eodem subiecto simul in gradibus etiam intensis, quod est contra omnes.

7 Secunda solutio est distinguendo antecedens; nempe vitia opposita virtutibus infusis manere in homine iustificato, simul cum ipsis virtutibus; non quidē in ratione habitus, & vitij, sed in ratione dispositionis, vt docet D. Thom. 3. part. quæst. 86. art. 5. in fine corporis, & quæst. de virtutibus, art. 10. ad. 16. Pro quo notat Caietan. 2. 2. quæst. 53. art. 1. dub. 1. circa solutionem ad tertium, habitum vitij posse dupliciter corrūpi. Vno modo, quando illa entitas, & qualitas, quæ est habitus vitiosus, desinit esse, sicut lumen desinit esse in aere in absentia illuminantis. Alio modo, quia subtrahitur aliquid, quod est de ratione illius, sicut scientia conclusionis desinit esse per obliuionem medij. Vnde quamuis per aduentum temperātiæ infusæ non corrumpatur vitium intemperantiæ primo modo, quia re vera manet entitas illius habitus vitiosi, adhuc inclinans ad similes actus malos, vt patet experientia: corrumpitur tamen secundo modo, quatenus mutatur voluntas, quæ est de ratione virtutis moralis, & vitij; siquidem per pœnitentiam retractatur voluntas, quā talis habitus vitij erat volitus, atque ita non manet in ratione habitus vitiosi defectu voluntatis requisitæ, sed manet in ratione cuiusdā inclinationis naturalis, & inuoluntariæ ad eum modum, quo, quia de ratione scientiæ est, vt habens illam reducat conclusionem ad principia, oblito medio, per quod conclusio est reducenda, corrumpitur habitus scientiæ in ratione scientiæ, & manet in ratione cuiusdam habitualis inclinationis ad talem veritatem conclusionis.

D. Tho.

Caietan.

Sed contra hanc solutionem sic obijcio, habitus distinguitur specie à dispositione, ex D. Tho. quæst. 49. art. 2. ad tertiū: ergo implicat, quod habitus fiat dispositio, nō minùs quàm quod equus fiat leo, nec hoc voluit D. Thom. vt statim dicemus: ergo habitus vitij non expellitur hoc modo per virtutem infusam. D. Tho.

Dices, non transire in dispositionem, sed manere debilitatum per modum dispositionis faciIè mobilis, nec inclinare ita ad actus malos, sicut antea; non quidem, quia aliquid de sua entitate intrinseca, aut de sua intensione minuatur, sed vel quia retractata voluntaria adhæsione ad eius obiectum, à qua prouenieba firmitas habitus, tendit ad corruptionē, & est facilè separabilis à subiecto: vel quia debilitatur in ordine ad operationē malam propter auxilia gratiæ ad bene operandum; quæ consequuntur ipsam gratiam habitualem, & virtutes infusas, non verò quoad intrinsecam remissionē, aut diminutionē entitatis talis habitus, quia hæc non sequitur ex natura rei magis, quàm expulsio: & ita est intelligendus D. Thom. loco citato.

Cæterùm licèt hæc doctrina vera sit, & amplectenda nobis infra, adhuc tamē non soluit difficultatem; quia si habitus vitij manet intrinsecè immutatus quantum ad suam substantiam, & manet cum omnibus suis differentijs intrinsecis, & essentialibus: ergo manet in ratione vitij, sicut antea, & præsertim quod illa debilitatio est illi extrinseca, cùm non proueniat ex defectu aliquo, aut ex diminutione suæ entitatis, sed ex auxilijs gratiæ, quibus corroboratur potentia ad bene operan-

operandum: quod autem sit retractatus, nihil intrinsecum, & essentiale tollit ab eo, quia de ratione habitus vitij solùm est, quod voluntariè acquiratur, non verò quod voluntariè conseruetur, quia hoc tantùm requiritur ad hoc, vt denominet simpliciter vitiosum ipsum habentem, & quamuis non inclinet ad malũ in actu secundo, sicut nec ea propter auxilia gratiæ contraria, re vera tamen inclinat per modum actus primi, quod sufficit vt habeat rationem habitus vitiosi; nam inclinatio ad agendum, quæ est de essentia habitus operatiui est inclinatio per modum ponderis naturalis, vt docet Salas 1. 2. tom. 3. tract. 10. disp. 1. sect. 4.

Salas.

Ideo alij adhibent tertiam solutionẽ, dicentes, illud vitium manere, non tamẽ formaliter in ratione vitij, sed materialiter. Verùm contra hanc solutionem obijcit Zumel, hic, disput. 2. immediatè ante primam conclusionem, quia si manet ille habitus vitij, verbi gratia, intemperantia, aut manet cum suis differentijs essentialibus, aut sine illis. Si primum, ergo manet formaliter in ratione vitij, & talis vitij; siquidem nihil potest dici verius manere formaliter, quàm quod manet retinendo suas differentias essentiales. Si secundum, ergo nullo modo manet, cùm impossibile sit rem manere destructis suis differentijs essentialiter constitutiuis.

Zumel.

Dices fortè, cum Scoto in primo, dist. 17. quæst. 2. rationem vitij, & virtutis nõ esse differentias essentiales habitus, sed tantùm accidentales, quia habitus non est genus essentialiter superius ad vitiũ, & virtutem, sed solùm est subiectũ conformitatis, aut difformitatis, atque ita manente entitate habitus intemperantiæ potest non manere ratio vitij.

Scotus.

Sed præterquàm quod hæc doctrina est contra Arist. 2. Ethic. cap. 5. & Diu. Thom. supra quæst. 55. art. 4. in corpore, adhuc non satisfacit, quia habitus vitiosi, qui manent in homine recenter iustificato, re vera inclinant ad malos actus, quamuis non ita fortiter, sicut antea, vt supra dictum est, ergo manent formaliter in ratione vitij: consequentia patet, quia inclinatio ad malum, pertinet ad formalitatem vitij, & antecedens probatur experientia; nam ille homo patitur difficultatem aliquam in bene operando, &

Arist. *D. Tho.*

non aliunde, nisi quia ab habitibus vitiorum retardatur, & inclinatur ad malum: relinquitur igitur, habitus vitiorum contra supernaturalia, manere in homine recenter iustificato simul cum virtutibus infusis; cùm ab illis non expellantur formaliter, nec dari valeat ratio asserendi gratiã expelli à Deo.

Contrariam sententiam vt probabilem defendit Zumel loco citato ad secundum principale arguitur. Primò, habitus vitiosi contra supernaturalia expelluntur formaliter per virtutes infusas; ergo opponuntur illis contrariè: probatur antecedens, quia non est aliud, à quo expellantur.

Respondetur, habitus vitiorum non expelli statim, ac virtutes infunduntur, vt dictum est, sed postea expelli successu temporis per actus ipsarum virtutum.

Sed objicies, actus virtutis infusæ, verbi gratia, temperantiæ, expellunt effectiuè habitum intemperantiæ contra supernaturalia: ergo assignandum est, à quo expellatur formaliter, sed non expellitur formaliter ab habitu temperantiæ naturalis, & acquisitæ, quia sicut vitium contra naturalia non contrariatur virtuti supernaturali infusæ, ita neque virtus naturalis contrariatur vitio contra supernaturalia: neque expellitur ab aliquo habitu virtutis supernaturalis, producto per actus temperantiæ infusæ, quia illi actus nullam producunt virtutem, sed solùm augent præexistentem, vt docet Diu. Thom. supra quæst. 51. art. 4. ad tertium, & de virtutibus, artic. 10. ad. 19. ergo expellitur formaliter ab ipsa temperantia infusa.

D. Tho.

Respondetur, habitus vitij contra supernaturalia non corrumpi per se ab actibus virtutum infusarum, sed per accidens, tanquam à remouentibus prohibentia; quia scilicet habent adiunctam cessationem ab actibus vitiosis, quibus habitus vitij conseruaretur: constat autem habitus corrumpi per cessationem diuturnam ab opere, vt docet Arist. 2. Ethic. cap. 5. in fine, & longitudine, & breuitate vitæ, cap. 2. & 8. Ethic. c. 5. & D. Tho. supra q. 53. art. 3. & 2. 2. q. 24. art. 10. in corpore & in primo, dist. 17. q. 2. art. 5. in corp.

Arist. *D. Tho.*

Sed contra hanc solutionem obstant duo. Primum est, ex ea sequi habitus vitiosos manere in beato, vt in casu, quo

insignia

insignis peccator habens plures habitus vitij conuertatur, aut baptizetur in fine vitæ, & statim moriatur: ergo dicendum est corrumpi per virtutes infusas. Alterū est, quod vnum, & idem corpus expellit alterum à suo loco in duplici genere causæ, scilicet effectiuæ, & formalis, expellendo scilicet illud effectiuè, & replendo locum eius formaliter: ergo similiter idē actus virtutis potest in vtroque genere expellere habitum vitij.

Respondetur ad primum, negando sequelam, quia vitia illa corrumpuntur in primo esse beatitudinis prius natura, quā homo sit beatus, vel ante, vel post Purgatorium, non quidem à virtutibus infusis, sed ex conditione beatifici status, qui est omnium bonorum aggregatione per fectus, ad quam perfectionem pertinet carentia totius mali, vt notauit Zumel loco citato, ex Maior. in tertio, dist. 23. quæst. 7.

Zumel. Maior.

Ad secundum respōdetur. Primò admittendo antecedens, per accidens contingere, quod idem corpus aliud à loco expellens, formaliter expellat, ac effectiuè propter diuersa principia, quæ in eodem coniunguntur; expellit enim formaliter per suam quantitatem incompossibilem alteri corpori in eodem loco, effectiuè autem per vim loco motiuā, aut expulsiuam; in actu verò virtutis infusæ non sunt assignabiles duæ rationes, quarum vna expellat vitium effectiuè, & altera formaliter, præsertim cùm ex Diu. Thom. infra, art. 4. actus non contrarietur directè habitui, sed alteri actui, vt ibidem dicemus.

D. Tho.

Secundò respondetur negando antecedens, quia cùm corpus expellens alterum à suo loco, & corrumpens vbi, quod habebat in illo, producat effectiuè in corpore expulso motum localem, & aliud vbi, consequens est, vt vbi præexistens corrumpatur effectiuè à corpore expellente, formaliter verò ab vbi nouiter producto.

Arguitur secundò principaliter contra conclusionem: habitus charitatis expellit formaliter habitum odij Dei, vt auctoris supernaturalis, ergo opponitur ei contrariè: consequentia videtur certa, & antecedens probatur, quia si peccator habens habitum intensum odij Dei, vt auctoris supernaturalis, v.g. si causa odij fuit, eo quod propter vnum peccatū mortale priuat hominem beatitudine in perpetuum, conuertatur cum magna contritione per charitatem infusam, expellitur statim formaliter talis habitus odii Dei, ergo: probatur hoc secundum antecedens, quia ex opposito sequeretur duo absurda. Primum, quod ille homo esset simul auersus habitualiter, & directè à Deo auctore supernaturali, cùm ex Diu. Thom. 2. 2. quæst. 34. art. 2. odium Dei directè auertat à Deo, & conuersus habitualiter, & directè ad ipsum vt auctorem supernaturalem ratione charitatis, quod implicat. Alterum est, quod eadem voluntas numero, simul prosequatur habitualiter Deum summo odio, & summo amore; hoc est, quod summè sit inclinata simul ad amorem, & ad odium Dei, quæ inclinationes ex natura rei sunt incompossibiles.

D. Tho.

Respondetur, nego antecedens, sed expellitur eodem modo, sicut dictum est in solutione ad primum, & ad probationē nego sequi illa duo absurda: non primū, quia esse auersum à Deo habitualiter, non est effect⁹ formalis, aut denominatio proueniens ab habitu vitij, acquisito effectiuè per plures actus peccaminosos, sed à peccato habituali, qui est terminus intrinsecus cuiuscunque peccati actualis, & dicitur macula peccati, quæ remanet transacto quocunque peccato mortali actuali, vt dicemus infra quæst. 86. & quia hæc non remanet in statu gratiæ, ideo non potest homo iustus dici auersus à Deo, etiam habitualiter: quod autem peccatū habituale sumptum pro macula sit quid distinctū ab habitu vitij, certius est, quā probatione indigeat: tū primò, quia peccatum habituale, seu macula peccati causatur per quemcunq; actum peccati mortalis, & ita potest reperiri in homine, in quo nondum sit aliquis habitus vitij: habitus verò vitij non causatur per vnum actum, sed per plures: tùm secundò, quia peccata habitualia, seu maculæ causatæ à peccatis actualibus extremè oppositis non pugnant inter se, sed possunt esse simul, vt macula hodie causata ex peccato mortali prodigalitatis, & macula causata heri ex mortali peccato auaritiæ, simul conseruantur in anima, quandiu homo non conteritur: habitus verò vitiorum, verbi gratia, prodiga-

litatis, & auaritiæ, non possunt esse simul, vt supra dictum est. Et licèt admittamus peccatorem, quandiu est in statu peccati, posse etiam denominari auersum habitualiter ab ipso habitu vitioso; minimè tamen postquam est iustificatus defectu adhesionis voluntariæ ad objectum talis habitus, quæ erat necessaria vt conditio ad talem denominationem; & quia cùm ille habitus maneat debilitatus, non denominat hominem vitiosum, nec inclinat illum ad odium Dei, ita vt dominetur ei, sicut antea: quod erat necessarium, vt inclinatio ab eo prouenien esset incompossibilis cum inclinatione orta ex habitu charitatis, ex quo patet ad secundum absurdum.

Quod autem non denominet hominem vitiosum, & auersum, patet, quia ab habitu charitatis denominatur simpliciter bonus, & conuersus, cùm denominatio fiat semper à forma prædominante, atque ita impeditur denominatio, quæ prouenire poterat ab habitu contrario, sicut aqua, in qua sunt quinque gradus caloris, & tres frigiditatis, denominatur, & est simpliciter calida.

9 Sed objicies, implicat formam esse in subiecto, & non dare illi suum effectum formalem, ergò implicat habitum vitiosum odij Dei esse in homine, & non facere, & denominare illum vitiosum, & odio habentem Deum.

Respondetur, denominationem non esse effectum formalem formæ, sed aliquid ei superadditum, & ab illo separabile, vt patet in exemplo aquæ adducto, quæ quamuis habeat frigiditatẽ, vt tria, non denominatur absolutè, & simpliciter frigida, quia hæc denominatio impeditur à fortiori: & licèt frigiditas ista faciat subiectum frigidum, & habitus vitij vitiosum habitualiter, id tamen est secundum quid, & non simpliciter, quia iste effectus formalis vincitur à præstantiori.

Et si rursus objicias, bonum non consurgere, nisi ex integra causa, & malum consurgere ex quocunque defectu: ergo iste homo, in quo est habitus vitij, potiùs est dicendus simpliciter malus, quã simpliciter bonus, siquidem ratione habitus vitij deest in illo integra causa bonitatis.

Respondetur, malitiam quæ opponitur integritati requisitæ in causa bonitatis moralis, esse solam malitiam peccati actualis, aut maculæ ab eo relictæ, atque ita in quolibet homine iusto saluatur integra ratio, & causa, vt dicatur simpliciter bonus, quamuis sint in eo aliqui habitus vitiosi, eò solùm quia est deleta macula peccati; illa verò nondum ablata, dicitur simpliciter malus, licèt habeat plures habitus virtutũ acquisitarum. Quare quando dicitur malum morale prouenire ex quocunque defectu, nomine defectus intelligitur macula peccati mortalis nondum remitti, non verò intelligitur defectus rectitudinis habitualis, qui prouenit ab habitu vitij, quia defectus huius rectitudinis non est contra aliquod præceptum, vt ostendit Valent. 1.2. disp. 6. quæst. 2. punct. 1. circa finem. *Valent.*

Arguitur vltimò, actus odij Dei, quia est punitor malorum, & actus charitatis, & amoris Dei propter eandem rationem, nempe quia est punitor malorum, pugnãt ex natura rei, & non possunt esse simul in eodem, ergo etiam habitus, à quibus eliciuntur: & idem est de actu cuiuscunque alterius virtutis infusæ, & de actu vitij sibi opposito: antecedens patet, & consequentia probatur, quia habitus sumunt suam speciem, & oppositionem ab actibus.

Respondetur, nego consequentiam, quia iuxta illam regulam, propter quod vnumquodque tale, & illud magis, maior incompossibilitas est inter operationes, quàm inter earum principia. Cuius signa à posteriori sunt duo. Primum est, non posse, etiam de potẽtia Dei absoluta, duos actus contrarios esse simul, præcipuè si sint vitales, bene tamen duos habitus, vt omnes fatentur. Alterum est, naturaliter, & de facto posse esse simul duos habitus contrarios in gradibus remissis, vt latè probat Zumel loco citato, & Salas, hic, tract. 13. disp. 2. sect. 14. duos tamen actus contrarios etiam remissos simul esse non posse: vtriusque autem ratio à priori esse potest, quod inter actus contrarios vnus includit negationem alterius ex parte objecti; ex principijs verò talium actuum vnum, negationem alterius non includit, vt fatendum est in sententia communi, quæ asserit Deum posse conseruare simul duas qualitates contrarias in summo, & collat etiam exemplo; nam *Zumel.* *Salas.*

nam idē lapis non potest actu simul moueri sursum, & deorsum: & tamen principia istorum motuum possunt esse in illo simul, & de facto sunt, quando retenta propria grauitate, quæ est principiū motus deorsum, projicitur lapis sursum, & imprimitur in eo impetus, qui est principium talis ascensus: eodem igitur modo possunt esse simul in homine iusto virtutes infusæ, & vitia opposita. Vnde D. Isidor. lib. 2. sentent. de summo bono, cap. 32. inquit, interdum Sanctos toto animi nixu contendere superare vitia, nec tamen extinguere.

D. Isid.

DVB. VLT.

Vtrum bonitas, cui malitia vitij est contraria, consequatur ad essentiam virtutis?



10 CONCLVSIO est affirmatiua, & D. Tho. in hoc articulo. Ratio est, quod bonitas formalis virtutis consistit in cōuenientia illius ad naturam rationalē, sed conuenientia vnius rei ad alteram consequitur ad ipsius naturam; nam priùs est res in se, quàm sit alteri conueniens, ergo bonitas supponit essentiam virtutis, & illam consequitur: consequentia cum minori patet, & maior probatur: tùm quia ex D. August. lib. 3. de libero arbitrio, cap. 14. vitium ideo est malum, quia contrarium naturę rationali, ergo similiter virtus ideò est bona, quia conueniens, ergo in illa conuenientia consistit eius bonitas formalis: tùm secundò, quia ideo calor est bonus igni, aut frigiditas aquę, quia est illi conueniens, ergo in tali conuenientia consistit eius bonitas.

August.

Sed contra hanc conclusionem obstat hoc difficile argumentum, determinata bonitas est differentia essentialiter constitutiua virtutis, sicut determinata malitia constituit essentialiter vitium, ergo bonitas non consequitur ad essentiā virtutis: consequētia est euidens, quia quod consequitur aliquid, præsupponit ipsum iam constitutum per suam differentiā essentialem, & consequenter non potest esse ipsa differentia essentialiter constitutiua; non enim potest dici, quod rationalitas consequatur hominem: & antecedens patet ex D. Thom. supra, quæst. 54. art. 3. ad secundum, & q. 55. art. 4. ad secundum, vt constat ex ipsa definitione virtutis tradita ab Arist. 2. Ethic. cap. 6. qua dicitur, *virtutem esse, quæ bonū facit habentem.* Et ex D. August. lib. 2. de libero arbitrio, cap. 19. & lib. 1. retractat. c. 9. vbi ait, *virtutem esse bonam qualitatem mentis, qua rectè viuimus, &c.* Quæ definitiones iuxta omnium sententiam sunt quidditatiuæ.

D. Tho.

Arist.

August.

Huic argumento variè respondetur ab interpretibus D. Tho. præsertim à Caietano, Conrado, & Medina, quorum solutiones optimè refert, & refutat Zumel, hic, disp. 1. Vazquez verò hic, num. 14. & 15. aliter explicat mentem D. Thom. & nostram conclusionem, dicens bonitatē consequi ad essentiam virtutis, quia non est tota, & adæquata essentia illius, sed partialis, & inadæquata, quâ ratione rationalitas est de essentia hominis, & potest dici consequi ad illum, non quidem consecutione reali, ad eum modum, quo passio consequitur essentiam integrā rei, sed consecutione illatiua, tanquam aliquid pertinens ad essentiam eius; nam benè sequitur, si homo est, ergo rationalis est: & similiter si virt⁹ est, ergo bona est, atque ita inquit iste auctor, D. Tho. pro eodem reputare malitiam opponi virtuti consequenter, quod opponi ei inadæquatè.

Zumel.

Vazquez

Sed ista interpretatio displicet. Primò, quia quis non videat has voces consequēter, & inadæquatè non significare idem? Secundò, quia si Diu. Thom. loqueretur de consecutione illatiua, etiam posset dicere rationem dispositionis consequi ad virtutem, quia sicut bene valet, est virt⁹, ergo est dispositio; & tamē non dicit cōsequi virtutem, sed pertinere ad illam directè, & essentialiter, ergo.

Quare aliter respondetur cum Zumel loco citato, virtutem dupliciter dici bonam. Vno modo causaliter, in quantum est causa, & principium boni actus. Altero modo formaliter, in quantum hoc ipso, quod est causa, & principium boni

actus, est conueniens, & consentanea homini, vt homo est. Ex his, prior bonitas est illi essentialis, & de illa procedit argumentum: posterior verò est accidentalis, quia illa relatio conuenientiæ consequitur virtutem, eo modo, quo passio consequitur essentiam, vt etiā docet Valentia, hic, disput.6. quæst.1. puncto.2. sicut eodem modo in habitu vitij potest considerari duplex malitia: alia causalis, quatenus est causa mali actus; altera formalis, quatenus hoc ipso quod inclinet ad malum actum dissonum rectæ rationi, est disconueniens homini, vt rationalis est, & consequenter est illi malus.

Valent.

Sed contra hanc solutionem obstant duo. Primum est, quod ex D. Thom. in hoc artic. esse dispositionem conuenientem naturæ rationali, est de essentia virtutis, directè pertinens ad illam: ergo bonitas quæ consistit in hac conuenientia, est essentialis virtuti.

Confirmatur, quia virtutem esse dispositionem conuenientem naturæ rationali est esse illi bonam, sed esse talē dispositionem est de essentia virtutis, ex D. Thom. in hoc artic. ergo & esse bonam.

Pro solutione nota, conuenientiam ad naturam rationalem sumi dupliciter. Vno modo formaliter pro relatione, & habitudine conuenientiæ ad subiectum, in qua consistit ipsa formalis bonitas. Altero modo fundamentaliter, pro fundamento talis relationis. Quo posito dico, de essentia virtutis esse, quod sit conueniens subiecto fundamentaliter; non verò quod sit conueniēs ei formaliter, quia illa relatio, à qua dicitur conueniens formaliter est extra essentiam virtutis, & illam consequitur tanquam passio.

Ad confirmationem respondetur, similiter esse dispositionem conuenientem subiecto fundamentaliter, est esse illi bonam fundamentaliter; & quia de essentia virtutis solùm est esse fundamentaliter conuenientem subiecto, ideo de eius essentia solùm est esse illi bonam fundamentaliter.

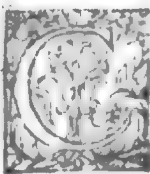
Secunda obiectio est, quod ex communi omnium doctrina, habitus neque sunt formaliter boni moraliter, neque mali, quia bonitas, & malitia moralis tantùm sunt formaliter in actibus, ergo in virtute tantùm est concedenda illa prior bonitas causalis.

Respondetur, bonum, & malum morale etiam dici formaliter de habitibus, & obiectis, quia ex D. Tho. supra quæst. 18.art.3. ad tertium, bonum, & malum sunt prædicata transcendentia, non solùm in naturalibus, sed etiam in moralibus. Cæterùm, quia bonitas, aut malitia, quæ est in obiectis, & habitibus, ad eam ordinatur, quæ est in actibus, tāquam ad præcipuam & principalem, in qua sola consistit ratio meriti, aut demeriti, & à qua duntaxat dicitur homo simpliciter bonus, vel malus; ideo loquendo de hac bonitate, aut malitia dicitur communiter à Doctoribus reperiri formaliter solùm in ipso actu; in habitu verò causaliter, & in obiecto obiectiuè; loquendo verò absolutè de bonitate & malitia morali formaliter reperitur in omnibus, & analogicè dicitur de illis propter rationem assignatam, non quidem analogia tantùm attributionis, in qua ratio analogi reperitur intrinsecè, & formaliter in vno: in cæteris verò sola denominatione extrinseca, vt sanum dictum de animali, vrina, & medicina, sed analogia proportionalitatis, in qua ratio analogi reperitur intrinsecè, & formaliter in omnibus analogatis, inæqualiter tamen, quia vnū ad aliud ordinatur, & habet rationem talis propter illud: ad eum modum, quo bonum dicitur de Deo, & creatura, & ens de substantia & accidenti. Vnde meritò D. Thom. quæst.55.art.4. ad primum, & de virtutibus, art.2. ad primum, & septimum, &.1. sent. dist.39. quæst.2. art.2. ad quintū, & in quarto, disp.46. quæst.1. art.2. quæstiunc.3. in corpore, docet virtutem se ipsa esse bonam, & non aliqua alia bonitate à se distincta.

D. Tho.

ARTICVLVS II.

Vtrùm vitium sit contra naturam?


CONCLVSIO est affirmatiua, & intelligenda, non solùm de vitio habituali, sed etiam de ipsis actibus peccaminosis, cuius veritas exactiùs examinabitur infra quæstion.85.

ARTICVLVS III.

Vtrùm vitium sit peius, quã actus vitiosus?

ONCLVSIO, actus malus est peior habitu malo, & actus bonus est melior habitu bono.

DISPVTAT. II.

De comparatione actus mali cum habitu vitij, aut virtutis.

DVBIVM I.

Vtrùm actus humanus absolutè, & simpliciter sit peior, aut melior in genere moris, quàm habitus vitij, aut virtutis?

ONCLVSIO est affirmatiua, D. Thom. hic, cuius duas rationes adducit, quarum prima potest ad hanc formam reduci: actus praeminet potentiae in bonitate, & malitia, ergo etiam praeminet habitui: consequentia videtur certa, quia habitus medio modo se habet inter actum, & potentiam, atque ita si actus superat potentiam in bonitate, & malitia, etiam superabit habitum; & antecedens probatur. *Arist.* Primò auctoritate Arist. id expressè asserentis. 9. Metaph. cap. 10. text. 19. vbi non loquitur solùm de passiua potentia, sed etiam de actiua, vt patet ex eius exemplis, & notant *Alex. Afrod.* Alex. Afrod. ibi, num. 20. *D. Thò.* & D. Thom. sect. 10. Secundò, ratione, quia melius, aut peius est homini malè, aut benè agere, quàm posse facere vtrumque, vt constat ex testimonio *Cicero.* Tullij. 1. de officijs, cùm ait, *Virtutis laus omnis, in* *August.* *actione consistit*. Et D. Augustin. de praedestinatione Sanctorum, cap. 10. & D. Thom. quaest. 2. de malo, artic. 2. ad. 9. *D. Tho.* vbi dicunt neminem mereri, aut demereri per id quod facere potest, sed per id quod facit: igitur cùm bonitas, & malitia moralis respectiua sit in ordine ad subiectum, & regulã rationis, illud erit simpliciter, & absolutè peius, aut melius, quod fuerit melius, aut peius ipsi homini, vt rationalis est.

Secunda ratio D. Thom. in fine corporis articuli est, quod habitus dicitur bonus, vel malus propter bonitatem, & malitiam actus, cuius est principium, vt patet: ergo ipse actus est melior, vel peior: patet consequentia ex illa maxima *Arist.* Arist. 1. part. cap. 9. propter quód vnumquodque tale, & illud magis, quę vera est in omni etiam genere causae, quando effectus est capax talis denominationis, vt *Caietan.* notauit Caietan. ibidem, versic. circa eandem definitionem, post medium.

Arguitur primò contra conclusionem, habitus est causa efficiens actus boni, vel mali, non solùm quantùm ad entitatem naturalem, sed etiam quantum ad bonitatem, vel malitiam, ergo est simpliciter perfectior quàm ipse actus, etiam in ratione, actus moralis consequentia patet: tũ ex Arist. 2. Phys. com. 4. dicente, cau- *Arist.* sam esse perfectiorem suo effectu: tũ quia *August.* ex D. August. lib. 83. quęstionũ, quaest. 2. *Omne quod fit ei à quo fit, par esse non potest:* antecedens probatur, quia quicunque habitus virtutis, aut vitij, concurrit efficienter ad actum, quatenus terminatur ad obiectum secundum eam rationẽ formalem, ad quam ipse habitus inclinat; sed ista est moralis, vt patet: ergo est causa actus, in quantum est moralis, & consequenter in quantum bonus, vel malus, cùm non sit dare medium.

Nec satis est dicere cum D. Thom. in *D. Tho.* hoc art. 3. bonitatem, & malitiam moralem non desumi ab efficiente, sed à fine: in genere autem causae finalis habitũ non esse causam actus, sed potiùs è conuerso. Nõ inquam satisfacit, quia quãuis verum sit bonitatem, & malitiam specificam actus humani sumi à fine & obiecto in genere causae formalis extrinsecae, à principio tamen elicitiuo sumi debet in genere causę efficientis, vt videbimus infra quaest. 72. art. 3. Quod si habitus est causa efficiens, debet esse nobilior, quàm actus.

Respondetur, nego consequentiam, & ad probationem, quod Arist. & Diu. August. sunt intelligendi de perfectione secundum quid, eò quod causa vt sic habet nobiliorem cōditionem, & modum essendi, quàm effectus, cùm sit independens ab illo. Quod verò intelligi nequeat de maiori perfectione simpliciter, constat, quia aliàs causa vniuoca esset simpliciter perfectior suo effectu, quod dici nō potest, cùm sit eiusdem speciei essentialis cum illo.

Sed objicies, saltem causa æquiuoca debet esse simpliciter perfectior suo effectu, sed vitium est causa æquiuoca actus mali, etiam vt malus est, & virtus, actus boni, ergo: consequentia cum minori patet, & maior probatur, quia causa æquiuoca producit effectum essentialiter diuersum, sed non perfectiorem simpliciter (vt patet, quia causa non potest operari supra suam virtutem) ergo simpliciter imperfectiorem: patet consequentia, quia non possunt dari duæ essentiæ specie diuersæ æqualis perfectionis.

Huic argumento facilis esset solutio in sententia eorum qui dicunt habitum non cōcurrere ad entitatem actuum, sed ad modum, & facilitatem exercitij, vel non esse causam principalem illius, sed instrumentalem duntaxat: verùm quia hæc falsa sunt, saltem in habitibus supernaturalibus, vt nunc suppono.

Ideo aliter respondetur ab alijs, quod argumentum conuinceret, si habitus esset causa adæquata, & totalis actus, sed quia est inadæquata, & partialis producēs simul cum potentia actum, siue vt altera causa partialis distincta, siue (vt verius iudico) vt ratio agēdi potentiæ ipsius, ideò neganda est consequentia.

Sed neque ista solutio placet, quia ex ea sequitur, quod habitus virtutis, aut vitij, simul cùm ipsa potentia sit perfectior simpliciter in genere moris ipso actu, quod est contra D. Thom. in hoc articulo: patet consequentia, quia est causa adæquata illius.

Zumel. Quare meliùs respondet Zumel, hic, disput. vnica, in solutione.4. post quartā conclusionem, habitus morales nōn causare per se primò bonitatem, aut malitiam suorum actuum, sed per se secundò, & consequenter. Cuius ratio est, quod cū bonitas, & malitia humanorum actuum sint relationes superadditæ entitatibus ipsorum actuum, vt suppono ex dictis supra quæst. 18. & dicendis infra in hac quæstione, art. 6. non possunt esse termini per se primò producti, sed consequenter, & secundàriò ad productionem entitatis ipsorum actuum: cùm autem necessarium nōn sit, vt ea quæ secundariò, & consequenter producuntur, contineantur formaliter, aut perfectiori modo in suis causis, consequens est, vt etiam quantum ad hoc, causa perfectior esse non debeat. Cuius exemplū est in habitu scientiæ, qui licèt efficienter concurrat ad assensum cōclusionis, non adæquat ipsum in veritate formali, quæ consistit in relatione adæquationis ad obiectum, quia certum est, hanc non conuenire habitui, nisi propter actum.

Arguitur secundò, habitus gratiæ est simpliciter melior moraliter quibuscunque actibus nostris, quantumuis bonis, ergo actus non est melior habitu: probatur antecedens, quia actus est bonus bonitate morali supernaturali, & meritoria gloriæ, quia procedit à gratia: ergo ipsa gratia est melior, & præsertim, quia cùm sit causa formalis nostræ iustificationis, vt docet Concil. Trid. sess. 6. can. 7. est etiam causa nostræ sanctitatis, & bonitatis moralis. Cōc. Tri.

Respondetur, omissis alijs solutionibus cum Zumel loco citato, gratiam non esse habitum operatiuum, de quo duntaxat loquitur nostra conclusio, respectu proprij actus, etiamsi sit habitus charitatis, quia melius est moraliter actu diligere Deum, quàm præcisè habere charitatem habitualem, & vniuersaliter loquendo, eligibilius est habere actum virtutis sine habitu, quàm è contra habitum sine actu.

DVBIVM II.

Vtrùm actus sit etiam simpliciter melior, aut peior in genere entis, & naturæ, quàm habitus, à quo procedit?

CON-

ONCLVSIO est affirmatiua, quam de actibus habituum acquisitorum, & potẽtiarum naturalium docet D. Thom. 1. part. quęst. 29. art. 2. ad secundum, & quæst. 105. art. 5. in corpore, & de potentia quęst. 5. art. 8. ad 14. Caietanus, & Medina, hic, Ferrara. 3. contra gentes, cap. 64. Capreolus in quarto, dist. 49. quæst. 2. art. 3. ad secundum, contra primã conclusionem, Soto ibidem, quæst. 1. art. 2. Suarez disput. 44. Metaph. sect. 8. nu. 20. Conimbricenses in Ethicis, disput. 3. quæst. 3. & alij plures.

D. Tho. Caietan. Medina. Ferrara Capreol. Soto. Suarez. Conimb.

Ratio conclusionis, quantum ad actus & habitus acquisitos esse potest, quod causa æquiuoca est simpliciter perfectior suo effectu, vt supra ostensum est: sed actus humanus est causa per se efficiens, & adæquata habitus acquisiti, ergo est simpliciter perfectior illo.

Dices primò, non esse causam adæquatam, & totalem habitus, quia non solus causat habitũ, sed cum potentia. Sed contra hoc est, quod productio habitus non est vitalis formaliter, ergo non est à potentia, sed à solo actu: patet consequentia, quia potentia vitalis non influit in effectum influxu non vitali, aut mortuo, sed vitali antecedens potest probari D. Thom. auctoritate supra quęst. 51. artic. 2. ad tertium, & quæst. 63. art. etiã. 2. ad tertium, vbi ideo dicit actum posse habitum generare, quia procedit à nobiliori principio, nempe à potentia influxu vitali, quod non valeret, si habitus etiam ipse, eodem modo vitaliter à potentia procederet.

D. Tho

Dices secundò cum Durando in tertio, distinct. 33. quæst. 2. actum non esse causam effectiuam habitus, sed dispositiuam, quia nimirum posito actu in potentia statim naturaliter emanat habitus ab ipsa, qui non emanaret, si disposita non esset.

Durand.

Sed contra hoc arguit Suarez loco citato, num. 7. quod causa dispositiua, quæ necessariò requiritur ad vnionem formæ cum subiecto, necessariò est requisita ad eius conseruationem: ergo cùm actus nõ sit necessaria dispositio ad conseruationem habitus in subiecto, saltem per aliquod tempus, consequens est, vt non sit dispositio necessaria ad vnionem illius cum potentia.

Nec sufficiunt instantiæ, quæ contra hoc possunt adduci. Prima de causa efficienti vniuoca, quæ cùm necessaria sit ad formæ introductionem, non est necessaria ad conseruationem. Secunda de contritione, quæ est necessaria dispositio ad introductionem gratiæ post peccatum; & tamen non requiritur ad conseruationem illius. Tertia de mollitie, quæ est necessaria dispositio, vt cera recipiat figuram sigilli; minimè verò ad illam conseruandam. Quarta de phantasmate, quod concurrit dispositiuè ad productionem speciei intelligibilis, non tamen ad eius conseruationem.

Non inquam sufficiunt, & quidẽ non prima, quia est dispar ratio inter causam efficientem, & dispositiuam, quod efficiens est extrinseca, dispositiua verò cùm reducatur ad causam materialem est quasi intrinseca, atque ita quod per se requiritur ad vnionẽ formæ cum subiecto, tanquam dispositio, requiritur etiam ad conseruationem.

Nec secunda, quia contritio non est dispositio physica ad gratiam, sed moralis, sicut meritum est dispositio ad augmentum illius. Nec tertia, quia mollities ceræ non tam est dispositio per se requisita ad impressionem sigilli, quàm conditio necessaria, vt agens possit vincere resistentiam passi. Nec adhuc isto modo requiritur actus ad productionem habitus, quia per se loquendo nulla est resistentia in potentia ad receptionem habitus, quando caret habitu contrario. Nec tandem quarta, eò quod phantasma non est in eodem subiecto, in quo est species intelligibilis, cũ hęc sit in intellectu possibili; phantasma verò in ipsa phantasia: & ita non est dispositio ad receptionem speciei, sed vel instrumẽtalis causa illius, vel determinatiua intellectus agentis, vt producat vnam speciem potiùs quàm alteram.

Dices tertiò cum Burid. 2. Ethic. quæstione. 3. actum non esse causam efficientem habitus, sed esse viam ad habitum, ita vt causa efficiens habitus sit potentia, actio verò, per quam potentia efficit, & producit illum, sit ipse actus.

Burid.

Sed contra hoc objicit Suarez loco citato, num. 12. quod actio immanens distinguitur realiter ab habitu quem producit,

Suarez.

ducit, ergo non potest esse ipsa productio, per quam habitus producitur: consequentia patet ex Arist. 3. Physic. text. 4. asserente actionem, seu motum non distingui realiter à suo termino: antecedens probatur, quia inter actum, & habitū, est mutua separabilitas realis; nam actus potest esse sine habitu, aliàs omnis actus inferret habitū, aut partem habitus, quod esse falsum cōstat in remissis actibus, aut æquè intensis cum ipso habitu, & in actibus beatorum, vbi nihil per actum producitur, eò quòd habitus iam sunt imperfectissima intensione, vt notauit Scotus in primo, distinct. 13. quæst. 6. & similiter habitus datur sine actu, vt patet in dormientibus, & otiosis.

Arist. Scotus.

Quantum verò attinet ad actus virtutum supernaturalium infusarum res est satis ambigua, & quæ non potest satis efficaciter demōstrari: sed probari potest, quia actus secundus visionis, & amoris, quibus Deus se videt, & amat, sunt simpliciter perfectiores nostro modo intelligendi, quàm actus primi, nempe intellectus, & voluntas, à quibus intelliguntur procedere: ergo etiam in nobis actus amoris, & visionis Dei sunt simpliciter perfectiores, quàm habitus charitatis, & luminis gloriæ, & idem est de cæteris actibus, & habitibus supernaturalibus: consequentia videtur euidens, quia ista in nobis sunt participationes eorum quæ sunt in Deo: antecedens probatur, quia licèt in Deo omnia sint æqualis perfectionis, & secundum rem, idem sint actus primus & secundus, nempe intellectus, & intellectio, voluntas, & amor, ita vt sola ratione nostra distinguantur cum fundamento in re: cæterùm essentia Dei, iuxta communem omnium Theologorum doctrinam consistit formalissimè in solo ipso actu secundo, & non in actu primo; hoc est, in gradu intellectualitatis, vt fundat conceptum, quo à nobis concipitur, vt actu intelligens, & volens; non verò vt fundat conceptum, quo à nobis concipitur, vt potens velle, & intelligere: constat autem essentiam Dei consistere in eo quod perfectissimum est.

13 Contraria sententia nostræ conclusioni est satis probabilis, & quantum ad actus, & habitus virtutum supernaturalium, docent eam plures, præcipuè Zumel, hic, disp. vnica, conclus. 3. cuius fundamentum est, quod habitus est causa efficiens æquiuoca entitatis actus, vt nunc suppono, ergo est perfectior illo simpliciter: consequentia patet ex supra dictis.

Zumel.

Respondetur, habitum non esse causam efficientem vt quod, entitatis actus, sed esse efficientem vt quo, seu esse rationem agendi partialem simul cum ratione agendi ipsius potentiæ, in ratione autem agendi partiali etiam æquiuoca, non contineri effectum nobiliori modo.

Sed objicies, saltem habitus supernaturalis est ratio agendi totalis respectu actuum supernaturalium, vt ex sententia probabiliori suppono: siquidē nulla virtus actiua supernaturalis præsupponitur in potentia, ergo saltem illi habitus sunt simpliciter perfectiores.

Respondetur, nego consequentiam, quia habitus supernaturalis non est ratio agendi totalis per modum potentiæ, sed per modum virtutis actiuæ ipsius potentiæ, cùm certum sit non solùm habitum charitatis elicere amoris actum, sed habitum simul cum potentia volitiua; effectus autem non continetur perfectiori modo in ratione agendi per modum virtutis, sed in ipsa potentia actiua.

Sed objicies, ergo saltem habitus charitatis simul cum voluntate erit simpliciter perfectior entitatiuè, quàm actus amoris Dei.

Respondetur, nego consequentiam, quia adhuc voluntas simul cum habitu, non est adæquata causa, & principiū dilectionis, sed simul cum actuali motione, & applicatione Dei ad agendum, quæ est necessaria ex parte principij.

Et si rursus objicias, ista actualis motio & applicatio non dat potentiæ eleuatæ per habitum, virtutem actiuam, cùm potiùs illam præsupponat, sed solùm requiritur, vt conditio, seu applicatio virtutis præsuppositæ: ergo in sola potentia & habitu præsupponitur continentia virtualis ipsius actus.

Respondetur, in potentia affecta habitu supernaturali antecedenter ad diuinam præmotionem præsupponi sufficiētem virtutē effectiuam actus, quo ad speciem, non tamen quo ad actualitatem, vel indiuiduationem, vt dicendum est à nobis. 1. part. in speciali in tractatu de auxilijs, siue quia motio Dei sit virtus causatiua

satiua talis actualitatis, vel indiuiduationis, siue quia sit conditio, siue quia habitus infusus non est causa illius in actu secundo, nec adhuc præhabet illum in actu primo.

Sed adhuc objicies, habitus, siue solus, siue simul cum potentia, continet virtualiter omnes actus, quorum est principium, 1
ergo est simpliciter perfectior quocunque actu seorsum sumpto: patet consequentia, quia continentia virtualis in genere causæ efficientis prouenit ex actualitate, cùm vnumquodque agens agat secundum quod est in actu, atque ita vbi est maior continentia, erit maior actualitas.

Et confirmatur, quia habitus attingit obiectum sub ratione perfectiori, quàm actus quicumque, ergo est perfectior in ratione entis: consequentia patet, & antecedens probatur, quia attingit illud sub ratione magis vniuersali, & abstracta.

Huic objectioni quidam dicunt, quod si habitus, vel potentia comparetur vni tantùm actui à se elicito, est perfectior illo, quia continet illum, & alios, & ita dicunt absolutè & simpliciter perfectius esse habere intellectum, & habitum scientiæ, quàm habere vnam intellectionem: si verò comparetur ad actum adæquatum, verbi gratia, ad intelligere omnia, vel ad cognitionem actualem omnium veritatum illius scientiæ, meliorem esse actum, quàm potentiam, & habitum, quia melius est intelligere, quàm præcisè posse intelligere.

Sed melius respondetur consequenter ad ea quæ diximus, negando consequentiam, quia tota collectio actuum eiusdem habitus non continetur virtualiter in habitu, tanquam in causa, sed tanquam in ratione causandi: nec etiam in habitu & potentia, tanquam in causa adæquata seclusa Dei motione.

Et ad confirmationem respondetur, negando antecedens: ad probationem eius nego, quod habitus respiciat obiectum sub ratione perfectiori, & abstractiori intensiuè, sed solum extensiuè.

ARTICVLVS IIII.

Vtrùm peccatum possit esse simul cum virtute?



CONCLVSIO, peccatum mortale potest esse cum virtutibus acquisitis, non tamen cum infusis, exceptis fide, & spe: peccatum verò veniale potest esse cum vtrisque. 1

Circa primam partem conclusionis solet disputari, an virtutes acquisitæ maneant in peccatore, non solùm secundum suas entitates in ratione habitus, sed etiam in ratione virtutis: sed de hoc agitur supra, quæst. 65. art. 2. & 2. 2. quæst. 23. artic. 7.

Secundò nota, contra illam posse obiici duo. Primum, quod D. Thom. 2. 2. quæst. 136. art. 3. dicit virtutem patientiæ non posse esse sine gratia. Alterũ est, quod virginitas est virtus naturalis, vt docet D. Thom. 2. 2. quæst. 152. art. 3. & tamen amittitur vnico actu peccati mortalis, stupri, ergo, &c. D. Tho.

Sed ad primum respondetur, D. Thomam loqui vel de patientia infusa, vel de naturali, vt habet rationem virtutis perfectæ, ad quod requiritur, quod sit coniuncta cum gratia & charitate.

Ad secundum respondetur, quod licèt virtus virginitatis per vnum actum stupri amittatur, quãtum ad id quod est materiale in hac virtute, nempe quantũ ad integritatem carnis; non tamen quantùm ad formale, nempe quantum ad habitum, seu propositum habituale acquisitum abstinendi à venereis, vt colligi potest ex D. Thom. loco citato.

Circa tertiam partem conclusionis nota. Primò, illam esse de fide definitam in Cõcilio Trident. sess. 6. capo 15. & cap. 27. & 28. vbi dicitur gratiã amitti per quodlibet peccatum mortale: admissa autem gratia, omnes virtutes quæ cum charitate connexæ sunt, amittuntur, exceptis fide, quam ibi excipit Concilium in dicto cap. 15. & canon. 28. quæ non amittitur, nisi per peccatum infidelitatis; & spe, quam etiam excipiunt Doctores, quę amitti non potest, nisi directè per actum Cõc. Tri.

despera-

desperationis, & indirectè per peccatum infidelitatis, amissa fide; nam fide destructa, consequenter destruitur spes.

Secundò nota, rationem discriminis inter fidem, & spem ex vna parte, & cæteras virtutes ex altera, quod istæ consequuntur charitatem, quia cùm sint circa media ad finem, supponunt amorem finis: fides verò, & spes sunt priores charitate, vt D. Thom. docet supra, quæst. 62. art. 4. & 2. 2. quæst. 4. art. 7. & quæst. 17. art. 8.

1 D. Tho.

Tertiò nota, quod si ad actum voluntatis requisitum ad fidem, qui dicitur pia affectio, detur aliquis habitus virtutis, excipiendus est etiam à conclusione, simul cum ipso habitu fidei: sed verius est, non dari talem virtutẽ, vt dicitur in materia de fide.

Quartò nota, circa hanc secundã partem conclusionis disputari ab aliquibus, an peccatum mortale expellat gratiam, charitatem, & cæteras virtutes infusas physicè, & ex natura rei, vel solùm moraliter, & demeritoriè? Sed hoc pertinet ad materiam de gratia, infra quæst. 115. art. 5. & ad materiam de charitate. 2. 2. quæst. 24. art. 10. & 12.

Circa tertiam, & vltimam partẽ conclusionis nota, quod quantum attinet ad compossibilitatem peccati venialis cum virtutibus infusis, res est de fide definita in Concilio Mileuitano, can. 6. 7. & 8. & in Concilio Trident. sess. 6. can. 11. Vtrùm autem per peccata venialia minuatur charitas, disputatur in materia de charitate. 2. 2. quæst. 24. art. 10. An verò minuantur virtutes infusæ, dicemus infra. Quantum attinet ad virtutes acquisitas, certum est, quod si compatiuntur simul cum peccato mortali, multò meliùs compatientur cum veniali.

Cõc. Mi. Cõc. Tri.

Quare solùm potest esse difficultas; an peccatum veniale remittat habitum virtutis acquisitæ, & sæpiùs repetitum valeat illum corrumpere; & an etiam remittat habitum virtutis infusæ sibi oppositæ? Sed de hoc commodiùs disputabitur, cognita natura peccati venialis infra, quæst. 89.

ARTICVLVS V.

Vtrum in quolibet peccato sit aliquis actus?



CONCLVSIO est negatiua, cuius veritas, & alia quæ dicit D. Thom. examinabuntur dubijs sequentibus. Prius tamen oportet supponere, tribus modis posse committi peccatum omissionis cum actu positiuo ad ipsam aliquo modo concurrẽte. Primò, ita vt actus ille directè, & per se pertineat ad illam, vt quando quis expressè, & formaliter habet hunc actum, volo omittere sacrum. Secundò, ita vt tantũ sit occasio illi immediatè coniuncta, eo tẽpore, quo præceptum obligabat ad exercitium actus: vt, verbi gratia, quãdo quis aduertens, vel culpabiliter ignorans instare obligationem horas canonicas recitandi, vel audiendi sacrum, ludit. Tertiò, ita vt sit occasio remota, & antecedens, nempe quia ex illo sequitur moraliter aliquid, quod impedit exercitium actus præcepti, vt in casu quo quis præuidens ex nimia sua vigilia, aut ebrietate futurum esse, vt manè tempore adimplendi præceptum audiendi missam, dormiat, & sic omittat; & nihilominus nimium vigilat, aut se inebriat. 1

DISPVTAT. III.

De peccato omissionis.

DVBIVM I.

Vtrùm possit dari peccatum omissionis sine vllo prorsus actu ad ipsum per se concurrente, siue vt causa, siue vt occasio?



CONCLVSIO est affirmatiua, nempe posse dari peccatum omissionis absq; vllo prorsus actu, qui sit causa, vel occasio 2

D. Tho. occasio illius. Hæc est D. Thom. hic, & supra quæst.6.art.3. cuius mentem infra in solutione argumentorum examinabimus; & eam tenent omnes auctores, quos citat, & refert Salas, hic, tractat. 13. *Salas.* disput. 2.sect. 5.num.82. quos ipse sequitur. Et probatur hac vnica, & efficaci ratione, quia quando obligat præceptum, verbi gratia, diligendi Deum, potest quis culpabiliter omittere, seu non diligere, sine omni actu formali voluntatis, vel alterius potentiæ, qui sit causa, vel occasio illius: ergo potest dari omissio sine omni actu, qui sit causa, vel occasio illius: consequentia patet, quia illa omissio in illo casu erit culpabilis & peccaminosa, & consequenter libera, ac voluntaria: antecedens verò probatur, quia tunc voluntas est libera, non solùm ad exercendum, vel non exercendum actum amoris Dei; sed etiam ad exercendum, vel non exercendum quemcumque alium actum: ergo potest tunc pro sua libertate suspendere actum amoris Dei, & omnem alium actum, quo aut velit non amare Deum, aut occupare se in re incompossibili cum tali amore.

Ad hanc rationem variè auctores respondent, quorum sigillatim aliquas solutiones impugnabimus. Prima solutio *Caietan.* est Caietani. 1. part. quæst. 63. art. 5. in fine, quod licèt voluntas possit non elicere actum, tamen non potest culpabiliter omittere; nam ad hoc, necessarium esse existimat, quod omissio sit voluntaria, quod sine actu voluntatis non potest intelligi.

Sed. hæc solutio aliquibus cum Patre Salas non videtur tuta, quia videtur con*Iacob. 4.* trariari verbis Iacobi. 4. cap. *Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi.* Sed potest voluntas, stante scientia ex parte intellectus, non facere id quod sibi est præceptum: ergo per hoc præcisè quod non faciat, violat præceptum, ergo omittit culpabiliter.

Sed quidquid sit de hac censura, sic prædictam solutionem impugno, quia impossibile est, quod aliquid sit liberum, & quod non sit voluntarium, sed voluntas in casu posito absque omni actu, liberè non eliceret, ergo & voluntariè: maior est manifesta ex communi Theologorum sententia, dicentium voluntariũ, & liberum habere se, tanquam superius, & inferius, ita vt omne quod est liberũ, sit voluntarium, & non è contra; & nos etiam docuimus supra in materia de voluntario: minor probatur, quia libertas contradictionis non pendet essentialiter à libertate contrarietatis, quæ semper est cum actu, ergo potest illa vti independenter ab hac. Tunc sic: sed si non posset liberè cessare ab actu diligendi Deum, nisi mediante actũ positiuo, quo vellet non elicere, non posset vti libertate contradictionis, nisi præuia libertate contrarietatis, ergo potest absque illa non elicere: probatur minor, libertas exigens actum positiuũ ex vtraque parte ad contrarietatem pertinet, nam contradictionis vnum extremũm est negatio actus: ergo si volũtas nõ posset cessare ab actu, nisi præuio actu positiuo, non posset vti libertate contradictionis, nisi præuia libertate contrarietatis.

Secunda solutio est Henrici, quodlib. *Henric.* 22. quæst. 24. quod in illo casu cessatio ab actu diuinæ dilectionis non est priuatio, sed negatio mera talis actus: & ita nec est omissio culpabilis, neque voluntaria, sicut me modò non tacere, aut non currere, non est dicenda voluntaria omissio non currendi, aut non tacendi, sed simplex negatio vtriusque.

Sed contra, quia essentia omissionis, (vt dicemus infra) consistit essentialiter in hoc, quod sit carentia actus debiti; sed in casu prædicto cessare ab actu dilectionis Dei, est carentia actus debiti, siquidẽ tunc obligat præceptum: ergo suspensio illius actus non est mera negatio, sed priuatio.

Deinde, quia aliàs sequeretur posse hominem eximere, & liberare se ab obligatione præcepti eo tempore, quo tale præceptum obligat, ex eo præcisè, quod tũc non exerceat aliquam actionem: consequens est omnino absurdum, ergo & antecedens. Nec exemplum adductum in solutione argumenti valet ex disparitate rationis, quia in casu argumenti tunc currit obligatio non omittendi dilectionem Dei, modò autem non currit obligatio tacendi, aut non currendi, sed potiùs oppositum.

Ideò alij respondent tertiò, dicendo, quod licèt carentia actus dilectionis Dei in casu argumẽti sit priuatio, & omissio, nihilominus non est culpabilis, nec voluntaria,

luntaria, ad quod requiritur aliquis actus, qui sit causa, vel occasio illius.

Sed re vera hæc solutio eadem est cum solutione Caietani, ac proinde eodẽ modo rejicienda; nihilominus sic eam magis impugno, quia volũtas potest elicere actum dilectionis Dei, sine alio actu distincto, quo formaliter, aut virtualiter velit elicere ipsum actum dilectionis: ergo etiam potest non elicere ipsum actũ dilectionis sine aliquo actu, quo velit non elicere formaliter, aut virtualiter illum: antecedens patet, quia aliàs daretur processus in infinitum in actibus voluntatis, & non esset dabilis primus actus immediatè elicitus à voluntate: consequentia verò probatur, quia libertas voluntatis æquè immediatè respicit actum dilectionis, & eius negationem, aut priuationem, cùm sit libertas contradictionis ad exercendum, vel non exercendum actum: ergo sicut potest elicere actum sine alio actu, quo velit illum elicere, ita similiter poterit non elicere actum sine actu, quo velit non elicere.

Præterea, quia contra hanc solutionẽ vrget etiam idem absurdum, supra cõtra solutionem Henrici illatũ, nempe posse hominem pro sola sua voluntate sine culpa aliqua eximere se ab obligatione præcepti affirmatiui, ex eo præcisè, quod tẽpore quo obligat, suspendat omnem actum.

3 Quarta solutio est Gabrielis Vazquez, hic, disput. 92. cap. 2. num. 5. sequutus in hoc Adam Godam in quarto, quæst. 6. ad septimum, & Capreolum, artic. 3. ad quartum, liberum esse voluntati circa singula obiecta elicere, & non elicere actum, quia nullum est obiectum in hac vita, quod necessitatem inferat voluntati humanæ quo ad exercitium, nõ tamen esse ei liberũ cessare ab omni actu vagè sumpto, quia intellectus continua obiectorũ propositione trahit voluntatem ad aliquem actum, non quidem determinatè hunc, aut illum, sed vagè ad hunc, vel illum indeterminatè, ac proinde in casu argumenti, quamuis voluntas possit cessare ab actu dilectionis Dei, & à quocunque alio determinatè sumpto, non tamẽ ab omni, sed necessariò elicit aliquem, qui sit causa, vel occasio talis omissionis.

Vazquez. Ad. God. Capreol.

Sed neque ista solutio valet, quia in casu argumenti non est assignabile, à quo proueniat necessitas exercitij talis actus etiam vagè, & indeterminatè sumpti, ergo: probatur antecedens, quia ex doctrina D. Thom. supra quæst. 9. & 10. voluntas quantum ad exercitium actus solũ mouetur à tribus, nempe à Deo, à propria natura, & bonitate exercitij, sed à nullo ex his tribus necessitatur voluntas in casu argumẽti ad eliciendum aliquem actum vagè, ergo: probatur minor, & in primis non à Deo, nam cùm ille actus sit causa, vel occasio peccati, iam sequeretur Deum necessitare voluntatem ad peccandum, quod est hæreticum: nec etiam necessitatur ab intrinseco, seu à propria natura, quia cùm Deus sit auctor naturæ, etiam sequeretur ab ipso naturæ auctore necessitari ad peccandum, quod non est minùs hæreticum: nec denique necessitatur à bonitate exercitij ipsius actus, quoniam hæc non necessitat, nisi quãdo proponitur voluntati ab intellectu sub ratione boni simpliciter, ad eum modum, quo exercitium amoris beatifici proponitur beatis: quod certum est, non reperiri in casu, de quo loquimur.

Sed dices pro hac solutione, hanc necessitatem quam patitur voluntas eliciendi aliquem actum vagè, in isto casu non esse necessitatem absolutam, qualis est, quæ prouenit ex aliquo capite ex tribus relatis, sed esse necessitatem secundum quid, & ex suppositione, qualis est illa, qua dicitur hominem, supposita fragilitate humanæ naturæ, non posse vitare proprijs viribus sine auxilio gratiæ, quodcunque malum veniale vagè sumptum, quamuis possit vitare quodcumque determinatè sumptum, & in particulari.

Sed contra, quia adhuc ista necessitas ex suppositione non est vndè proueniat in casu argumenti, quia in primis non potest prouenire ex aduertentia ad præceptum, quæ antecedit ipsam omissionem, quia hæc aduertentia potiùs excitat, & mouet voluntatem ad obseruationẽ præcepti, quàm ad actum, qui sit causa, vel occasio transgressionis illius. Nec etiam potest prouenire ex suppositione futuritionis ipsius peccati omissionis, nam suppositio, ex qua debet prouenire necessitas exercitij huius actus vagè, & indeterminatè, debet antecedere ipsum actum, cùm sit causa illius, & tenere se ex parte princi-

principij eliciti ipsius actus: ergo si ex suppositione peccati omissionis necessitatur voluntas ad habendum illum actum, iam sequitur, quod peccatum omissionis antecedat actum ipsum, & consequenter, quod talis actus nec sit causa, nec occasio omissionis.

Propter has rationes tandem ipse Vazquez, vbi supra in solutione argumentorum, §. *negaret certe*, circa finem capitis, admittit posse voluntatem breui aliquo tempore cessare ab omni actu, circa obiecta sibi ab intellectu proposita: addit tamen, tunc non peccare omittendo, quia nullum est præceptum quod obliget ad operandum pro modico illo tempore, & hæc potest esse vltima solutio.

Sed contra, quia attentis naturis rerum nulla facta violentia voluntati humanæ, potest optimè imponi præceptum affirmatiuum obligans ad exercitium alicuius actus, præsertim interni, pro tempore quocumque designabili, etiam breuissimo; nec in hoc est maior ratio longioris, quàm breuioris temporis, siquidem in quocumque potest exerceri humana libertas: ergo semel admisso, quod possit humana voluntas cessare ab omni actu pro aliquo tempore, necessariò fatendum est, posse tunc peccare peccato puræ omissionis, in qua nullus interuenit actus.

Et confirmatur, quia adimpletio cuiusuis præcepti affirmatiui, verbi gratia, conterendi, aut amandi Deum, & recitandi vnam ex septem horis canonicis, potest licitè differri, secluso periculo, vsque ad vltimam partem designabilem temporis, in quo præceptum obligat: ergo dari non potest præceptum obligans pro modico illo tempore, quo voluntas potest omnem actum suspendere.

Oppositam sententiam nostræ con-
4 clusioni docent plures ex Thomistis,
Caietan. existimantes esse Diui Thomæ, in hoc
Bañez. articulo. Caietanus, 1. part. quæst. 63, ar-
Victoria. tic. 5. Bañez ibidem, Victoria relectione
Zumel. de puero perueniente ad vsum rationis,
Lorca. part. 2, num. 10, Zumel, hic, disputat. 1,
Vazquez Lorca disput. 5. Vazquez disput. 9. cap. 2,
Quibus locis plures alios referunt ex an-
Ad.God. tiquioribus. Et idem docet Adam Goda
in quarto, quæst. 6.

Arguitur primò pro hac sententia,

voluntas secluso omni actu, non exercet suam libertatem, ergo secluso omni actu, non peccat: consequentia videtur certa, quia in tantum dicitur voluntatem peccare, in quantum malè vtitur sua libertate, ita vt peccatum ipsum nihil aliud sit, quàm ipse malus vsus, & malum exercitium libertatis: antecedens verò probatur, quia voluntas, secluso omni actu, seu operatione, tantùm habet rationem actus primi, seu potentiæ respectu exercitij suæ libertatis, & est indifferens ad vtrumque.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem, quod licèt voluntas antecedenter ad omnem actum, & omissionem actus sit indifferens indifferentia contradictionis, & consequenter habeat rationem actus primi, & potentiæ respectu exercitij suæ libertatis: posita tamen omissione, iam non est indifferens, sed determinata ad alteram partem, nempe ad non operandum, non minùs quàm posito actu est determinata ad alteram partem contradictionis, videlicet ad operandum.

Sed obijcies, exercitium libertatis, est exercitium potentiæ actiuæ, ergo necessariò includit actum, ergo antecedenter ad actum non potest intelligi, quod voluntas exercuerit suam libertatem.

Respondetur, hoc esse discrimen inter potentiam actiuam naturalem, seu necessariò operantem, & potentiam actiuam liberam, quod potentia naturaliter operans solùm reducitur ad actum secundum, & solùm exercet suam actiuitatem, agendo, seu exercendo aliquem actum: potentia verò actiua libera, qualis est voluntas, non solùm reducitur ad actum secundum agendo, sed etiam non agendo. Cuius [illegible] ratio est, quod cùm potentia actiua libera, sit indifferens ad alteram partem contradictionis, sicut per actum determinatur eius indifferentia, & potentialitas ad vnam partem contradictionis, ita per omissionem actus determinatur ad alteram.

Et si objicias, si voluntas exercet suam libertatem non agendo, ita vt non agere præcisè determinet eius indifferentiam, ergo semper quod homo non habet actum voluntatis, etiam dormiens exercet suam libertatem, quod est ridiculum.

Respondetur, nego consequentiam,

quia vt non agere sit exercere libertatẽ, opus est, quod voluntas non agat, quando tenebatur agere ratione alicuius præcepti; nam hoc ipso quod instigante pręcepto, & stante aduertentia non agit, meritò interpretatur non velle agere.

Arguitur secundò, peccatum mortale omissionis punitur in inferno, non solùm pœna damni, sed etiam pœna sensus, ergo includit actum aliquem, qui saltem sit causa, vel occasio illius: antecedens est Diui Thomæ. 2. 2. quæst.79. artic. 4. ad quartum, & constat ex illo Matthæi. 3. &.7. *Omnis arbor quæ non facit fructum, excidetur, & in ignem mittetur:* & consequentia probatur, quia pœna sensus solùm correspondet actui peccati commissi per exercitium actuale propriæ voluntatis, defectu cuius peccatum originale paruulorum non punitur hac pœna.

D. Tho. | Mat. 3. & 7.

Respondetur distinguendo consequẽs, ergo includit aliquem actum formalem ab ipsa à voluntate elicitum, nego, aliquem actum interpretatiuum, de quo dicemus infra in solutione alterius argumenti, concedo: & eodem modo posset responderi ad primum argumentum supra positum, nempe libertatem nõ posse exerceri sine aliquo actu formali, vel interpretatiuo: eo autem ipso, quod voluntas non elicit actum, quem aduertit, se posse teneri elicere, meritò intepretatur nolle elicere.

Sed objicies, actus peccati, cui correspondet pœna sensus, debet habere rationem conuersionis ad bonum commutabile, sed huiusmodi actus interpretatiuus, qui nihil aliud est, quàm ipsa carentia actus debiti (vt infra dicemus) non potest habere rationem conuersionis ad bonum commutabile, ergo assignandus est alius actus formalis: maior patet, quia (vt suppono ex dicendis infra suo loco) pœna damni correspondet peccato mortali ratione auersionis à Deo; pœna verò sensus respondet eidem peccato, ratione conuersionis ad creaturam, quæ in eodem peccato simul reperiuntur; & minor probatur: tùm primò, quia conuersio ad bonum commutabile habet rationem prosecutionis, carentia verò actus debiti, seu omissio, potiùs habet rationem fugæ: tùm secundò, quia nõ est assignabile bonum aliquod creatum, ad quod per omissionem conuertatur omittens, si secludatur omnis actus formalis.

Respondetur, ad pœnam sensus non requiri, quod peccatum, cui respondet, habeat rationem conuersionis formalis; sed satis est habeat rationem conuersionis interpretatiuæ, quæ conuersio sufficienter fit per ipsum actum interpretatiuum, & ita neganda est minor: ad cuius primam probationem dico, quod licèt conuersio formalis habeat rationem prosecutionis, minimè tamen conuersio interpretatiua, quia hæc potiùs habet rationem fugæ ab actu præcepto, eò quod quando voluntas liberè omisit, ita se habet, ac si aliquo actu elicito, & formali nollet actum præceptum exercere, præterquamquod etiam necessarium nõ est, vt ipsa adhuc conuersio formalis habeat rationem prosecutionis, vt patet in peccatis contrarijs virtutibus theologicis, verbi gratia, in desperatione, & odio Dei, quæ non sunt prosecutiones suorum obiectorum, sed potiùs fugæ, & recessus ab illis.

Ad secundam verò probationem respondetur similiter, non requiri, quod conuersio etiam formalis, quæ est in quocumque peccato mortali, sit ad aliquod bonum commutabile distinctum ab ipso peccato, vt patet in eodem exemplo peccati odij Dei, quod quamuis occasionetur ex nimio amore alicuius boni creati, siue actuali, siue habituali, tamen formaliter cõsistit in fuga à bono diuino, quod saltem secundum apprehensionem est malum oppositum bono amato, vt latiùs explicabimus suis locis.

Tertiò arguitur, pura omissio actus mali, & prohibiti, verbi gratia, furti, aut mendatij, non est bona & meritoria, ergo nec pura omissio actus boni, & præcepti est mala, nec demeritoria: consequentia videtur certa ex paritate rationis, & quia, cùm Deus non sit pronior ad puniendũ, quàm ad præmiandum; si non præmiat solam negationem actus mali, ergo nec punit solam negationem actus boni cadentis sub præcepto; & antecedens probatur, quia aliàs homo existens in gratia continuò mereretur, non mentiendo, non iurando, non occidẽdo, &c. idq; tot meritis, quot sunt pręcepta negatiua, quæ non violat: quod est absurdum. 5

Respon-

Respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam, & ratio discriminis est, quod in casu antecedentis pura omissio actus mali, non est voluntaria in actu, sed solùm in potentia, quia nihil est, ratione cuius possit interpretari voluntas determinata ad eam magis, quàm cùm consideratur in actu primo, & vt indifferens ad eam, & ad actum, & ita non est bona, nec meritoria; in casu verò consequentis omissio actus boni, & præcepti est actu voluntaria, quia ratione præcepti obligantis ad actum meritò censetur voluntas determinata ad non agendum, & ita talis omissio est voluntaria, & consequenter potest esse mala, & digna punitione.

Sed objicies, vt omissio sit voluntaria in actu, & libera, sufficiunt istæ tres conditiones, nempe quod voluntas possit agere, & quod teneatur, & quod nō agat: sed istæ concurrunt in casu antecedentis non minùs, quàm in casu consequentis: ergo omissio vtrobique est voluntaria, & libera: probatur minor, quia in casu antecedentis voluntas potest mentiri, verbi gratia, & tenetur non mentiri, & non mentitur.

Respondetur, quod quando obligatiò est ad ipsam omissionem, qualis est, quæ oritur ex præcepto negatiuo, non sufficiunt illæ tres conditiones, vt omissio sit actu voluntaria, & libera, sicut sufficiunt, quādo obligatio est ad actum, qualis est, quæ oritur ex præcepto affirmatiuo. Cuius ratio est, quod (vt supra diximus) in casu antecedentis nihil est in homine, ratione cuius possimus affirmare ipsum velle interpretatiuè omissionē illam: quod ita ostendo; nam inprimis non sufficit sola potentia ad actum furandi, vel mentiendi, vt omnes fatentur, quia per hoc præcisè, quod aliquis potuerit facere aliquid, & non fecerit, non censetur sufficienter noluisse facere. Nec etiam sufficit præceptum non furandi, aut non mentiendi; nam præceptum hoc non obligat ad exercitium alicuius actus, quia non ad actum furandi, cùm potiùs prohibeat ipsum, nec ad actum volendi non furari aliquid, siquidē sufficienter satisfit ipsi præcepto sola negatione actus furandi: ergo ratione talis præcepti non possumus interpretari voluntatem, quod velit non furari: patet consequentia, quia præceptum non est conditio ad colligendum actum interpretatiuum, nisi quatenus facit debitum aliquem actum: nam ex eo quod quis aduertens se teneri facere aliquod opus, non facit illud, colligimus noluisse facere.

Arguitur quartò, vt omissio sit culpabilis, debet esse voluntaria per modum actus secundi, sed non potest esse sic voluntaria sine actu voluntatis, ergo.

Respondetur distinguendo minorem, non potest esse sic voluntaria sine actu formali realiter elicito à voluntate, nego, sine actu interpretatiuo, concedo: sed neganda est consequentia, quia in casu conclusionis, quo voluntas instante præcepto omittit suspendendo omnem actum formalem, seu omnem operationem elicitam interpretatur velle non agere.

Sed objicies, vt omissio sit quomodocumque voluntaria, debet esse à voluntate, vt à principio influente positiuè, sed non potest intelligi talis influxus, nisi per actum verè, & realiter elicitum, ergo: probatur maior, quia vt aliquid sit voluntarium, etiam indirectè, non satis est, quod voluntas se habeat respectu illius solùm permissiuè, aliàs peccata essent voluntaria respectu diuinæ voluntatis.

Respondetur, puram omissionē procedere à voluntate influxu positiuo interpretatiuo, & morali, quamuis in re, & physicè sit influxus negatiuus, quem non habet diuina voluntas respectu peccatorum, quia licèt permittat, non tamen tenetur vitare, & ideo per hoc præcisè, quod Deus ea permittat, non potest iudicari, quod ea velit.

Sed adhuc objicies, non potest concipi, quomodo aliquid procedat à voluntate, vt à principio, nisi mediante operatione elicita, vel imperata, præsertim cū voluntas non influat, nisi agendo.

Respondetur, quod quamuis id quod est directè à voluntate, debeat esse ab ea concurrente agendo; id verò quod est ab eà indirectè, potest esse ab illa non agendo, non solùm moraliter (vt supra dictum est) sed quodammodo etiam quasi physicè, ad eum modum, quo negationes vniuersaliter dicuntur esse à causis etiam naturaliter operantibus, quatenus non efficiunt illa positiua, quibus opponuntur, & quibus positis non essent illæ negationes, aut priuationes, sicut te-

nebræ, verbi gratia, sunt à sole, quatenus producit lucem.

Et si objicias, aut iste actus interpretatiuus est sola voluntas nuda, aut aliquid ei superadditum per modum operationis: non primum, quia voluntas nuda est indifferens, & indeterminata, ergo secundum; atque adeò est aliquis actus formalis respectu alicuius obiecti incompossibilis, cum adimpletione præcepti, in quo interpretatur voluntas velle omittere.

Respondetur, hunc actum interpretatiuum nihil aliud esse in re, præter ipsammet voluntatem, non quidem nudè, & præcisè sumptam, sed vt subest obligationi præcepti nō impleti tempore, quo obligabat; nam hoc ipso, quod voluntas tenetur facere aliquid, & non facit, prudenter iudicamus noluisse facere.

Sed denique objicies, per hoc, quod nos iudicemus hoc, vel illud, nihil ponimus in re, & multò minùs in aliena voluntate, ergo ex nostro iudicio, non colligitur, quod in re sit voluntaria talis omissio, cùm in ipsa voluntate nihil intrinsecum sit, ratione cuius illa voluerit.

Respondetur, quod licèt iudiciū prudentis nihil intrinsecum ponat in aliena voluntate omittente adimpletionē præcepti: cæterùm cognoscit eam ex modo se habendi in se ipsa in ordine ad tale præceptum, stante obligatione, & cognitione illius interpretatiuè voluisse omittere, & præceptum non adimplere.

DVBIVM II.

Vtrum possit etiam dari sine vllo actu formali intellectus, qui sit aduertentia ad obiectum ipsius omissionis?

6 ONCLVSIO est affirmatiua, quam docent plures ex relatis pro conclusione dubij præcedentis. Dixi dari posse peccatum omissionis sine actu formali intellectus, qui sit cognitio, & aduertentia ad actum qui omittitur, seu ad specialem obligationem præcepti affirmatiui, quod transgreditur, quia peccatum omissionis non potest dari sine aliquo actu intellectus, saltem sine eo, qui requiritur, vt omissio sit in potestate voluntatis; nam si inaduertentia, & inconsideratio, seu obliuio præcepti, propter quam aliquis omisit, est inuincibilis, ita vt non possit à voluntate tolli, applicando intellectum ad considerationem præcepti, tunc omissio non est voluntaria, nec peccaminosa, quia voluntas non peccat violando præceptum, quod inculpabiliter & inuincibiliter ignorat, atque ita vt omissio sit culpabilis, opus est, quod inaduertentia præcepti, ex qua procedit, sit vincibilis: quod vt ita sit, cùm voluntas non possit ferri in omnino incognitum, necessarium est, præcedat in intellectu aliqua cognitio actualis, & formalis ipsius præcepti, non quidem clara, & perfecta quo ad particulares rationes illius, quoniam hæc non potest esse simul cum inconsideratione, inaduertentia, & obliuione ipsius præcepti, sed imperfecta, in confuso, & quo ad rationes communes.

Vbi obiter nota, quod huiusmodi cognitio, & aduertentia, quęcumque illa sit, nec est causa, nec occasio omissionis: tū quia illa stante, & intellectu proponente obligationē præcepti, potuit non esse omissio, quia potuit homo exercere actū præceptum: tùm etiam, quia potiùs incitat, & mouet ad exercitium actus debiti, quàm ad cessationem ab illo: ille autem actus duntaxat dicitur causa, vel occasio omissionis, cum quo obseruantia præcepti est incompossibilis, qualis est actus interior voluntatis, quo efficaciter vult omittere, vel quicumque alius actus cuiuscumque alterius potentiæ repugnans cum actu præcepto: vt vacare orationi mentali, tempore quo erat vocaliter recitandum diuinum officium ex præcepto, vel ludere, aut studere tempore, quo erat audienda missa.

Quibus positis, ratio conclusionis est, quod omissio adimplendi præceptum, quæ fit ex obliuione, aut inconsideratione vincibili, quam voluntas potuit vitare, applicando intellectum ad considerationem actus omissi, & obligationem præcepti violati, re vera est voluntaria, & peccaminosa, vt omnes fatentur, & dice-

& dicemus infra quæst. 76. & tamen illam non præcessit actualis cognitio, & aduertentia formalis, vt patet: ergo ad omissionem voluntariam culpabilem nō requiritur actus intellectus, qui sit formalis consideratio, & aduertentia eius quod omittitur.

Angest. Oppositam sententiam docuit Angestus in suis moralibus, cap. 6. cuius fundamentum est, quod voluntariū est à principio intrinseco cum cognitione, vt docuit Diu. Thom. supra quæst. 6. art. 2. ex Arist. 3. Ethic. cap. 1. ergo non potest reperiri sine cognitione. D. Tho. Arist.

Respondetur, ad voluntarium indirectum, qualis est omissio culpabilis, satis esse, præcedat actus intellectus interpretatiuus, seu cognitio, & consideratio interpretatiua eius quod omittitur; nā ex Diu. Thom. supra, quæst. 6. artic. 3. ad tertium, ad voluntarium eodem modo requiruntur actus intellectus, & actus voluntatis: & sicut sufficit actus voluntatis interpretatiuus (vt dictum est dubio præcedenti) ita sufficiet actus interpretatiuus intellectus.

Sed objicies, vt in intellectu sit aduertentia, & cognitio interpretatiua præcepti, necessarium est, quod in potestate voluntatis fuerit habere illam; sed non potest voluntas excitare intellectum ad considerationem alicuius obiecti particularis, nisi præcedat in intellectu actualis cognitio illius, cùm nihil sit volitum, quin præcognitum: ergo sine omni cognitione actuali præcepti, & obligationis illius non est in potestate voluntatis facere, vt intellectus aduertat, & consequenter seclusa tali cognitione, non dabitur aduertentia interpretatiua.

Respondetur, distingo minorem, nisi in intellectu præcedat cognitio saltem confusa de obligatione inquirendi, vel aduertendi, vel dubium practicum, an sit, vel non sit talis obligatio, & præceptum; concedo: nisi præcedat cognitio distincta clara, & in particulari, nego: quia ad hoc, vt sit in libera facultate voluntatis excitare intellectum ad perfectam considerationem alicuius obiecti secundum rationes particulares, satis est præcedat actualis cognitio imperfecta, & in confuso eiusdem obiecti secundum rationes communes.

Sed objicies, si nauta, verbi gratia, non videt in particulari nauem periclitātem, nec ecclesiasticus considerat in particulari instare præceptum obligans ad recitationem, quomodo potest dici, quod talis inconsideratio sit illi voluntaria, & consequenter ipsa nauis submersio, aut omissio gubernandi illam, vel recitandi?

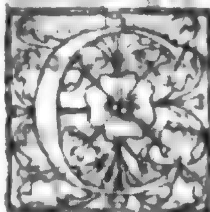
Respondetur, satis esse, quod possit aduertere, & teneatur, & non aduertat; nam hoc ipso interpretatur velle nō aduertere, & consequenter omittere, & hoc ipsum non aduertere, est peccatum negligentiæ, vt docet Diu. Thom. 2. 2. quæst. 54. artic. 3. D. Tho.

Et si denique objicias, ergo infinita sunt mihi modò actu voluntaria, nempe negationes infinitorum actuum internorum, & externorum, circa infinita obiecta, quorum non habeo actualem cognitionem, quam possem habere, quod est absurdum, ergo, &c.

Respondetur, nego consequentiam; quia voluntas non tenetur excitare intellectum ad considerationem omnium eorum, circa quæ potest ipsa voluntas operari, & ita talis inconsideratio non est voluntaria, & consequenter nec omissiones quæ ex illa sequuntur, quia seclusa obligatione non est, vnde possit interpretari voluntas, quod velit talem inconsiderationem, & omissionem, vt dicitur supra quæst. 6. art. 3.

DVBIVM III.

Vtrùm actus, qui de facto est causa, vel occasio omissionis sit malus?



7 CONCLVSIO est affirmatiua, & communis intelligenda de actu, qui est causa, vel occasio omissionis peccaminosæ, nempe quando instat præceptum affirmatiuum, verbi gratia, audiendi missam: & non vrget aliud præceptum principalius, cui cedendum sit: nec talis circunstantia, quæ posita censeat ur legislator non voluisse obligare

obligare me ad audiendam missam, vt si oporteat adesse infirmo, aut vitare mortem, mihi ex inimicorum insidijs imminentem.

Probatur conclusio de actu, quo omissio est directè volita, vt quando quis vult non audire sacrum, quia ille actus est volitio obiecti mali, & prohibiti, vt patet: ergo est malus, & prohibitus: nec de hoc est aliqua difficultas apud auctores.

De actu verò, qui est occasio, probatur, quia contra rectam rationem est, quidquid est libera causa, vel occasio peccati: ergo peccat, qui vult talem occasionem.

Et confirmatur primò, quia præceptum obligans ad finem, obligat etiam ad media, sine quibus talis finis consequi nō potest: ergo præceptum obligans ad audiendam missam, obligat etiam ad cessationem ab omni operatione libera, incomposibili cum ipsa adimpletione præcepti.

Et confirmatur secundò, quia si actus meus, quātumuis aliàs licitus, esset alteri causa, & occasio, vt peccaret, esset peccaminosus, vt suppono ex dicendis suo loco: ergo etiā est peccaminosus, si est mihi causa, vel occasio peccandi.

Denique confirmatur, quia volitio huius actus incomposibilis cum adimpletione præcepti est virtualis volitio ipsius omissionis, ergo est mala: patet consequentia, quia habet malum obiectum.

Durand. Oppositam sententiam quantum ad actum, qui est occasio omissionis, si aliàs ipse malus non sit, docuerunt Durandus in secundo, distinct. 35. quæst. 2. num. 6. *Marsil.* Marsil. q. 21, art. 2. & *Herbeus* Herbeus quodlib. 7. q. 25. qui docent prædictos actus retinere suam bonitatem moralem, quamuis de facto sint causæ, vel occasiones omittendi: quorum fundamentum est, quod huiusmodi actus, verbi gratia, studere, aut vacare contemplationi, est de se bon9, & laudabilis, at nulla lege prohibitus, ergo est bonus.

Respondetur, illum actum esse malum ratione circunstantiæ temporis, in quo *D. Tho.* erat audienda missa, vt docet D. Thom. supra, quæst. 10. art. 2. ad secundum, & quæst. 2. de malo, artic. 1. ad septimum secundæ partis, atque ita esse prohibitum eodem præcepto, quo missa præcipitur.

Vel secundò, potest dici esse malum ratione circunstantiæ mali euentus, seu effectus sequuti, de qua dicemus infra suo loco.

Sed objicies, præceptum audiendi missam est affirmatiuum, ergo non prohibet exercitium actus studendi, sed solū prohibet negationem actus audiendi missam: patet consequentia ex discrimine inter præcepta affirmatiua, & negatiua.

Respondetur, in omni præcepto affirmatiuo, quo iubetur aliquid fieri, includitur aliquid negatiuum, quo prohibetur exercitium cuiuscumque actus, qui fuerit impedimētum adimpletionis præcepti affirmatiui, vt dictum est in probatione conclusionis.

Et si objicias, præcepta, & leges solùm prohibere actus determinatos, verbi gratia, præceptum non furandi, & non mentiendi prohibent determinatè actus furti, & mendatij; sed actus, qui possunt esse occasiones, & causæ omissionis audiendi missam, non sunt determinati, sed innumeri, verbi gratia, actus studēdi, orandi, dormiendi, atque ludendi, &c. ergo nullus ex istis determinatè est prohibitus per præceptum audiendi missam.

Respondetur, quod licèt actus qui est directè prohibitus, necessarium sit, vt determinatè prohibeatur, vt patet in exēplis adductis furti, & mendatij; actus tamen qui prohibetur indirectè, potest esse indeterminatè prohibitus: qua ratione per præceptum affirmatiuum audiendi missam, prohibita sunt omnia quæ impediunt ipsius præcepti obseruantiam, quæcumque illa sit.

Sed adhuc objicies, per istum actum studendi potest satisfieri præcepto studendi, ergo manet iste actus cum sua bonitate, quamuis sit causa, aut occasio omittendi sacrum: consequentia videtur certa, & antecedens probatur, quia si iudex tempore audiendi sacrum studeat ad pronuntiandam sententiam, satisfacit obligationi studendi.

Respondetur, nego consequentiam, quia certum est, mala actione posse satisfieri præcepto, vt quando quis ieiunat, vel audit missam ex inani gloria.

Sed denique objicies, melius est omittenti sacrum, vacare literis, aut orationi mentali, quàm esse omnino otiosum: ergo ille actus studendi, vel orandi est bonus.

Respon-

Respondetur, nego antecedens, si ille actus sit causa, vel occasio omittédi, quia cùm neutrum sit bonum, nempe studere cum illa circunstãtia, aut esse obiectum, non potest esse vnum melius alio, erit tamen minùs malum.

8 Arguitur secundò contra conclusionem, bona intentio non vitiatur ex mala electione, vt docet D. Thom. in secundo, distinct. 38. quæst. 1. art. 5. & dist. 4. q. 1. art. 2. ergo nec actus qui est causa, vel occasio omissionis, vitiatur ex ea: consequentia videtur certa ex paritate rationis, nam etiam intentio est causa electionis.

D. Tho.

Respondetur, antecedens esse verum, quando per intentionem non est volita ipsa mala electio, nec malum medium; quia tunc intentio non influit in malam electionem, & consequenter non est causa illius, & ita est intelligendus D. Thom. cæterùm, quando talis electio mali medij est volita per intentionem, tunc intentio vitiatur ex mala electione, quia est causa illius: nec tunc intentio habet bonum obiectum, sed malum formaliter; vt quando quis. v.g. vult dare eleemosynam ex bonis etiam alienis furto sublatis, siquidem per illam intentionem non intenditur eleemosyna absolutè sumpta, aut ex proprijs bonis præcisè, sed ex alienis, etiam inuito domino, atque ita ratione circunstantiæ huius mali medij vitiatur ipsa intentio finis, quæ aliàs de se esset bona, seclusa tali circunstantia.

Pro cuius exactiori intelligentia nota ex D. Thom. supra quæst. 19. artic. 7. in corpore, quod intentio potest dupliciter se habere ad electionem. Vno modo antecedenter, seu causaliter: vt quando intentio infert electionem, quia est volitio illius, vt in casu posito, quo quis intendit dare eleemosynam ex bonis furto sublatis; nam furtum quod postea fit, est effectus causatus ex prædicta intentione, in quo casu certum est intentionem reddi malam ex electione. Secundo modo, solùm concomitanter, ita vt intentio nec sit volitio, nec causa electionis: vt quando quis absolutè vult furari, & postea refert actum illum furti in finem eleemosynæ, in quo casu intentio dandi eleemosynam non vitiatur ex illa mala electione, cùm non se habuerit respectu illius, tanquam causa, nisi fortè reiteretur ipsa

D. Tho.

electio simul cum intentione.

Sed objicies, principium verum non falsificatur, quãuis ex eo inferamus conclusionem falsam, vt de se patet, ergo nec intentio bona vitiatur, quamuis sequatur ex ea electio mala: probatur consequentia, quia sicut se habent principium & assensus illius respectu conclusionis in speculabilibus, ita se habet in practicis finis, aut intentio illius respectu electionis medij.

Respondetur, nego consequentiam, & ratio discriminis est, quod intentio in casu argumenti est causa moralis influens in electionem: veritas verò principij, & assensus, quo intellectus ei assentitur, nõ influit vllo modo in falsitatem conclusionis, nec in assensum erroneum, quo intellectus assentitur illi, quia cũ talis conclusio falsa non habeat connexionem ex natura rei cum principio vero, non sequitur ex vi illius, sed solùm infertur propter defectum ipsius inferentis.

Tertiò arguitur, sæpe contingit, vt bona opera sint occasio superbiæ, vt patet; & tamen non vitiantur ex illa, ergo nec actus, qui est occasio omissionis, redditur malus: consequentia cum maiori patet, & minor probatur, quia superbia non sequitur necessariò ex bonis operibus, sed liberè ex prauo affectu operantis.

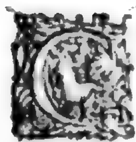
Respondetur, nego consequentiam, & ratio discriminis est duplex. Prima, quod actus, qui est causa, vel occasio omissionis est incompossibilis cum adimpletione præcepti, vt supra dictum est; & ita omissio sequitur necessariò ex volitione talis actus: at verò bona opera non sunt incompossibilia cum humilitate actuali, aut habituali; imò potiùs, quãtum est de se, instigant ad illam, & ad cognitionem proprię fragilitatis, & diuinæ gratiæ, ac proinde non necessariò inferunt actũ superbiæ, nec dici possunt occasiones illius.

Secunda est, quod actus, qui est causa, vel occasio omissionis, est virtualis, & interpretatiua volitio ipsius omissionis moraliter influens in illam, & ideo vitiatur ex ea: bona autem opera, de quibus homo superbit, non sunt volitiones etiam virtuales ipsius superbiæ, sed tantùm sunt obiecta ipsius actus superbiæ.

(∴)

DVBIVM IIII.

Vtrũ huiuſmodi actus ſit malus malitia eiuſdem rationis, & ſpeciei, cum malitia ipſius omiſsionis?

9 ONCLVSIO eſt affirmatiua, & communis. Cuius ratio eſt, quod ille actus eſt formalis, aut interpretatiua volitio omittendi: ergo vt ſic habet idem obiectum cum ipſa omiſsione, ergo etiam habet malitiam eiuſdem ſpeciei, & rationis cum illa: antecedens patet, nam ſi ille actus terminatur directè ad omiſſionem, vt quando quis expreſsè vult omittere, tunc talis actus eſt formalis volitio omittendi; ſi verò non terminatur ad illam, niſi indirectè, vt quando quis vult ludere, quando erat audienda miſſa, interpretatiuè vult omittere miſſam, quia qui directè, & formaliter vult actum incompoſsibilem cum adimpletione pręcepti, indirectè, & interpretatiuè vult illud non implere: prima conſequentia patet, & ſecunda probatur, quia omnis actus quicumque ille ſit, ſiue formalis, ſiue interpretatiuus, habet malitiam ſui obiecti.

Et confirmatur, quia actus qui eſt cauſa voluntaria furti, aut homicidij, habet malitiam eiuſdem rationis cum furto, vel homicidio exteriùs exequuto: ergo eodem modo actus, qui eſt voluntaria cauſa omiſsionis, habet malitiam eiuſdem rationis cum illa.

Et confirmatur ſecundò, quia iſte actus eſt contra idem præceptum, contra quod eſt omiſsio (vt ſupra diximus) igitur habet malitiam eiuſdem rationis cum ea.

Sed contra hanc concluſionem ſunt duæ difficultates. Prima eſt, quod primũ peccatum ſupremi Angeli non habet malitias omnium peccatorum, ergo nec actus, qui eſt cauſa, vel occaſio omittendi, habet malitiam ipſius omiſsionis: antecedens patet, quia illud peccatum non habuit malitiam luxuriæ, nec ebrietatis, nec gulæ, &c. ſed tantùm ſuperbiæ, vt docet D. Thom. 1. part. quæſt. 63. art. 2. *D. Tho.* præſertim cùm ex D. Auguſt. lib. 14. de *Auguſt.* ciuitate Dei, cap. 3. Diabolus non ſit fornicator, aut ebrioſus, aut aliquid huiuſmodi, ſed ſuperbus, aut inuidus; & conſequentia probatur ex paritate rationis, quia primum peccatum ſupremi Angeli fuit alijs occaſio peccandi, vt docet Diu. Thom. 1. part. quęſt. 63. art. 8. & etiã occaſio peccati Adæ, & cæterorum hominum, qui ex dęmonis ſuggeſtione peccãt.

Reſpõdetur, nego conſequentiam, & ratio diſcriminis eſt, quod primum peccatum Angeli ſupremi non fuit cauſa, nec occaſio influens moraliter in peccata hominum, eò quod non fuit formalis, nec interpretatiua volitio illorum, ſicut act⁹, qui eſt cauſa, vel occaſio omiſsionis, eſt quodammodo volitio illius, vt dictũ eſt: & licèt fuerit occaſio peccati cæterorum Angelorum, vt docet D. Thom. loco citato, nihil inde ſequitur contra nos, ſiquidem illorum peccatum fuit etiã ſuperbiæ, vt docet D. Thom. 1. part. quęſt. *D.Tho.* 63. art. 8. ad ſecundũ, & 2.2. quæſt. 162. art. 3. in corp.

Et ſi obijcias, D. Thom. 1. part. quęſt. 63. art. 2. dicentem, quod licèt in Angelis non ſint, nec poſsint eſſe omnia peccata ſecundum affectum, bene tamen poſſunt eſſe in illis ſecundum reatum, non ſolùm pœnæ, ſed etiam culpæ, ergo, &c.

Reſpondetur, ideo eſſe, quia dæmones per alios actus diſtinctos à ſuo primo peccato induunt, & perſuadent homines ad peccandum, atque ita quia per huiuſmodi actus volunt peccata hominum, conſequenter influunt moraliter in illa, & participant malitiam illorum, quia cùm inducant homines ad peccata, incurrunt illorum peccatorum reatum, quod potiùs eſt in fauorem noſtræ concluſionis.

Secunda difficultas eſt, quod circunſtantia, quæcumque illa ſit, non poteſt dare bonitatem, vel malitiam ſpecificam actui, niſi tranſeat in rationem obiecti; ſed non poteſt tranſire in rationem obiecti, niſi ſit directè, & expreſsè volita, ergo nec dare ſpeciem actui: tunc ſic, ſed circunſtantia illa omiſsionis ſequutæ ex ſtudio tali tempore, in quo currebat præceptum audiendi miſſam non eſt directè, & per ſe volita per volitionem ſtudendi, vt ſupra dictum eſt, ergo non dat malitiam ſpecificam tali actui: hæc vltima 10

conſe-

consequentia cum suo antecedenti patet, & maior argumenti principalis, præterquamquod est expressa doctrina D. Thom. supra quæst. 15. artic. 1. concl. 1. quia cùm tota bonitas, vel malitia moralis pendeat à voluntate, quod non est volitum, non potest esse causa bonitatis, aut malitiæ; minor verò, in qua est difficultas probatur, quia id quod videtur per accidens, verbi gratia, quantitas, figura, motus, & alia sensibilia communia non intrant in rationem obiecti specificantis visionem, sed solùm id quod videtur per se, verbi gratia, albedo, aut nigredo, vt dic. tur. 2. de anima, cap. 6. ergo nec id quod per accidens, & indirectè est volitum, potest habere rationem obiecti specificantis actum voluntatis. D. Tho.

Respondetur, nego minorem, quia circunstantia quomodocumque sit volita, transit in rationem obiecti moralis: & ad probationem nego consequentiam, quia licèt actus in esse naturæ non specificetur, nisi ab eo, in quod directè, & per se tendit, vt patet in exemplo adducto, & consequenter idem sit de actu voluntatis, nempe specificari non posse in esse naturæ, nisi ab obiecto formali, & directè volito; in esse tamen moris potest sumere speciem ab obiecto indirectè volito. Cuius discriminis ratio est, quod actus in esse moris specificatur ab obiecto morali, obiectum autem dicitur morale per ordinem ad regulam rationis, & quia recta ratio dictat, non solùm esse fugienda ea quæ sunt directè volita contra rectam rationem, & legem, sed etiam ea quę sunt volita indirectè; ideo obiectum morale includit tam id quod est volitum directè & formaliter, quàm id quod est volitum virtualiter, & indirectè.

Quod potest hac ratione ostendi, & simul confirmari nostra conclusio, nam si ex fornicatione, v. g. aut oratione mentali sequatur combustio domus, aut submersio nauis, eò quod mulier intenta illi actui est negligens in remouendis periculis incendij, aut nauta in gubernatione nauis, tunc tale nocumentum obligat ad restitutionem, iuxta communem omnium Theologorum sententiam, ergo dat fornicationi, aut orationi mentali speciem iniustitiæ, etiam si solùm sit volitum indirectè ratione omissionis: patet consequentia, quoniam in hoc casu non incur ritur obligatio restituendi, nisi propter peccatum iniustitia commissum.

Et si obijcias, malitia omissionis repugnat actui, quia est causa, vel occasio illius, ergo huiusmodi actus nō potest esse malus malitia omissionis: consequentia patet, & antecedens probatur, quia malitia omissionis consistit formaliter in priuatione actus debiti; sed actus, qui est causa, vel occasio omissionis, non potest esse formaliter priuatio actus, ergo non potest esse malus malitia omissionis.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem nego consequentiam, quia solùm sequitur, quod talis actus non sit formaliter ipsa priuatio actus debiti, seu ipsa malitia omissionis; non verò, quod non participet eam.

DVBIVM V.

Vtrū malitia omissionis, qua iste actus est malus, sit illi intrinseca?



ONCLVSIO est affirmatiua, quam docent Gregorius de Valentia, hic, disputat. 6. quæst. 1. puncto. 4. versic. *quære ad argumentū*. 11 Valent.

Ratio à priori est, quia huiusmodi actus est formalis, vel virtualis volitio mali obiecti, nempe ipsius omissionis, vt supra ostensum est, ergo est malus malitia intrinseca: patet consequentia, quia (vt latiùs diximus supra quæst. 18. art. 1.) bonitas, aut malitia, quam actus humanus accipit ab obiecto, non est illi extrinseca, sed intrinseca.

Et cōfirmatur, quia per solum actum, ex quo nata erat hic, & nunc sequi omissio, sumus formaliter, & intrinsecè peccatores, & mali, quamuis ipsa omissio de facto non sequatur, ergo ipse actus habet malitiam sibi intrinsecam: consequentia patet, quia quod non est formaliter, & intrinsecè malum, non potest nos facere malos intrinsecè; & antecedens probatur, quia ille actus est re verà malus, & peccaminosus, & consequenter facit hominem formaliter peccatorem, cùm non

sit aliquid aliud, à quo possit dici talis, siquidem omissio nondum est sequuta, sicut qui voluit furari, quamuis postea de facto non furetur, vel quia mutauit voluntatem, vel quia defuit occasio, re vera peccat ex eo præcisè, quod furari voluit; & sicut qui facit actum dictum scandalosum, re vera peccat, etiam si scandalum non sequatur: ita similiter, qui se inebriauit tempore audiendi missam, absque dubio peccauit peccato omissionis, licèt postea cessante à casu ebrietate missam audierit, vt latiùs explicabimus infra in alio dubio; huiusmodi enim actus dicitur causa, vel occasio omissionis, non quidem in actu secundo, seu exercito, sed tantùm in actu primo.

Dices argumento principali, voluntatem, verbi gratia, studendi, quæ est occasio omissionis, non habere pro obiecto nisi studium ipsum, atque ita non comparari ad omissionem tanquam volitio illius, sed præcisè tanquam causa, vel occasio.

Sed contra, quia illa volitio studendi est mala præcisè ratione solius huius circunstantiæ, nempe quia est occasio, aut causa omissionis, vt patet: ergo talis circunstantia habet rationem primi obiecti illius in genere moris: patet consequentia, quia ex communi omnium sententia supra quæst. 18. art. 10. circunstantia transferens obiectum à bono in malum, habet rationem primi obiecti in genere moris.

Et confirmatur, quia illa volitio hic, & nunc non accipit aliquam speciem in genere moris ab ipso studio, vt sic præciso à circunstantijs temporis, & mali euentus: ergo studium vt sic, non habet rationem obiecti illius volitionis in genere moris: consequentia est euidens, quia actus humanus à suo obiecto accipit speciem in genere moris; & antecedens probatur, quia in primis non sumit ab eo speciem malitiæ diuersæ ab ipsa malitia omissionis (vt videbimus dubio sequenti) nec etiam sumit speciem boni; nam aliàs illa volitio studendi esset simul bona ratione obiecti, & mala ratione circunstantiæ, quod esse impossibile dicitur supra quæst. 18. artic. 7. & est expressa sententia D. Augustini, lib. contra mendatium, cap. 7. & 15. dicentis, nihil dici posse absurdius, quàm opus aliquod esse simul iustum, & iniustum, ergo nullam speciem capit talis volitio ab studio in genere moris: patet ista consequentia, quia adæquatè genus moris diuiditur per bonitatem, & malitiam, quia indifferentia quam actus potest habere ex sua specie, & obiecto præcisa à circunstantijs, non est tertia species positiua condistincta à bonitate, & malitia, vt diximus supra quæst. 18. art. 8. & 9.

August.

Dices secundò, istum non velle studium, aut orationem mentalem, tanquã causam, vel occasionem omittendi, sed præcisè propter suam bonitatem. Sed contra, quia qui ita vult studere, aut orare, aduertit studium suum esse occasionem omittendi, & nihilominus vult studere: ergo vult studium, vt occasionem omissionis: patet consequentia, quia sufficit velle aliquid, aduertendo formaliter, vel interpretatiuè esse causam alicuius effectus ad volendum illum, vt causam, quamuis haberet actum formalem, & expressum, quo nollet talem effectum sequi, aut quo vellet studium suum non esse causam talis effectus, quia cùm illa volitio non sit efficax, non tollit volitionem virtualem efficacem contrariam, sicut qui sciens, & prudens accedit ad vxorem alienam, re vera est adulter, quamuis habeat actum formalem, & expressum, quo vellet ipsam non esse alienam.

Et confirmatur, quia vt actus sumat speciem malitiæ ex obiecto, satis est illud esse volitum indirectè, & virtualiter, ergo similiter, vt sumat malitiam ex circunstantia: consequentia patet ex paritate rationis; antecedens verò probatur, quia furtum commissum ex ignorantia culpabili est eiusdem speciei cum furto facto ex scientia, vt nunc suppono: ergo ad contrahendam malitiam furti ex obiecto, non requiritur cognitio expressa, & directa obiecti iniusti, seu rei alienæ, & consequenter nec expressa, & directa volitio illius; siquidem interueniente ignorantia, non potest esse directa volitio.

Dices tertiò, quod licèt malitia omissionis sit volita, tanquam primum obiectum in genere moris per volitionẽ studendi, hic, & nunc: cæterùm, quia talis malitia non primò afficit ipsum actum volendi studere; sed prius afficit formaliter

liter omissionem, & deinde afficit ipsam volitionem studendi, ideo non reddit illam volitionem intrinsecè malam, sed solùm extrinseca denominatione.

Sed contra hoc est, quod (vt supra diximus, fieri potest, vt illa volitio studendi sit mala, & quod omissio ipsa non sequatur: ergo non potest talis volitio esse mala extrinseca denominatione ab eadem numero malitia existente formaliter, & intrinsecè in omissione: patet consequentia, quia nihil potest esse, aut dici actu tale à forma non existente in rerum natura.

Et confirmatur, quia etiam sequuta omissione actus, qui fuit eius causa, vel occasio, est peccatum prius duratione, quàm ipsa omissio sequatur, vt nunc suppono infra probandum: ergo pro illo priori non potest denominari actu peccatum à malitia nondum existente.

Et confirmatur secundò, quia forma priùs dat denominationem intrinsecam, quàm extrinsecam: ergo quandiu malitia omissionis non denominat ipsam omissionem actu formaliter, & intrinsecè malam, non potest denominare extrinsecè malum actum, qui fuit eius causa. Tunc sic, sed nondum existente omissione nō denominatur mala intrinsecè, nec eius malitia, à qua dicitur talis, est actu existens, ergo non potest denominare actum extrinsecè malum. Totus iste discursus est euidens, & primum antecedens, in quo est difficultas, probatur in dexteritate, quæ vt denominet totam columnā dextram, necessarium est, præsupponatur denominans dextrum ipsum animal. Cuius ratio esse potest, quod forma non potest denominari aliud, nisi præsupponatur existens in subiecto: eo autem ipso, quod est in subiecto, denominat illud intrinsecè. Ex quo sequitur, quod denominatio, qua extrinsecè denominat subiectū alienum, in quo non est, supponat denominationem intrinsecam tributam subiecto proprio, cui inhæret.

Dices, illum actum antecedenter ad omissionem non esse malum formaliter, sed virtualiter, quatenus continet eminenter malitiam omissionis, cuius est causa, sicut medicina dicitur, & est sana etiā sanitate animalis nondum existente, eò solùm, quia in actu primo est causa illius, & nihilominus dicitur sana extrinseca denominatione ab ipsa sanitate animalis causanda.

Sed contra hoc est disparitas rationis, quod medicina quantumuis applicata infirmo ante sanitatem consecutam, non facit, nec denominat illum sanum formaliter, & intrinsecè; sed tantùm denominat habentem, applicatam sibi causam sanitatis: at verò actus, qui est causa, vel occasio omissionis, eo ipso quod elicitur à voluntate, antequam ipsa omissio sequatur, facit hominem formaliter, & intrinsecè malum, & peccatorem: ergo non est malus præcisè causaliter eadem numero malitia sui effectus, sed formaliter, & intrinsecè malitia sibi inhærente.

Opposita sententia nostræ conclusioni est communior inter Theologos, docens actum illum non esse malum formaliter, & intrinsecè, sed solùm denominatiuè, & extrinsecè à malitia existente in ipsa omissione. 12

Huius sententiæ fundamentum est, quod ille actus ideo est malus præcisè, quia est causa, vel occasio omittendi, vt nunc suppono: ergo tantùm est malus malitia extrinseca ipsius omissionis: probatur consequentia ex D. Thom. supra, quæst. 20. art. 3. in corpore, dicente, quod quia medicina est causa sanitatis, non est bona bonitate distincta ab ipsa bonitate, quam habet sanitas, sed ab eadem numero: quod verum non esset, si esset bona bonitate sibi formaliter intrinseca, cùm eadem numero bonitas in duobus subiectis esse non posiit: ergo idem dicendum est de eo, quod ideo est malum, quia est causa mali. D. Tho.

Respondetur, nego consequentiā, & ad probationem concesso antecedent. neganda est consequentia: & ratio discriminis inter medicinam, quæ est causa sanitatis, & actum, qui est causa, vel occasio omissionis, est, quod medicina est causa naturalis sanitatis: actus verò, qui est causa, vel occasio mali effectus, est causa illius moralis, seu libera, & voluntaria: eo autē ipso, quod est causa voluntaria mali effectus, habet illum pro obiecto volito, & consequenter accipit ab eo malitiā intrinsecam sibi propriam, sicut eam accipiunt cæteri actus mali à suis obiectis.

Sed obiicies, ipse actus comparatur ad omissionem, sicut actus interior ad exteriorem, quia ex illo procedit, ergo habet

vnam

vnam numero malitiam, quæ in vno est intrinsecè, in altero verò extrinseca denominatione: consequentia patet ex D. Tho. loco citato, præcipuè in corpore, & ad tertium;& antecedens, præterquam quod cõmuniter admittitur, probari potest, quia à volitione studendi tempore, quo instat obligatio audiendi sacrũ, procedunt directè actus studendi, & indirectè ipsa exterior omissio.

Et confirmatur, quia volitio formalis, & directa omittendi, nẽpe volo non audire missam, non habet malitiam omissionis distinctam numero à malitia ipsius omissionis, ergo nec volitio virtualis, & indirecta: consequentia patet, quia non est maior ratio, quare multiplicetur illa malitia in volitione virtuali, & indirecta, quàm in formali, & expressa; & antecedens probatur, quia volitio furandi non habet malitiam furandi numero distinctam, non solùm in esse moris, sed nec etiam in esse rei, ab ea quæ est in actu externo furti, vt patet ex D. Thom. loco citato, & communi omnium doctrina: ergo eodem modo volitio omittendi non habet malitiam numero distinctam ab ipsa omissione.

Respondetur, obiectionem hanc cum sua confirmatione potiùs esse pro nobis, quàm contra nos, quia cùm ex doctrina D. Thom. loco citato, & præcipuè art. 3. eiusdem quæstionis, bonitas, vel malitia actuum per priùs, & intrinsecè reperiatur in actu interiori: in exteriori verò solùm extrinseca denominatione, si actus, qui est causa, vel occasio omissionis, comparetur ad illam, vt actus interior ad exteriorẽ: consequens est, vt malitia sit ponenda formaliter, & intrinsecè in ipso actu, qui est causa omittendi: quomodo verò sit ponenda in omissione, dicemus in alio dubio.

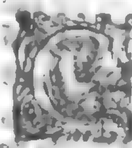
Et si denique objicias, actus, qui est causa, vel occasio boni effectus, non habet bonitatem intrinsecam talis effectus: ergò neque actus, qui est causa mali effectus, habet malitiam intrinsecam illius, sed solũ extrinseca denominatione: consequentia videtur certa ex paritate rationis, & antecedens probatur in actu charitatis, qui licèt sit causa imperans alios actus virtutum cæterarũ, non habet intrinsecè bonitatẽ illorum: aliàs esset formaliter, & intrinsecè bonus, non sola bonitate charitatis, sed etiam bonitate spei, fidei, & fortitudinis, &c. & consequenter esset formaliter dicendus actus fidei, spei, & fortitudinis, &c.

Respondetur primò, nego cõsequentiam, quia cùm plus requiratur ad bonũ, quàm ad malum, iuxta illud, bonũ ex integra causa, malum autem ex quocũque defectu, ad hoc, vt circunstantia det actui bono nouã speciem bonitatis, debet esse volita directè, & expressè, vt ostendimus supra quæst. 18. art. vlt. & q. 19. art. 1. Vnde quamuis, vt actus, quo quis occidit clericum, vel patrem, habeat duplicem speciem malitiæ, vnam homicidij, alterã parricidij, aut sacrilegij, nõ requiritur, quod illæ circunstantiæ sint directè cognitæ, & volitæ; sed sufficiat, sint tales indirectè, & interpretatiuè, vt contingit, quando culpabiliter ignorãtur: cæterũm, vt actus quo quis elargitur eleemosynam clerico, aut parenti indigentibus, habeat duplicẽ bonitatem, alteram misericordiæ, & alteram pietatis, aut religionis, opus est, vt circunstantia consanguinitatis, aut sacri ordinis in persona indigenti sit expressè cognita, & volita ab ipso qui largitur eleemosynam, aut obiectum vt affectum tali circunstantia.

Vel secundò respondetur, nego antecedens, & ad probationẽ dico, quod quando actus charitatis verè influit in actus cæterarum virtutum, eos imperando, procul dubio habet intrinsecè bonitatem pertinẽtem ad speciem illorum; sed quia ista bonitas est incompleta, ideo actus charitatis, imperans v.g. actum fidei, non dicitur simpliciter, atque formaliter actus fidei, sicut nec actus, qui est causa omissionis, dicitur simpliciter omissio, vt videbimus infra.

DVBIVM VI.

Vtrùm huiusmodi actus habeat aliam malitiam distinctam ab ea, in qua conuenit cum omissione?

ONCLVSIO est negatiua, & communiter intelligenda de actu, qui tantùm est malus, quia est causa, vel occasio omit- 13

omittendi, vt de actu studendi, orandi, & cæteris huiusmodi, qui ex sua specie non sunt prohibiti aliqua lege; nam si huiusmodi actus, qui est causa, vel occasio omissionis, sit aliunde malus ex suo obiecto, & prohibitus alia lege distincta ab ea, cui opponitur omissio, tunc vltra malitiam, in qua conuenit cum omissione, habebit aliam malitiam proprię speciei: vt quando actus, qui fuit causa, vel occasio omittendi, fuit actus furti, aut fornicationis, quia malitia omissionis non tollit ab illis actibus propriam speciem, & consequenter nec propriam malitiam.

Ratio conclusionis est, quod illo actu studendi tempore, quo erat audienda missa, tantùm violatur vnicum præceptum, nempe sacri audiendi: ergo tantùm est in illo vnica malitia, eaque omissionis.

Sed dices, actum illum non modò esse contra virtutem religionis, & præceptum audiendi missam, sed etiam contra virtutem studiositatis, ad quam pertinet ponere mediocritatem in studio litterarum, ne sit malum per excessum, aut defectum contra dictamen rectæ rationis, vt docet Diu. Thomas. 2. 2. quæstione. 166. articulo. 2. atque ita habere duas malitias specie diuersas, vnam omissionis, cuius est causa, vel occasio contra virtutem religionis, & alteram propriæ speciei contra virtutem studiositatis. *D. Tho.*

Sed contra, nam qui dat eleemosynam, vt furetur, aut è contra, qui furatur, vt det eleemosynam, non peccat contra misericordiam, sed solùm contra iustitiam (vt ostendimus supra quæstione. 18. artic. 7.) ergo eodem modo, qui omittit, vt studeat, aut qui vult actum studendi, vt causam, vel occasionem omissionis, non peccat contra studiositatem, sed præcisè contra religionem, & consequenter non habet ille actus malitiam oppositam studiositati, sed religioni.

Dices, in hoc fine, nempe eleemosyna volita mediante furto: vt quando quis furatur, vt subueniat pauperi, aut in hoc medio, verbi gratia, eleemosyna volita propter furtum: vt quando quis subuenit pauperi, vt furetur, esse malitiam distinctam specie ab ipso furto, & pertinentem ad speciem quandam vitij innominati oppositi virtuti misericordiæ per excessum: nam sicut liberalitati opponuntur duo vitia, vnum per excessum, vt prodigalitas, & alterum per defectum, vt auaritia: ita similiter misericordiæ contrariantur duo vitia innominata: vnum per defectum, vt quando subuenitur indigenti, deficiendo à medijs, & circunstantijs præscriptis à ratione: alterum per excessum, vt quando subuenitur misero, transgrediendo media, & circunstantias à ratione præscriptas, & vtendo medijs illicitis, & ad hoc genus vitij pertinet malitia, quæ est in fine huius actus, qui est furari propter eleemosynam, quæ non est dicenda propriè eleemosyna, sed modus quidam subueniendi pauperibus, inordinatus per excessum: & eodem modo actus studendi, qui est causa, vel occasio omissionis, est malus malitia distincta, pertinente ad speciem. vitij innominati oppositi per excessum virtuti studiositatis.

Sed contra hoc est, quod vitium oppositum misericordiæ per excessum, est inuidia, vt docet Diu. Thom. 2. 2. quæstione. 30. artic. 3. ad secundum, & quæst. 36. artic. 3. ad tertium, quia contrarietas quæ est inter extrema vitia ad virtutem, desumenda est secundum contrarietatem obiecti principalis, non autem secundum circunstantias extrinsecas, vt dicitur à Phylosophis, libro. 2. Ethicorum. Vnde, quia misericordia tristatur de malo proximi, contrariatur illi inuidia secundum excessum, quæ non solùm non tristatur de malo proximi, sed potiùs gaudet: secundum verò defectum contrariatur illi vitium quoddam innominatum, quod est nullo modo affici à miseria proximi: ergo cùm voluntas furandi ad subueniendum pauperi non habeat malitiam aliquam oppositam misericordiæ ratione obiecti, seu materiæ circa quam, quæ est miseria proximi, sed solùm habeat malitiam ratione circunstantiarum, non erit mala malitia pertinente ad aliquod ex duobus extremis vitijs oppositis ipsi misericordiæ. *D. Tho.*

Confirmatur, quia meretrix, quæ ex pretio acquisito per fornicationem satisfacit suo creditori, non peccat contra iustitiam, sed solùm contra castitatem: ergo

ergo qui res furto sublatas dat pauperibus, non peccat contra misericordiam, sed contra iustitiam; consequentia est euidens ex paritate rationis, & antecedens probatur, quia cùm illa mulier seruet æqualitatem cum suo creditore, re vera exercet actum iustitiæ, & consequenter non deficit contra illam, quare malitia illius actus non est malitia iniustitiæ, sed fornicationis; sicut qui salua æqualitate dati ad debitum, excedit tantùm ex circunstantijs, verbi gratia, qui reddit ensem depositum domino petenti ad interficiendum inimicum, non peccat contra iustitiam, sed vel contra prudentiam, vel contra charitatem.

Et confirmatur, quia aliàs, qui vellet furari ad subleuandam miseriam pauperis, plus peccaret, quã si vellet furari absolutè, quia peccaret contra iustitiam, & contra misericordiam: & eodem modo, qui formaliter, aut virtualiter vellet omittere sacrum propter studium, grauiùs peccaret, quàm si vellet omittere absolutè, quia hæc posterior volitio solũ esset contra præceptum audiendi missam: prior verò non solùm esset contra hoc præceptum, sed etiam contra virtutem studiositatis; sed consequens est contra communem Theologorum doctrinam, *D. Tho.* sup. quæst. 19. art. 7. & 8. vbi dicitur bonitatem finis minuere malitiã electionis.

Ex hac conclusione colligo, actum, qui est causa, vel occasio omissionis, si aliunde malus non sit, non esse peccatum distinctum ab ipsa omissione, & consequenter non esse necessariò exprimendum in confessione, sed sufficeret confiteri solam ipsam omissionem, vt docent Medina, Zamel, Valentia, Sayrus, & alij relati à Salas, hic, tractat. 13. disput. 2. *Salas.* sect. 7. Huius ratio est, quia tantùm est vnica malitia, quæ intrinsecè est in volitione virtuali omittendi, extrinsecè verò in exteriori omissione: & licèt in omissione ipsa esset alia malitia intrinseca distincta numero in esse entis ab ea, quæ est in actu, à quo fuit causata, vtraque tamen esset vna, & eadem numero in esse moris, quia est contra idem præceptum, sicut omnes actus, tam externi, quàm interni, qui concurrunt ad furtum, vel homicidium, nempe volitio interior, cõsilium, præceptum, & exterior præparatio instrumentorum, & furtum ipsum, aut occisio, sunt vnum tantùm peccatum, & vnus actus numero in esse moris, quamuis in esse entis sint plures, & licèt admittamus in quolibet esse suam malitiam intrinsecam.

Opposita sententia nostræ conclusioni tribuitur communiter Henrico, quodlib. 11. quæst. 24. & Gabrieli, in secũdo, distinct. 41. art. 3. dub. 3. circa finem. Cuius fundamentum est, quod volitio studij impedientis missam oritur ex nimio, & inordinato affectu erga studium, ergo habet malitiam propriam diuersæ speciei ab omissione: patet consequentia, quia nimius affectus ad studium ex se malus est, siue coniunctus sit, siue non cũ omissione. 14 *Henric. Gabr.*

Respondetur distinguendo antecedẽs, procedit ex affectu ad studium nimio, & inordinato ratione obiecti ipsius studij, nego: nimio, & inordinato ratione circunstantiæ accidentalis pertinentis ad aliud obiectum, & ad aliam speciem, concedo, & nego consequentiam.

Sed objicies, actio illa studendi non solùm est contra præceptum violatũ audiendi missam, sed etiam contra virtutem studiositatis, quæ reprimit nimium affectum studij: ergo non solùm est inordinatus ratione circunstantiæ, sed etiam ex proprio obiecto.

Respondetur, nego antecedens, quia ad virtutem studiositatis solùm pertinet ponere mediocritatem in affectu studendi intra propriam materiam studij; hoc est, moderari desiderium cognoscendi, ne extendatur ad res prohibitas, aut ad eas quæ superant proprij ingenij facultatem. Vnde vitium oppositum studiositati per excessum est curiositas, quæ nihil aliud est, quàm nimietas in inquirendo, vt docet D. Thom. 2. 2. quæst. 167. art. 1. *D. Tho.* vitium verò ei oppositum per defectum, potest appellari negligentia studendi, vt illud vocat D. Tho. 2. 2. q. 166. art. 3. argum. 3. pro parte negatiua: moderari autem excessus studij, ne sit causa, vel occasio omittendi sacrum, non ad studiositatem, sed ad religionem pertinet, atq; ita eodem præcepto affirmatiuo, quo missa præcipitur, prohibetur quicumque actus impeditiu' illius, sicut eodẽ modo moderari studium, ne sit causa, vel occasio superbiendi, ad humilitatem spectat, & nõ ad studiositatem.

Et si

Et si rursus objicias, ille actus habet malam circunstantiam, nempe temporis, ergo est malus malitia opposita studiositati: antecedens patet, quia fit, quando non oportet; & consequentia probatur, quia ratione illius malæ circunstantiæ non est ille actus conformis regulæ virtutis studiositatis, nec ab ea elicitus, cùm (vt nunc suppono) virtus moralis non concurrat ad actum malum: ergo ratione illius circunstantiæ est difformis tali virtuti, ergo & habet malitiam ei oppositam.

Respondetur, nego consequentiam, & ad probationem concesso antecedenti, & prima consequentia intellecta de difformitate negatiuè; hoc est, quod ille actus non est conformis regulæ virtutis: nego secundam consequentiam, quia ex hoc, quod ille actus sit negatiuè difformis regulæ alicuius virutis, hoc est, non conformis illi, non sequitur, quod habeat malitiam ei oppositam, nam ad hoc erat necessarium, quod esset positiuè, & formaliter difformis; sed solùm sequitur quod non habeat conformitatem formalem, & positiuam cum virtute, & consequenter nec bonitatem illius: nec quæcunque mala circunstantia opponitur regulæ virtutis studiositatis, aut cuiusuis alterius determinatæ virtutis, sed illa duntaxat, quæ est propria materiæ talis virtutis. Cuius ratio est, quod non pertinet ad quamcunque particularem virtutem moderari affectum, circa quem versatur in ordine ad regulam rationis sumptam absolutè, sed in ordine ad regulam rationis determinatam ad particularem materiam talis virtutis, sicut circunstantia temporis indebiti ratione scandali nō opponitur regulæ iustitiæ, ac proinde qui soluit debitum cùm scandalo alterius, non peccat contra iustitiam: peccaret tamen, & esset iniustus, si non solueret ad æqualitatem, quia quantitas materiæ est circunstantia pertinens ad proprium obiectum virtutis; circunstantia verò temporis est illi extrinseca.

Sed adhuc objicies, actus de se bonus non potest esse causa malæ omissionis, ergo: probatur antecedens ex illo Christi Domini, *Arbor bona non potest malos fructus facere*.

Respondetur, actum de se bonum non esse ex se, & ex natura sua causam malæ omissionis, sicut nec bona arbor est causa mali fructus: per accidens tamen posse esse causam malæ opinionis, quatenus subordinatur voluntati, per quam formaliter, vel virtualiter est volitus, vt causa moralis omissionis. Nec est intelligendum actum illum studij, vt hic, & nunc exercitum tempore audiendi sacrum, esse bonum in indiuiduo, quia simpliciter est malus (vt supra diximus) sed esse bonum ex sua specie, & obiecto, seu non malum præscindendo ab occasione omittendi.

Et si vltimò objicias, saltem iste actus est malus malitia opposita præcepto charitatis de non diligendo creaturam plus appretiatiuè, quàm Deum: ergo vltra malitiam omissionis habet aliam: probatur antecedens, quia illo actu, cùm sit peccatum mortale, diligitur studium plus appretiatiuè, quàm Deus; sed transgressio præcepti charitatis de nō diligendo creaturam plus appretiatiuè, quàm Deū, constituit speciale peccatum, ergo.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem concessa maiori, si intelligatur de dilectione appretiatiua, quæ est cōditio, & circunstantia generalis transcendentaliter imbibita in omni peccato mortali: nego consequentiam, quia vt transgressio illius præcepti charitatis de non diligendo creaturam plus appretiatiuè, quàm Deum, constituat speciale peccatum, debet esse directè, & expressè volita, quia (vt dicemus infra quæstione sequenti, artic. 9. & quæst. 73. artic. 7. &. 8.) vt circunstantiæ generales, & transcendentes, quæ reperiuntur in omnibus peccatis, dent illis specialem malitiam, debent esse volitæ directè, & expressè, in quo distinguuntur à cæteris circunstantijs particularibus: aliàs in quocumque peccato mortali essent diuersæ malitiæ specie distinctæ, verbi gratia, in furto, præter malitiam iniustitiæ esset etiam malitia inobedientiæ ad legem, & malitia imprudentiæ, & malitia odij Dei contra prædictum præceptum charitatis, & malitia odij proximi contra præceptum charitatis non inferendi illi nocumentum, & plures alias, de quibus dicemus loco citato.

DVBIVM VII.

Vtrùm actus iste sit dicendus peccatum omissionis, an commissionis?

15 ONCLVSIO, quamuis quæstio ista est de solo nomine, melius tamen vocatur actus iste peccatũ commissionis. Ita Gregorius de Valentia, hic, disp. 6. quæst. 1. puncto. 4. & Sayrus lib. 7. cap. 6. num. 14. fauent D. Thom. in hoc articulo, ad tertium, & 2. 2. quæst. 79. art. 3. ad tertium, & Durand. in secundo, distinct. 35. quæst. 2. num. 9. quatenus docet hominem non omittere vsque ad tempus, quo præceptum obligat.

Valent. *Sayrus.* *D. Tho.* *Durand.*

Ratio conclusionis est, quia studium, v. g. quod est causa, vel occasio omittendi sacrum, non est sola, & pura priuatio, sed est actus quidam inordinatus, vt patet, ergo est peccatum commissionis: patet consequentia, quia omissio formaliter sumpta est pura priuatio actus debiti.

Et confirmatur, quia actus iste est contra præceptum negatiuum inclusum in affirmatiuo audiendi missam, vt supra explicauimus, sed contra præceptum negatiuum non peccatur, nisi per commissionem, ergo.

Confirmatur secundò, quia peccatum commissionis est actus, quem voluntas efficit, & tenebatur non efficere; sed talis est iste actus studij, quando erat audienda missa, ergo.

Et deniq; confirmatur, nam qui quantum est de se, dedit causam omissionis, vt qui somno se tradidit præuidens futurũ, quod nõ esset auditurus missam, non dicetur propriè peccare peccato omissionis formaliter, si casu ab alio excitatus missã audiat: ergo peccatũ quod fecit tradẽdo se somno, in rigore & proprietate loquendi, non est dicendum omissionis formaliter, sed commissionis: patet consequentia, quia aliàs duo contradictoria verificarentur respectu eiusdem missæ, nempe quod fuerit, & non fuerit omissa. Sed de efficatia huius vltimæ confirmationis dicemus postea in alio dubio.

Dices cum Vazquez, hic, disp. 93. cap. 3. num. 11. conclusionem nostram solũ esse veram de actu, quo est formaliter, aut virtualiter volita omissio actus interni, nempe dilectionis Dei, vel pœnitentiæ, quia actus iste non accipit malitiam ab ipsa omissione actus interni; non tamen esse veram de actu, quo est volita omissio actus exterioris, nempe audiendi sacrum, aut recitandi horas canonicas, quia actus iste accipit malitiam ab ipsa omissione. *Vazquez*

Sed certè limitatio hæc displicet: tùm quia ratio conclusionis æqualiter procedit de vtroque actu: tùm etiam, quia actus, quo est volita omissio operationis internæ, non habet, vnde sumat malitiã, nisi ab ipsa omissione, quæ est eius obiectum: sicut actus, quo similiter est volita omissio operationis externæ, non habet, à quo sumat malitiam, nisi ab ipsa externa omissione, ad quam terminatur, tanquam ad obiectum: ergò eadem vtriusq; est ratio, & consequenter vel vterque actus est dicendus peccatum commissionis, vel neuter.

Dices cum eodem auctore, quod sicut actus, quo quis vult elicere actum interiorem diligendi Deum, aut pœnitendi, non capit bonitatem ab obiecto, nempe à dilectione, aut pœnitentia: aliàs velle amare esset amor, & velle conteri esset contritio, ita nec actus, quo quis vult omittere tales actiones diligendi, & pœnitendi, sumit malitiam à tali omissione.

Sed certè hæc solutio supponit falsum, nam licèt volitio pœnitendi, aut amandi non sumat bonitatem à bonitate formali ipsius actus pœnitendi, aut amandi, & ita non sit actus eiusdem speciei cum contritione, aut amore, nec pertineat ad eandem virtutem, nempe ad charitatem, vel pœnitentiam, tamen sumit eam à bonitate obiectiua ipsius actus pœnitendi, aut amandi, quæ saltem formaliter distinguitur à bonitate formali ipsorum actuum pœnitentiæ, vel charitatis, vt suppono ex dictis supra quæst. 18.

Opposita sententia est communior, quam docet Vazquez loco citato, pro qua arguitur. Primò, tota malitia huius actus deriuatur ab omissione, vt supra ostensum est: ergo ab ea non potest denomi-

denominari actus malus, vt commissio, sed vt omissio.

Respondetur, nego consequentiam, quia sicut ab eadem numero forma physyca, possunt prouenire denominationes diuersæ rationis, vt patet in visione, à qua denominatur oculus videns, & paries visus: ita à forma eadem numero in esse moris potest denominari actus, commissio, & obiectum, omissio.

Arguitur secundò, iste actus est contra præceptum affirmatiuum, ergo est peccatum omissionis: consequentia patet, & antecedens probatur, quia iste actus studij, secluso præcepto affirmatiuo audiendi missam, non esset peccatum, vt ostensum est: ergo solum est contra illud præceptum affirmatiuum.

Respondetur primò, nego antecedens, quia non est, nisi contra præceptum negatiuum inclusum in illo affirmatiuo, vt diximus.

Vel secundò respondetur, non omne peccatum, quod aduersatur præcepto affirmatiuo esse peccatum omissionis, sed illud duntaxat, quod aduersatur illi primò & per se, qualis est carentia actus præcepti: vnde, quia actus, qui est causa, vel occasio omissionis non est primariò, & directè prohibitus per præceptum affirmatiuum, sed indirectè, vt supra ostensum est, ideò, non est peccatum omissionis.

Arguitur tertiò actus iste, & omissio ipsa sunt vnum peccatum specie, & numero; sed omissio ipsa non est peccatum commissionis: ergo nec ipse actus.

Respondetur esse vnum peccatum formaliter, seu in esse moris, duo tamen materialiter, seu in esse physico, quorum vnum est commissio, quia est actus positiuus prohibitus, alterum est omissio, quia est priuatio, & carentia actus debiti: vnde ad argumentum in forma neganda est consequentia, quia ad eandem speciem moralem pertinent, & idem numero peccatum possunt esse commissio, & omissio, quæ habent idem motiuum, qualia sunt volitio formalis, vel virtualis omittendi sacrum, & ipsa exterior omissio, vt dicemus, q. sequenti art. 6.

Arguitur quartò; malitia huius actus est priuatiua: ergo non est commissionis, sed omissionis, patet consequentia, quia (vt dicemus articulo sequenti) malitia peccati commissionis non consistit in priuatiuo, sed in positiuo, & antecedens probatur, quia iste actus est malus sola malitia omissionis, aut malitia eiusdẽ speciei, & rationis cum illa, sed malitia omissionis est priuatiua, vt dicemus articulo sequenti: ergo, &c.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem, quod cum malitia, quæ est in isto actu sit distincta in esse entis à malitia, quæ est in ipsa omissione (vt dictũ est) fieri potest, vt sit positiua in esse entis, quamuis in esse moris sit eiusdem rationis, & speciei cum malitia ipsius omissionis; & est exemplum in peccato commissionis, quo peccat auarus procurando nimium, & acquirendo diuitias, & in peccato omissionis eiusdem auari, quo non dat, quando debet dare, quia licet in esse entis habeat malitias distinctas, vnam positiuam, & alteram priuatiuam, in esse tamen moris sunt eiusdem speciei, & pertinent ad idem vitium auaritiæ, vt docet D. Thom. 2.2. quæst. 119. artic. 1. in corpore. D. Tho.

DVBIM VIII.

Utrùm quando iste actus est peccatum distinctum ab omissione, sufficiat confiteri vtrumque seorsum?



ONCLVSIO, probabilior mihi videtur pars negatiua. Ratio est, quia quando furtum verbi gratia, est causa omittendi sacrum, tunc non solum sunt ibi duæ malitiæ, & duo peccata quomodocumque, sed ita, vt vtrumque sit circunstantia alterius notabiliter aggrauans: ergo tenetur pœnitens vltra confessionem vtriusque circunstantiam, nempè furtum fuisse causam omissionis, aut omissionem fuisse causam ex furto: antecedẽs patet, quia furtum est circunstantia finis respectu omissionis; quandoquidem ta- 16

lis omissio est propter furtum, & è contra ipsa omissio est circunstantia quid & quando, respectu furti, vt supra dictum est, & consequentia probatur, ex capite, *consideret de pœnitentia, distinctione 5. cap. qui vult de pœnitentia, distintione 6* & ex sexta synodo generali, c. vlt. vbi dicitur, confitendas esse omnes circunstantias peccatorum, quæ notabiliter aggrauant.

Dices prædicta iura intelligi de solis circunstantijs variantibus speciem, vt colligitur ex Concilio Trident. sess. 14. capit. 5. vbi huiusmodi duntaxat circunstantiæ præcipiuntur confiteri, non vero aliæ, quæ aggrauant intra eandem speciem, de quarum numero videtur esse hæc circunstantia in casu, de quo loquimur, vt videbimus infra. *Trident.*

Sed contra hoc est primò, quod actus iste furti vltra propriam malitiam, quam habet ex sua specie, & obiecto, participat nouam aliam malitiam specie diuersam ex coniunctione illius malæ circunstantiæ, & similiter circunstantia ipsa participat nouam aliam malitiam ex peccato, cui coniungitur, ergo: & consequeter non satis est quodlibet horum seorsum confiteri, nempè furtum per se, & omissionem per se, ac si essent duo peccata impertinenter se habentia dicendo furatus sum, & sacrum omisi, sed omnino necessarium est confiteri vtrumque, secundum quod inter se habent connexionem: vtraque consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia quando quis siue formaliter, & directè, siue indirectè, & virtualiter vult furtum, vt causam omissionis, tunc tale furtum non modo est in specie iniustitiæ, sed etiam in specie ipsius omissionis, & è contra: similiter omissio volita, vt medium ad furtum est in propria specie, & etiam in specie iniustitiæ, sicut quando quis furatur propter mechiam electio furandi est in vtraque specie furti, & mechiæ, & eodem modo, ipsa intentio mechandi est in specie propria, & in specie furti propter circunstantiam quibus medijs.

Contra secundò, quia iuxta tutiorem, & veriorem sententiam necessariò est cõfitenda circunstantia notabiliter aggrauans intra eandem speciem, vt nunc suppono, sed talis est omissio in hoc casu respectu furti: ergo etiam ex hoc capite est necessariò confitenda omissio in ordine ad furtum: consequentia cum maiori patet, & minor probatur: quia iuxta doctrinam Diu. Thomæ. 2. 2. quæst. 154. art. 6. ad 3. & art. 7. ad secundum circunstantia, quæ dat actui nouam speciem malitiæ (excepta circunstantia finis, de qua statim) semper auget intra propriam speciem malitiam, quam ipse actus sumit ex obiecto, vndè furtum in loco sacro, cæteris paribus, est peius in ratione furti, quam furtum in loco prophano, & fornicatio cum consanguinea, vel aliena est grauior intra speciem luxuriæ, quam fornicatio cum soluta, & non consanguinea, & eodem modo furtum, quod est causa omittendi sacrum, est grauius in ratione furti, quam si non esset talis causa, cæteris paribus. *D.Tho.*

Ratio autem, D. Thomæ est, quia huiusmodi circunstantiæ reddunt obiectum concupitum simpliciter difficilius, vt patet, ergo tanto magis augetur in ipso actu ratio voluntarij circa tale obiectum, & consequenter ratio peccati, patet consequentia, quia sicut circunstantia vehementer impellens ad committẽdum aliquod peccatum minuit voluntarium circa ipsum, vt dicemus suo loco, & consequenter reddit peccatum leuius, vt explicari solet communiter de fornicatione cum muliere pulchra, ita similiter circunstantia retrahens à peccando, & difficiliorem reddens actum peccati auget voluntarium in ipso actu, & aggrauat peccatum, vt explicatur etiã in fornicatione cum deformi.

Et confirmatur, quia peius longe est furari mille aureos quam furari duos tantum ratione materiæ, & maioris nocumenti illati proximo in bonis temporalibus, & consequenter necessariò exprimendum in confessione iuxta prædictam sententiam: ergo similiter est longe peius, & in confessione exprimendum furtum, quod fuit causa omissionis, quam quod non fuit talis causa: patet consequentia, quia damnum spirituale, quod infertur animæ per omissionem, est multo maius quocumque damno corporali.

Opposita sententia nostræ conclusio- 17

ni

Angel. ni est satis probabilis, cui fauet Angelus, verb. interrogationes, §.6. vbi dicit, non esse necessarium confiteri circũstantiam cum peccato, sed satis esse per se loquendo confiteri malitiam circũstantiæ seorsum à malitia peccati, fauet etiam Nauarr. Nauarr. in manuali cap. 6. num. 20. dicens, quod qui confitetur peccatum, & obliuiscitur circunstantiam necessariò confitendam, non tenetur posteà repetere in confessione peccatum, sed solum circunstantiam oblitam, & ponit exemplum in illo, qui vouit, aut iurauit non fornicari, & solum confesus est peccatum fornicationis oblitus voti, aut iuramenti, quãdo postea recordatur illius non tenetur iterum confiteri fornicationem, sed satis erit confiteri transgresionem iuramenti, aut voti non explicando materiam.

Huius autem sententiæ fundamentum potest esse, quod qui ita confiteretur furtum, & omisionem, nullam malitiã occultaret, ergo. Respõdetur, quod occultaret circunstantiam vtriusque malitiæ necessariò confitendam.

Sed obijcies furtum in hoc casu est circunstantia finis respectu omisionis, vt dictum est, sed circunstantia finis etiam mali non auget per se loquendo malitiã actiuè sumptam ex obiecto, sed potius minuit illam, ergo non est confitenda, probatur minor, quia vt dicitur supra q. 19. ar. 7. intentio finis etiam mali minuit rationem voluntarij in electione, & consequenter eius malitiam: vnde qui furatur propter mechiam non solum, non auget malitiam furti, sed potius minuit eam intra suam speciem.

Respondetur primò, nego consequentiam, quia licet minuat malitiam omisionis intra propriam speciem, non dat illi malitiam alterius speciei, quæ necessario confiteri debet ex Concil. Trident. loco citato.

Vel secundò respondetur, quod licet circunstantia finis, quæ variat speciẽ electionis non augeat per se intra propriam speciem malitiã illius, sed eam minuat, atque ita ex hoc capite non sit necessariò exprimenda in confesione, & consequẽter, nec circunstantia furti respectu omisionis, secus tamen est in alijs circunstantijs à fine variantibus speciem, quia omnes illæ augent malitiam actus intra propriam speciem: vnde è contra omisio est necessario confitenda, vt circunstantia furti, respectu cuius est circunstantia quid, seu effectus sequuti. Ratio autem discriminis inter finem, & alias circunstantias variantes speciem quantum attinet ad presens est, quod finis habet rationem motiui, cuius est facilitare electionem; cætere vero circunstantiæ non habent rationem motiui, sed sunt modi ipsius obiecti reddentes illud difficilius respectu appetentis.

Et si denique obijcias intensio affectus voluntatis maior, vel minor, non est necessariò explicanda in confesione, quamuis aliquo modo aggrauet peccatum, vt omnes fatentur: ergo, nec circunstantia omisionis respectu furti, quamuis aggrauet illud, probatur consequentia, quia furari non obstante omisione solum videtur aggrauare furtum, quantum ad intensionem effectus furandi, quatenus, qui ita furatur, merito iudicatur maxime propensus ad furandum.

Respondetur admisso antecedenti, nego consequentiam, & ad probationem, quod vltra circunstantiam maioris propensionis ad furtum est circunstantia nocumenti spiritualis, quod maximum est, & notabiliter aggrauat.

DVBIVM IX.

Vtrum actus, qui concomitanter tantum se habet ad omissionem, etiam si non sit incompossibilis cum illa, sit etiam malus malitia omissionis?


CONCLVSIO est negatiua, & communis intellecta de actu, qui aliundè malus non est; vnde in casu, 18 quo postquam quis formaliter, & directè decreuit nõ audire missã, & ne sit otiosus, recitat rosariũ, aut horas,

tunc iste actus nō sunt mali: quod si actus quem exercet sit ex sua specie peccaminosus, non habebit malitiam omissionis, sed solum malitiam suæ speciei.

Ratio conclusionis est, quod iste actus nullo modo influit in omissionē, nec est formalis, aut virtualis volitio illius: ergo non est malus malitia omissionis: consequentia patet, & antecedēs probatur, quia supponit adequatam causam illius, nempe voluntatem omittendi.

Et confirmatur, quia (vt dicitur supra q. 19. art. 7.) mala intentio, quę solum se habet concommitanter ad actum, non vitiat illum: vnde vanagloria, quæ solum concommitanter se habet ad opera facta ex puro amore Dei, licet in se sit mala, nihilominus non inficit prædicta opera, cum non sit illorum causa: ergo eodem modo dicendum est in casu conclusionis.

Dices, licet huiusmodi actus nō sit causa inchoās omissionem, saltem est causa, vel occasio continuationis illius.

Sed contra, quia ex hoc casu non sequitur aliqua moralis impossibilitas adimplendi præceptum: ergo nullo modo est causa omissionis etiam quantum ad continuationem illius: antecedens patet, quia actus iste nō est incōpossibilis cum adimpletione præcepti, sed vtrumque potest fieri simul (vt supponimus) & consequentia probatur, quia vt esset talis causa debe ret adminus reddere impossibilem obseruantiam præcepti ad modum explicandum dubio sequenti.

Ex hac cōclusione infero, quod si quis voueat recitare rossarium v.g. tempore, quo tenebatur audire Missam, toties quoties eam culpabiliter omisserit, tale votū erit validum, & obligatorium, quod non esset, si talis actus recitandi illo tempore esset malus, & peccaminosus, quia votum de exercendo actu malo, nec est validum, nec obligatorium.

Capreol. Oppositum nostrę conclusioni docuit Capreolus in 2. dist. 35. quæst. vnica art. 3. ad 2. Durandi contra secundam conclusionem, vbi vniuersaliter docet omnem actum exercitum tempore, quo obligat preceptum faciendi aliud, esse peccatum. Cuius fundamentum est, quod huic actui concommitanti, de quo loquimur, deest circunstantia temporis, non minus, quā actui, qui est causa, vel occasio antecedēs omittendi: ergo sicut iste est malus, etiam ille, consequentia patet ex paritate rationis, & antecedens probatur, quia fit tempore, quo non debebat fieri, & quo homo tenebatur aliud facere, nempe missam audire.

Respondetur nego antecedens, & similiter ad probationem, quia tempus audiēdi sacrū in tantum reddit aliquā operationē indebitam, in quantum propter illam omittitur missa, atque circunstantia sumpta, ex hoc tempore solum vitiat actum, quando actus, qui cum ea fit, est impedimentum, ne præceptum impleatur: & quia actus recitandi rosarium, vel meditandi misteria Christi non est ex se impeditiuus missæ, si quidem simul potest missa audiri, & ille actus exerceri, ideo talis actus non inficitur illa circunstantia temporis: vnde licet tempus, in quo fit, sit physice idem cum tempore, in quo fit actus, qui est causa, vel occasio omittendi, moraliter tamen est diuersum, quia illo tempore non est prohibitum recitare, aut meditari, sed solum est prohibitum exercere actum de se impeditiuum missæ. Et est exemplum in die festo, qui licet respectu omnium operationum humanarum, quæ in illo exercentur, sit idem physice, tamen moraliter non est idem respectu operationis mechanicæ prohibitæ, & respectu operationis non prohibitæ, quia respectu prioris est circunstantia reddens actum malum, minimè verò respectu posterioris.

DVBIVM X.

Vtrum actus concommitans, de se incompossibilis cum obseruantia præcepti, vitietur malitia omissionis.



CONCLVSIO est negatiua. Ita Medina in hoc articulo, §. Secundò dico, Zumel disput. 3. conclus. 1. & 3. Salas sect. 6. num. 98. & 100. & alij, vnde qui postquam absolutè statuit 19 Medina. Zumel. Salas.

statuit non audire missam, siue formaliter, siue virtualiter, ne sit otiosus, studet, aut opera misericordiæ exercet, illi actus non sunt mali. Quod si eo tempore, ne sit otiosus, vel ob alium finem exerceat furtum, vel adulterium, isti actus non erunt mali malitia omissionis, sed malitia tantum suarum specierum.

Ratio conclusionis est, quod iste actus nullo modo influit in omissionē, cū solū se habeat cōcomitanter ad illā, & supponat volititionē formalē, vel virtualē illi⁹, ergo non est malus malitia omissionis.

Dices, antecedens esse falsum, quia cū actus iste sit ex natura rei incōpossibilis cum obseruantia præcepti, nō potest nō eam impedire. Et consequenter non potest non influere moraliter in omissionem, nec potest esse purè concomitans.

Sed contra, qui in casu posito obseruantia præcepti impeditur adæquatè à sola volūtate formali, vel virtuali omittēdi, quæ præcedit: ergo nō impeditur simul à posteriori voluntate studēdi, aut visitādi infirmos: antecedens patet, quia (vt supponimus) voluntas omittēdi, quæ præcedit, vel manendi in domo tēpore missæ, est sufficiens causa omissionis: cōsequentia vero probatur, quia idem numero effectus, non potest prouenire saltem naturaliter à duabus causis totalibus, & adæquatis eiusdē generis, & ordinis, vt suppono, ex D. Tho. 1. p. q. 52. art. 3. & 3. p. q. 3. art. 6. & ex Arist. 5. Metaphy. tex. 2. *D. Tho. Arist. Valencia*

Dices cum Gregorio de Valentia, quid quid sit de effectu physico, saltem effectum moralem posse effici totaliter à duabus causis totalibus, nam si vnus homo percutiatur mortiferè simul à duobus, vterque dicitur homicida, & causa totalis mortis, quia ex sola percussione alterius sequeretur sufficienter mors.

Sed contra hoc: tum primò, quod rationes, quibus ostenditur eundem effectū physicum non posse produci à duabus causis, ita vt totus, & totaliter sit productus à qualibet earum seorsum, cōuincunt idem de effectu in moralibus: tum etiam secundò, quia exemplum illud de morte causata à duobus, physicum est, nec conuincit: quia in effectu ipso, seu morte sequuta, est ponendus modus aliquis, quem alter solus non causaret, & respectu cuius quilibet seorsum sit causa partialis, quamuis respectu ipsius mortis quantum ad substantiam possit quilibet esse causa totalis.

Dices secūdò, saltē istū actum esse causam continuationis ipsius omissionis, si quidem ratione illius redditur moraliter impossibilis obseruantia præcepti.

Sed contra, quia actus iste, qui supponit voluntatem omittendi nō reddit hominem impotentem physicè, aut moraliter ad obseruantiam præcepti: ergo nō est causa moralis continuans omissionē: probo antecedens, quia eo ipso quod retractet priorem voluntatem omittendi, aut non exeūdi à domo tempore missæ, cessat posterior voluntas studendi, quæ tantum fuit habita ex suppositione prioris; atque ita tota ratio adæquata, omissionis, seu impossibilitatis adimplendi præceptum, tàm quoad inceptionem, quàm quoad continuationem est sola voluntas formalis, & expręssa, seu virtualis, & interpretatiua omittendi.

Et confirmatur hæc ratio, ac simul nostra conclusio: nam ex opposito sequerētur duo inconuenientia. Primum, quod qui semel decreuit non audire missam, melius faceret, si esset otiosus, quam si opera misericordiæ exerceret, quia otiositas esset minus malum. Secundum est hunc hominem obligari eo tempore alio præcepto affirmatiuo ad exercitium alicuius actus non incompossibilis cum obseruantia præcepti audiendi missam: verbi gratia, ad recitandum rosarium, vel meditandi mysteria Christi, ita vt si hoc non faceret, nouum, & distinctum peccatum omissionis committeret: probatur sequela, quia tenetur vitare otium, & non potest licitè illud vitare, nisi faciendo aliquod opus, quod de se non sit incompossibile cum missa.

20 Oppositam sententiam docet Gregorius de Valentia, hic puncto 4. §. hic sequitur, Açor tomo 1. lib. 4. cap. 3. quæst. 5. & Lorca hic disput. 6. §. vera ergo: vbi dicunt nullum actum incompossibilem præcepto concomitanter se habere ad omissionem, si exerceatur tempore, quo præceptum obligat, sed omnem talem actum esse causam omissionis, & malum malitia illius, quamuis sit post voluntatem absolutam omittendi. *Valentia. Açor. Lorca.*

Arguitur primò, pro hac sententia, iste actus est de se impeditiuus adimpletionis

ius pręcepti,& ei incompossibilis,vt supponimus:ergo non se habet ad omissionem solũ concomitanter, sed causaliter, & consequenter est malus malitia illius.

Respondetur esse impeditiuum quantũ ad sufficientiam,non vero quantũ ad efficatiam,quia non influit actu in omnem omissionem,nec actu impedit obseruantiam præcepti,cum non sit volitus antecedenter,seu secundariò, & cõsequenter supposita iam absoluta,& adæquata causa,seu voluntate omittendi.

Sed objicies,vt actus sit malus malitià omissionis,non requiritur, quod sit causa illius in actu secundo, seu quantũ ad efficatiam,sed satis est sit caussa eius in actu primò,seu quantũ ad sufficientiam:ergo cum iste actus,de quo loquimur,sit talis, erit malus malitia omissionis : consequẽtia patet,& antecedens probatur,quia vt dictum est suprà, actus , quo formaliter, aut virtualiter est volita omissio, est malus:quamuis postea retractata voluntate, omissio non sequatur,eò pręcisè,quia actus ille quantum est de se erat sufficiens causa omittendi.

Respondetur, esse disparem rationem inter prædictos actus, quantum ad hoc quod est,vtrũque esse de se impeditiuum adimpletionis præcepti quantũ ad sufficientiam:& simul explicatur præcedens solutio: nam actus, quo formaliter , aut virtualiter est volita omissio,licet nõ sit causa illius in actu secundo exercito , & quantum ad efficatiam , quando retractata voluntate omissio non sequitur,dicitur nihilominus causa omissionis in actu primo,& quantum ad sufficientiam: & ideò est malus,& peccaminosus:secus tamen iste actus studendi,aut visitandi infirmũ,de quo loquimur. Et ratio discriminis est,quod prius actus non solũ materialiter,& quantũ est de se,est potẽs,si non retractetur,causare omissionẽ exteriorẽ, sed etiã est potens id facere formaliter, & prout est à voluntate,quia est formaliter,aut virtualiter volitus, vt impeditius obseruationis præcepti,& cõsequẽter,vt causa omissionis, vt suprà ostensum est. Posterior vero actus licèt materialiter,& de se sit impeditiuus , hoc est natura sua potens impedire,si esset volitus vt talis: formaliter tamen,& prout est à voluntate hic,& nunc,non est impeditiuus in actu primo:quia nec formaliter , nec virtualiter est volitus, vt impedimẽtum ad obseruantiam præcepti.

Et si adhuc objicias,quod iste actus sit volitus post deliberatã voluntatẽ omittendi,non tollit ab eo propriam naturã: ergo nec quod sit impeditiuus missæ , & ei incompossibilis pro eodem tempore.

Respondetur,sicut dictũ est,non tollere , quod sit incõpossibilis materialiter, tollere tamen,quod sit incõpossibilis formaliter,quæ incõpossibilitas prouenit à modo,quo est volitus; & quia nullo modo est volitus,vt impeditiuus causaliter, cum tota causa omissionis præsupponatur volita,hinc est, quod non sit formaliter impeditiuus.

Arguitur secundò, præceptũ audiendi missam virtualiter prohibet omne opus incõpossibile pro tempore,quo missa debet audiri,vt suprà ostensum est,ergo eo ipso,quo quis facit tale opus peccat contra hoc præcepũ, sed actus iste studendi: v.g.est talis,etiam si sit volitus post absolutam voluntatem omittendi: ergo,&c.

Respondetur,illud præceptum solum prohibere operã,quæ sunt causæ, vel occasiones omittendi;non vero ea,quæ omissionem supponunt , & ad illam solum concomitanter se habent.

Sed objicies,posito isto actu concomitante , & sublato omni alio sequeretur omissio:ergo iste actus est causa omissionis,& cõsequenter prohibitus. Probo antecedens,quia cũ iste actus sit natura sua incompossibilis cum obseruãtia præcepti,nequit , eo quomodocumque posito, præceptum impleri , & consequenter ex positione illius sequitur omissio.

Respõdetur primò,nego antecedens, si intelligatur,vt intelligi debet de omissione culpabili,quia cũ hęc dari non possit,nisi sit volita aliquo actu formal , vel virtuali;& ista,de qua argumentũ procedit,volita nõ sit aliquo modo in isto actu cõcomitante,consequẽs est,vt omissio ex illo sequuta nec volũtaria sit , nec culpabilis,seclusa omni alia causa, & volitione pręcedenti,siue formali,siue virtuali , siue saltem interpretatiua , per quam sit volita.

Vel secundò respõdetur melius, quod secluso omni alio actu voluntatis,in quo omissio sit volita directè, & formaliter, aut virtualiter,& indirectè,& posito isto actu,de quo loquimur,re vera iste act[9] esset cau

set causa omissionis culpabilis, & peccaminosę, quia huiusmodi omissio esset saltem interpretatiuè volita, siquidē qui aduertens præceptum tunc obligare, vellet exercere istum actum, meritò interpretaretur velle omittere.

Arguitur tertiò, quia ex opposito sequuntur tria absurda. Primū quod esset licitum sacerdoti, lōgo tempore nauigaturo comburere breuiariū, aut illud proijcere in mare ad vitandā molestiam seruādi illud, in casu, quo prius decreuerit non recitare toto tēpore nauigationis. Secundum est, quod qui apud se statuit nunquā seruare votum simplex, quod emisit, nō peccaret postea ducēdo vxorem. Tertiū est, nullum peccatū cōmittere, qui præbet auxiliū, aut consilium ad furandum homini iam parato, & similiter qui læthaliter vulnerat hominem priùs ab alio mortiferè percussum. Probatur sequela, quia omnes isti actus præsupponūt sufficientem, & adæquatam causam effectus.

Zumel. Respondetur, nego sequelā, & ad primū dico cum Zumel loco citato, §. sed contra post quartam conclusionē, quod inter cōbustionē breuiarij, aut proiectionē eius in mare, supposita priori voluntate non recitandi, & inter actum studēdi, aut visitandi infirmos supposita priori voluntate omittēdi sacrū, est duplex discrimen: vnū, quod per proiectionem breuiarij impossibilitat se homo ad recitandum, etiā si retractet voluntatē non recitandi, quā priùs habuit, & incipiat velle recitare: atq; ita talis combustio, quāuis non esset causa omissionis, esset nihilominus mala, quia simpliciter, & absolutè loquēdo, malū est reddere se impotentē ad obseruantiā alicuius præcepti: per actū vero studij, aut misericordiæ, de quo loquimur non se impossibilitat homo ad audiendū sacrum: nam eo ipso, quod retractet priorē voluntatē non audiendi sacrū, poterit etiam retractare posteriorem studendi, quæ ex sola priori pendebat, & potest audire missam. Secūdū discrimen est, quod combustio illa breuiarij, re vera concurrit ad aliquas omissiones recitādi, atque ita non se habet præcisè concomitanter ad illas, sed causaliter.

Pro quo notat idē auctor decretū non recitandi toto tēpore nauigationis duobus modis posse præsupponi ad combustionē breuiarij. Primò, ita vt de facto, & in exercitio non causet aliquam omissionem recitandi, etiā primam illius diei, in quo habitum est, sed præcedat eā aliquo tēpore, & statim retractetur post combustionem breuiarij. Secundò, ita vt tale decretū non recitandi attingat causaliter in exercitio aliquam, vel aliquas omissiones. Si decretū illud præsupponatur primò modo, tūc combustio breuiarij concurrit ad omissiones omniū dierū, quia nullam præsupponit moraliter factam, & productam per tale decretum: si vero præsupponatur secūdo modo, tunc combustio breuiarij non cōcurrit ad illā, aut illas omissiones, quia præsupponit eās iā moraliter causatas per tale decretum antecedens, sed concurrit ad omissiones aliorum actuum recitandi, qui tunc erant possibiles fieri, quando habitū fuit illud decretū ante combustionē breuiarij; quoniam has non præsupponit, vt moraliter causatas per decretū antecedens reuocatū. Quod si decretū illud non recitandi non retractetur, sed perseueret toto tempore nauigationis, tunc combustio breuiarij nullius omissionis erit causa, cæterum hoc non obstante erit mala, & peccaminosa propter priorem rationem discriminis.

Ad secundū absurdū respondetur eodem modo, quia per matrimonium impossibilitat se homo ad obseruantiā voti castitatis etiam in casu quo reuocet, & retractet propositum prius habitū non seruandi votū, & rursus est causa omnium omissionum, quibus tale votum violatur, postquam reuocata fuit voluntas nō seruandi illud.

Ad tertiū absurdū dico esse disparem rationē: tum primò, quia actus illi, nēpè consiliū, vel auxilium ad furandū, & inflictio vulneris læthalis sunt mali ex proprio obiecto, & specie, vt patet: minimè vero actus studij, aut visitandi infirmos: tum secundò, quia consilium ad furtū ex propria ratione respicit furtum, vt futurum, & non vt iam causatum, siquidem consilium est de re futura, & ita mouet, & incitat moraliter ad ipsam: at vero actus concomitans (de quo loquimur) cū præsupponat volitionem se ipsa causantem, præsupponit consequenter omissionem ipsam, vt iam moraliter causatā; ac proinde non potest concurrere moraliter ad illam.

DVBIVM XI.

Vtrùm ad hoc,vt iste actus sit purè concomitans, & licitus, sufficiat, quod præsupponat solam interiorem volūtatem omittendi, an verò requiratur,quod præsupponat alium actum exteriorem incompossibilem cum præcepto?

21 ONCLVSIO est nègatiua,sed satis est supponat solam interiorē voluntatem omittendi. Ita Medina,& auctores relati pro conclusione dubij præcedentis. Ratio est,quia sola interior volitio omittendi sine aliquo actu exteriori est sufficiens, & adæquata causa omissionis: ergo omnis alius actus exterior postea volitus, & exercitus habet se solum concomitanter ad illam,& non potest in eam causaliter influere:patet consequentia, ex dictis dubio præcedenti. Medina.

Dices, antecedens esse absolutè falsum,quia licet volitio interna omittendi sit causa omissionis adæquata in genere causæ efficientis, & via intentionis,non tamen est causa adæquata illius via executionis,& in genere causæ formalis, quia vltra eam requiritur aliquis actus exterior,quo formaliter impediatur obseruantia præcepti, qui actus erit causa omissionis in genere causæ formalis.

Sed contra, nam qui vellet omittere sacrum non ordinando ipsam omissionem ad aliquem actum exteriorem, sed præcisè ad experiendam suam libertatem,vel ad vitandum laborem, quia est obseruantia pręcepti,re vera poneret sufficientem, & adæquatam causam moralem omissionis non solum effectiuā, sed etiam formalem,ergo: probatur antecedens,quia homo potest ita velle omittere, & omissio ita volita potest poni in executione à parte rei secluso omni alio actu per se ad illam requisito: ergo sola interior volitio omittendi erit seipsa formalis,& efficiens causa illius. Vnde D. Thomas in hoc articulo inter causas efficientes ad omissionem recenset voluntatem internam. D.Tho.

Et confirmatur, quia (vt ostendimus suprà dubio 1.huius articuli) dari potest pura omissio sine aliquo actu, quod non solū debet intelligi de actu interno, sed etiam de actu externo, cum de vtroque conuincat eadem ratio.

Dices,implicare contradictionē,quod omissio sequatur,nisi omittens exerceat aliquem actum exteriorem incompossibilem cum obseruantia præcepti, qui sit causa quasi formalis omissionis,quia saltem omittens debet manere in domo, aut esse extra Ecclesiam.

Sed contra,quia illa mansio in domo, aut existentia extra Ecclesiam nullo modo,& in nullo genere causæ influit in omissionem in ca de quo loquimur:ergo: probatur antecedens, quia (vt diximus)nullo modo est volita in ordine ad omissionem,nec omissio in ordine ad illam,quorum alterum erat à fortiori necessarium,vt in quocumque genere causæ influeret in omissionem.

Et confirmatur,quia posita tali voluntate omittendi, nempè ad experiendam propriam libertatem præcisè, æque benè sequeretur omissio, siue omittens vellet postea manere in domo, siue ire in agrum:ergo neuter ex his actibus exterioribus determinatè est causa omissionis.

Dices,saltem erit talis causa aliquis actus exterior vagè,& indeterminatè, siquidem fieri nequit, vt omittens nihil externè faciat, aut in loco aliquo non existat.

Sed contra,hoc est,quod(vt diximus) possibile est omissionem esse volitam sine ordine aliquo ad aliquem actum exteriorem in communi,aut in particulari, vel è conuerso, vt si verbi gratia, eligatur omissio solum ad experiendam propriam libertatem:ergo actus quicumque exterior exercitus post talem voluntatem experiēdi libertatem in omissione,

nullo

nullo modo pertinet ad causam omissionis, sed solum se habet concomitanter ad illam: probatur cōsequentia, quia vt pertineret ad causam omisionis deberet pertinere ad volitionem, qua ipsa omissio est volita.

22 Contrariam sententiam nostræ conclusioni, docent quidam Theologi moderni asserentes, quod licet ad omissionem interiorem exercitij alicuius actus eiusdem voluntatis, nempè ad omissionem dilectionis Dei, aut contritionis, tēpore quo obligat præceptum charitatis, aut pœnitentiæ, sit causa sufficiens sola interior volitio omittendi: cæterum ad omissionem actus exterioris, hoc est, alterius potentiæ à voluntate, siue intellectiua sit, siue sensitiua, siue loco motiua, non esse sufficientem, & adæquatam causam solam volitionem interiorem omittendi, sed necessariò requiri aliam operationem exteriorem incompossibilem cū obseruantia præcepti, à quibus prouenit totaliter, & adæquate omissio: in diuerso tamen genere: nam à volitione omittendi prouenit, quasi efficienter, ab illo vero actu exteriori prouenit in genere causæ quasi formalis, atque ita inferunt hanc regulam generalem ad cognoscendum actum, qui solum se habet concomitanter ad omissionem, nempè esse illum, qui præter voluntatem omittendi supponit alium actum exteriorem, qui sit in suo genere sufficiens causa omissionis, vt si quis tempore audiendi missam vellet manere in domo, & deinde ne sit otiosus, ludat, aut studeat, tunc ille actus studendi, aut ludendi non est malus, nec influit in omissionem, quia supponit alium actum manendi, scilicet, in domo incompatibilem cum missa, & influentem in omissionem. Si vero iste homo præcisè haberet voluntatem non audiēdi missam præscindēdo à voluntate manendi, vel non manēdi in domo, & deinde ne esset otiosus, aut propter alium finem studeret, vel luderet, isti actus essent peccata, & influerent causaliter in omissionem, quia non supponunt alium actū exteriorem volitum, qui sit causa quasi formalis omissionis.

Huius sententiæ fundamentum est duplex. Primum quod interior volitio est actus immanens: ergo non producit effectiuè effectum ad extra immediatè per se ipsam, sed mediante aliquo instrumento externo, quod sit causa proxima, & immediata illius, tunc sic, sed exterior omissio audiendi sacrum est effectus volitionis interioris: ergo non est causata ab ipsa immediatè, sed mediante aliquo alio actu exteriori, qui sit causa proxima illius.

Respondetur, distinguendo primum consequens, & concedendo illud de effectu, qui est res positiua physicè causata ad extra: negando vero illud de effectu, qui est pura priuatio, & qui non causatur influxu physico, sed morali, qualis est exterior omissio audiendi sacrum, aut recitandi horas Canonicas.

Alterum fundamentum est, quod licèt possit dari pura omissio interior sine omni actu formali interiori incompossibili cum obseruātia præcepti: omissio vero exterior exigit necessariò aliquem actum exteriorem, qui sit causa, vel occasio illius: ergo actus studēdi erit causa, vel occasio omissionis audiendi sacrum in casu, quod qui solum habuerit volitionem intentiorem omittendi, & deinde ne sit otiosus studet: consequentia patet, quia nō est alius actus exterior, qui possit esse talis causa, vel occasio: siquidem (vt supponimus) nullus alius est volitus: & antecedens probatur, ex differentia, quæ versatur inter voluntatem, & cæteras potentias, nempè quod in voluntate potest dari pura negatio, aut priuatio actus, quæ non sit causata ex alio actu incompossibili cum actu, cuius est negatio, aut priuatio: nam cum voluntas sit libera libertate contradictionis potest optimè cessare ab omni operatione, vt suprà ostendimus; in alijs vero potentijs non potest dari pura negatio, aut priuatio actus, quæ nō sit causata ex alio actu incompossibili; quia huiusmodi potentiæ non possunt cessare ab omni operatione, sed necessariò exercet aliquam circa obiectum sibi propositum, atque ita quando aliqua ex hijs potentijs cessat ab vno actu non potest non esse occupata in exercitio alterius actus incompossibilis.

Respondetur, nego antecedens, quia (vt ostendimus suprà) dari potest pura omissio sine omni prorsus actu formali tàm interno, quàm externo, qui moraliter concurrat ad illam, & ad probatio-

nem aliqui negant illud discrimen inter voluntatem,& cæteras potentias,existimantes posse voluntatem imperare cæteris potentijs,vt ab omni sua operatione cessent,sicut imperat eis, vt operentur.

Sed certè falluntur, quia (vt diximus suprà quæstione 18.) cæteræ potentiæ tàm intellectuales,quā sensitiuæ, siue externæ, siue internæ non modo operantur,quādo voluntas vult eas operari, sed etiam antequam velit: vt patet de actibus sensuum,& intellectus,qui antecedit primum actum voluntatis,quinimò etiā operantur interdum, quando voluntas vult expræsè eas non operari, vt patet de actibus appetitus primò primis, iuxta illud ad Romanos,7. *Non quod volo bonum,hoc ago sed quod odi malum*,vbi glossa exponit,*quod homo vult non concupiscere,& tamen concupiscit*. Ad Rom. 7.

Ideò aliter respondetur,quod licet ita sit,quod missa,aut quicumq; alius actus exterior cadens sub præcepto non possit omitti de facto,& in executione, nisi tempore, quo erat audienda, exerceat homo aliquod aliud opus,vel quasi opus externum incōpossibile, saltem permanentiam in alio loco extra Ecclesiam:adhuc tamen istud opus non se habet per se ad omisionem,sed per accidens, nec est causa illius, quando non est volitum formaliter, aut virtualiter in ordine ad ipsum,vt ostensum est.

Et si objicias, hæc omissio exterior præter causam efficientem debet habere causam formalem,sed sola volitio interior nō potest se ipsa, exercere respectu omissionis vtramque causalitatem: ergo assignandus est alius actus præter ipsam: probatur minor, quia habent conditiones repugnantes, siquidem causa efficiens est extrinseca,formalis vero intrinseca.

Respondetur, nego minorem, cuius probatio procedit de causa formali intrinseca, quæ est altera pars compositi naturalis: secus vero de causa formali extrinseca,quia hæc optimè potest coincidere secundum rem cum causa efficiēnti, & est instantia in obiecto cuiuscumque potentiæ appræhensiuæ,siue sensitiuæ,siue intellectiuæ,quod simul est causa efficiens,& formalis cognitionis,efficiēs quidem, quia mediante specie impressa, tanquam semine deciso,concurrit efficiēter simul cum potentia ad cognitionem, iuxta illud D. Augustini: *Ex obiecto,& potentia paritur notitia*, formalis vero quatenus est id, à quo cognitio sumit speciem, iuxta doctrinam Aristotelis 2. de Anima,qua dicitur potentias specificari per actus,& actus per obiecta. Præterquam quod iuxta oppositam sententiam actus exterior, quem dicunt esse necessario ponendum effectiuè,etiam causare omisionem, cum sit instrumētum, quo mediāte actus interior causat illam, vt fatentur auctores oppositę sententiæ. D. Aug. Arist.

DVBIVM XII.

Vtrùm peccatum omissionis incipiat imputari, quando quis eam voluit formaliter in se ipsa,aut virtualiter in sua causa, vel occasione?



ONCLVSIO est affirmatiua. Ita Medina hic, §. est aliud dubium, Zumel disput.5. opinione 1.Lorca disput.7.Sayrus lib.2. c. 6.num.4.& sequentibus,Henriquez lib. 5.de pœnitentia, cap.5. num. 5. & fere omnes: vnde ei, qui nimia ebrietate, aut somno oppressus omittit sacrum præuisum,incipit imputari omissio, eo ipso, quod se inebriauit,aut somno dedit,etiā antequam tempus adimplendi præceptum aduenìat, aut transeat. 23 Medina Zumel. Lorca Sayrus. Henriq.

Ratio conclusionis est, quia malitia peccati exterioris incipit imputari, quādo tale peccatum est volitum siue directè in seipso,siue indirectè in sua causa.

Dices cum Marsilio,& alijs actum externum,aut internum, in quo est præuisa,& volita omissio non contrahere malitiam omissionis,quousque omissio ipsa sequatur à parte rei,atque ita ante illud tempus non posse imputari. Marsili.

Sed contra, quia statim,ac quis actu interno vult fornicari,incipit imputari illi malitia

malitia fornicationis, etiam ante quam actu exteriori cum meretrice rem habeat: ergo incipit tunc illa volitio interior contrahere malitiam fornicationis, siquidem imputari non potest malitia peccati nondum contracti: ergo eodem modo incipit imputari, & contrahi malitia omissionis, eo ipso quod actu interno est talis omissio volita priusquam ipsa omissio exterior ponatur à parte rei. Hæc vltima consequentia patet ex paritate rationis: & antecedens probatur, ex
Matth.5 verbis Christi Domini, Matthæi 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscēdum eam, iam mæchatus est in corde suo.*

Et confirmatur, quia ex doctrina solutionis sequitur euidenter, quod qui incipit dormire in gratia, amittat illam in somno sine aliquo alio actu suo, si durante somno elabatur tempus audiendi missam propter omissionem præcepti tunc occurrentis, quod est absurdum: probatur sequela, quia causa in qua fuit præuisa, & volita talis omissio, nēpè volitio dormiendi, iam contraxit malitiam moralem effectus subsequuti, nempè omissionis, & tūc amissa fuit gratia, siquidem eo ipso, quod peccatum mortale ponitur, gratia deperditur.

Dices cum eisdem auctoribus nullum esse inconueniens asserere, quod aliquis in hoc casu sine culpa, imò & meritoriè incipiat dormire in gratia, & resurgat à somno sine illa, in peccato mortali.

Sed contrà, quia absurdum est dicere hominem peccare in eo, quod vitare nō
Concil. Trident. potest, siquidem iuxta doctrinam Concilij Tridentini, Sessio. 6. in decreto de iustificatione, nec Deus obligat ad impossibile, nec desserit hominem priusquam ab eo liberè deseratur, sed tempore somni non potest homo vitare illam omissionem, ergo tunc non peccat, nec gratiam amittit.

Dices, satis esse potuisse eam vitare antea, non tradendo se somno, atque ita licet talis omissio non fuerit volita, quando facta est, fuit tamen volita in sua causa.

Sed contra, nam licet hoc verum sit (vt videbimus infrà in alio dubio) adhuc tamen non soluitur argumentum, quia si huiusmodi omissio fuit volita in causa quam iste homo potuit vitare, inquiro, aut pro tunc posuit illam causam licitè, aut posuit illam illicitè? Si primum temerarium, & absurdum est affirmare, quod aliquis ponat liberè sufficientem causam ad peccandum, & quod non peccet tunc ponēdo illā, cū homo teneatur omnes causas peccati vitare. Si dicas secundum, sequitur euidenter, quod quando homo apposuit voluntariè illam causam, peccauit mortaliter, & consequenter, quod gratiam amisit, ac proinde, quod non amisserit illam postea in somno.

Dices vltimò cum Michaele de Pala- Palacios cios, istum peccare peccato temeritatis, seu non cauendi periculum omittendi, cui se exposuit tradendo se somno tempore missæ imminente; nam videtur peccasse peccato omissionis, vnde si iste moreretur durante somno, antequam tempus audiendi missam transiret, non puniretur in inferno propter omissionem, sed præcisè propter illud peccatum temeritatis.

Sed contra hoc est. Primò, quod iste actus dormiendi non habet aliam malitiam, quàm omissionis, vt ostendimus suprà. Secundò, quia ex verbis Christi Domini relatis, habetur eum, qui concupiuit mulierem actu interno, iam fornicasse in corde suo, ergo patietur in inferno pœnas debitas fornicarijs: ergo eodem modo, qui actu interno voluit omittere.

Tertiò quia iste auctor non loquitur consequenter, cum admittat posse gratiam deperdi in somno, & de facto deperdi in hoc casu, & ex alia parte dicat istum actum dormiendi ante omissionem, aut volitionis dormiendi esse peccatum mortale negligentiæ, aut temeritatis commissum ante ipsum somnum.

Opposita sententia asserit peccatum omissionis, solum committi, & imputari, quando adest obligatio exercendi actum, & non antea, etiam siquis causam incompossibilem liberè ponat. Ita Marsilius in 2. q. 21. art. 2. Michael de Palacios dist. 35. disput. vnica, circa finem, & Siluester verbo omissio. 37 Marsilius Palacios Siluester

Huius sententiæ fundamentum est, quod peccatum non fit, nisi quando præceptum violatur, sed non violatur præceptum audiendi missam, nisi tempore, quo erat audienda: ergo.

Respondetur, præceptum posse violari dupliciter, vno modo per actum internum præcisè, vt quando quis vult occidere, aut

re, aut omittere: nam statim incipit esse homicida, aut omittẽs in corde suo: alio modo per actum internũ simul & externum, vt quando quis vult occidere, & occidit, aut omittere, & de facto omittit, qua ratione dicitur formaliter, & complete homicida, vel omittens, & hoc modo, nempè perfectè, & complete, nõ violatur præceptum audiendi missam, nisi tempore, quo obligat præceptum, nam vsque tunc non ponitur exterior omissio à parte rei, potest tamẽ violari priori modo.

Et si objicias, præcepta affirmatiua nõ violari per actus, sed per omissionem actus: ergo præceptum audiendi missam non violatur per actum internum nolendi audire, sed per ipsam exteriorem omissionem.

Et confirmatur, quia aliàs præceptum affirmatiuum obligaret semper, sicut negatiuum: ergo cum præceptum audiendi missam affirmatiuum sit, & solum obliget pro certo tempore ad exercendum actum, tantùm potest illo tempore violari per carentiam exercitij talis actus.

Respondetur, quod licèt præcepta affirmatiua non violentur directè, nisi per omissionem actus cadentis sub præcepto, indirectè tamen violari possunt per actus incompossibiles cum obseruantia præcepti.

Ad confirmationem dico, præceptum affirmatiuum audiendi missam, ad duo obligare. Primò, & directè obligat ad exercitium actus audiendi missam & ad hoc non obligat pro semper, sed pro determinato tempore duntaxat; secundariò verò, & indirectè obligat, ne fiat aliquid, quo impediatur suo tempore obseruantia præcepti, & ad hoc obligat pro semper, ac propterea diximus suprà in huiusmodi præceptis affirmatiuis includi aliud præceptum negatiuum non apponendi impedimentum obseruationi præcepti affirmatiui.

Sed adhuc objicies, fieri potest, vt qui se somno dedit ante tempus audiẽdi missam excitetur à somno, & missam audiat: ergo non peccauerat antea peccato omissionis, atque adeò si tunc moreretur non puniretur in inferno propter illam: probatur cõsequentia, quia aliàs de eodẽ verificaretur culpabiliter omisisse, & non omisisse eandem missam.

Respondetur, illum non peccasse, quãdo incœpit dormire peccato omissionis formaliter, & cõpletè, nempè actu interno, & & externo simul: peccasse tamen peccato omissionis inchoatiuè, & per actum internum volendi omittere.

Et si denique objicias D. Thomam in hoc art. ad 3. & infrà q. 76. art. 2. ad 5. expresse dicentem hominem illo solum tempore peccare peccato omissionis, pro quo præceptum obligat; & expressiùs 2.2. q. 79. art. 3. ad 3. vbi clarè affirmat omissionem non incipere imputari ebrio, quando dedit causam culpabilem, hoc est, quando se inebriauit, sed postea, quando adest tempus adimplendi præceptum, & non adimplet illud, nempè tempore ebrietatis. *D. Tho.*

Respondetur, D. Thomam in prædictis locis intelligi de omissione actuali exteriori completa, & quo ad executionẽ, quæ est ipsa carẽtia actualis, & exercita actus præcepti: non vero de malitia ipsius peccati omissionis, vt latè interpretatur Zumel hic disput. 5. citata in solutione ad 1. & quod D. Thomas sit ita intelligendus videtur colligi ex verbis illius: nam in solutione ad 3. huius articuli citata, non dicit absolutè solũ peccari cõtra præceptum affirmatiuũ in tempore, pro quo obligat præceptum, sed cum limitatione, ad specialem modum peccandi cõtra illud, nẽpè cessando ab actu, in quo videtur significare posse modo esse peccatum contra tale præceptum, antequam adueniat tempus illud nempè per actum positiuum, qui sit causa, vel occasio omittendi. *Zumel. D. Tho.*

DVBIVM XIII.

Vtrùm omissio exterior imputetur dormienti, aut ebrio, non solum quando causam dedit, sed etiam quando fit?



ONCLVSIO est affirmatiua, quæ etiam procedit de commissionibus factis in somno, aut ebrietate, qui præuidẽs, aut culpabiliter 24

biliter ignorans futurum euentum se inebriauit, aut somno tradit, non modo imputatur illi culpa omissionis, aut cōmissionis, verbi gratia, pollutionis, vel homicidij, quando se inebriauit, aut somno dedit, verum etiam quando actu omittit, aut committit, ita vt tūc propriè, & formaliter dicatur peccare, licèt tunc sit ebrius, aut dormiens, non quidem peccato distincto in genere moris, sed solum materialiter, & physicè. Ita Diuus Thomas, hic quæst.76.artic.2.ad 3. & quæst. 77.artic.7.& 22.quæst.79.art.3. ad 3.& quæst.150.art.4.& quæst.154.art.5. Caietanus ibidem, Conradus, & Medina hic, & infrà quæst.77.art.7. Valentia disput.6.quæst.1.puncto 4.bubio 3. Lorca disputat.7. Durandus in 2. distinct. 35. quæst.1.num.9. Soto in 4.distinctio.12. quæst.1.art.7. & alij plures, quos refert, & sequitur Salas hic sectione 9. numer. 109.

D.Tho. *Caietan.* *Conrad.* *Medina* *Valentia* *Lorc* *Duran.* *Sotus.* *Salas.*

Hæc conclusio solet varijs rationibus probari, ex quibus tantum referam duas, quæ vidētur efficatiores. Prima est, quod qui ex culpabili ignorantia, vel inaduertentia omittit, aut operatur contra aliquod præceptum, peccat, non solum in causa ignorantię, hoc est, quando potuit scire, seu aduertere, & non sciuit, nec considerauit, sed etiam postea, quando actu operatur ad extra, aut omittit, vt omnes fatentur ex eo solum, quod licèt defectu scientiæ non fuerit voluntaria talis operatio, aut omisio in se ipsa defectu cognitionis requisitæ; fuit tamen voluntaria in sua causa, nempè in ignorantia: ergo eodem modo qui omittit, vel committit in somno, vel ebrietate, non modo peccat, quando liberè dat causam, sed etiam postea, quando ad extra omittit, vel operatur contra præceptum: quia licèt omissiones, aut opera facta in somno, & ebrietate non sint voluntaria in se ipsis defectu actualis cognitionis, & vsus libertatis, sunt tamen voluntaria, & libera in suis causis.

Dices esse disparem rationem: quia ignorans in isto casu est sui compos; secus vero dormiens, aut ebrius, quod autem homo sit compos sui tempore, quo operatur, vel omittit, est necessaria dispositio ex parte subiecti ad hoc, vt operatio, vel omisio sit actu voluntaria, & culpabilis.

Sed contra, quia vt dispositio subiecti excuset, aut vitiet actum debet influere in illum, & non habere se respectu illius purè concomitanter (vt nunc suppono dicendum infrà quæst.76.) sed quod homo sit sui compos, quando operatur, aut omittit ex ignorantia solum se habet cōcomitanter ad tale opus, aut omissionē: ergo nec excusat, nec vitiat illa, ac per consequens, cum tale opus, vel omissio sint simpliciter mala, & peccaminosa, eorum malitia non prouenit aliquo modo ex prædicta dispositione subiecti, sed ex causa antecedenti: ac proinde æque benè essent mala, siue quando exercentur sit, siue non sit homo sui compos: consequētia cum maiori patet, & minor probatur, quia cum de ratione voluntarij sit, quod procedat à voluntate cum cognitione, non potest voluntas liberè, ac voluntariè influere in rem ignotam, & consequenter vsus rationis, quam habet ignorans circa alia obiecta, non influit in actum exercitum, aut in omissionem circa rem ignotam.

Dices, huiusmodi dispositionem non se habere purè concomitanter ad actum, vel omissionem, quæ fiunt ex ignorantia, sed habere se causaliter, quia influit moraliter in illam, qui influxus consistit in hoc, quod qui voluntariè perseuerat in sua ignorantia, quam potuit vitare, meritò cēsetur velle quicquid ex illa fit, & interpretatiuè vult illud.

Sed contra, quia quamuis hęc doctrina vera sit, adhuc tamen non soluit argumētum, sed potius est pro nobis: nam etiam verificatur in casu nostræ conclusionis, quia eodem modo dicimus volitionem dormiendi, aut se inebriandi, quam homo habuit, quando erat compos sui, influere moraliter in omissionē, aut commissionem, quæ fiunt tempore somni, aut ebrietatis, eò quod cum libera fuerit, & nunquam retractata, meritò censetur homo manere, & perseuerare in ea toto tempore somni, aut ebrietatis.

Dices vltimò, huiusmodi dispositionem vltra influxum moralem in opus, vel omissinem factam ex ignorantia habere etiam actualem influxum physicū proximum, & immediatum in illa, siquidem liberè fiunt qnantum ad substantiam naturalem, & physicam operis, aut omissionis, secus vero omissionem, vel opera

opera facta in somnis, vel ebrietate.

Sed contra hoc militat eadem ratio supra facta, nempè quod eiusmodi physicus influxus in illa opera, aut omissionem consideratam quantum ad substantiam, & ingenere eius solum se habent concomitanter ad illa considerata in genere moris, vt ostensum est: atque ita nihil refert, aut conducit ad eorum malitiam.

Quod si dicas, quod licèt non conducat ad malitiam tanquam circunstantia influens causaliter, conducit tamen tanquam fundamentum necessariò prærequisitum ad bonitatem, aut malitiã, quæ reperiri non potest, nisi in actu voluntario & libero.

Sed contra hoc est, quod vt videbimus infrà in solutionibus argumentorum, quamuis ad hoc, vt actus sit in genere moris, bonus, videlicet, aut malus, requiratur tanquã necessaria cõditio, quod sit liber quantum ad exercitium, nihilominus non est necessarium, vt sit liber immediatè in se ipso, sed sufficit sit liber in sua causa, & vt subordinatus illi.

25 Secunda ratio est, nam qui præuidens, vel potens, & debens præuidere aliquem in ebrietate occidit, incurrit irregularitatem, quæ est pœna homicidij voluntarij, & culpabilis, & etiam excommunicationem, si is quem occidit clericus sit, ergo homicidium factum in ebrietate est peccatum in se ipso, & non solum in causa: consequentia patet, quia huiusmodi irregularitas non incurritur, nisi propter homicidium culpabile in executione positum: & antecedens probatur. Tum primò, quia illud homicidium, aut clericidium est, simpliciter, & absolutè loquendo, voluntarium, vt patet ex Aristotele 3. Ethicorum, cap. 5. dicentẽ: *Ea, quorum principia sunt in nostra potestate esse voluntaria, quamuis cum fiunt, non possint à nobis vitari.* Cum igitur eiusmodi censuræ, & pœnæ impositæ sint contra voluntarios homicidas, aut clericorum percussores, consequens est, vt incurrantur propter prædictum homicidium in ebrietate factum. Tum secundò, quia quantum ad irregularitatem habetur expressè in cap. de cætero de homicidio. Tum etiam tertiò, ex Aristotele 3. Ethycor. c. 5. citato, vbi docet duplicem pœnam esse institutam à Legislatoribus contra

Arist.

Arist.

ebrios, vnam propter ebrietatem, & alteram propter delicta commissa in ebrietate. Ex quo licèt inferre irregularitatem, & excommunicationem non esse impositas à iure in pœnam ebrietatis, quæ fuit causa homicidij, sed in pœnam ipsius homicidij. Et idem argumentum fit de omissione recitandi, aut restituendi in casu, quo lata sit excommunicatio contra omittens, nam tunc qui in ebrietate, aut somno omitteret excommunicationem incurreret, & non anteà.

Huic argumento solet dupliciter responderi. Primò, negando in hijs casibus incurri irregularitatem, & excommunicationem.

Sed hunc modum dicendi impugnabimus latè in materia de censuris, præter quamquod est contra communem omnium sententiam: nam cum huiusmodi homicidium sit absolutè, & simpliciter voluntarium, à fortiori fatendum est prædictas censuras incurri propter illud. Et deinde, quia etiam si demus aduersarijs non incurri de facto has censuras, adhuc non soluitur vis argumenti, quia saltem Ecclesia potest illas imponere contra omittentes, aut committentes in ebrietate culpabili: ergo tunc incurrentur.

Ideò alij admittentes ebrium omittentem, vel committentem, incurrere censuras impositas ab Ecclesia, aliter respondent dicendo ad hoc non requiri, quod ipsa exterior omissio, aut commissio sit formaliter peccatum, sed satis esse sit effectus peccati: nam licèt lex talibus censuris, & pœnis puniat prædictas omissiones, aut commissiones, eorum tamen malitia in sola positione causæ reperitur, quamuis ad incurrendas censuras requiratur, vt necessaria conditio, quod talis causa, nempè ebrietas, aut somnus sit coniuncta cum effectu, nempè cum omissione, aut commissione à parte rei.

Verum nec ista solutio satisfacit, & cõtra eam sic vrgeo argumento, dari potest casus, in quo malitia clericidij, non reperiatur in actu, qui fuit causa illius, sed solum reperiatur in ipso clericidio ad extra executo: ergo à fortiori dicendum est huiusmodi clericidium esse propriè, & formaliter peccatum, & propter ipsum incurri prædictas censuras, tanquam propter peccatum directè prohibitum: consequentia videtur euidens, quia

iste incurrit has censuras non propter quodcumque peccatum, sed determinatè propter peccatum clericidij: & antecedens probatur, quia sequuto clericidio te vera manet irregularis, & excommunicatus ebrius, qui, quando se inebriauit, non præuidit determinatè clericidium futurum ex sua ebrietate; sed solum præuidit vagè, & indeterminatè aliquod peccatum probabiliter futurum, præscindendo ab homicidio, furto, blasphemia, & alijs, siue quia expertus est non semper idem peccatum committere, quando est ebrius, sed interdum hoc, interdum illud, pro occasionum diuersitate, siue quia licet nondum sit expertus committere aliqua, occurrunt tamen illi inconfusò multa alia, quæ fieri solent ab alijs ebrijs, & probabiliter timet, aut timere potest, posse à se committi. Tunc sic, sed in hoc casu illa voluntas se inebriandi non habet determinatè malitiam clericidij, cum non sit maior ratio, quare potius habeat illam, quam aliam cuiuscumque alterius speciei, ergo quamuis reuera habeat aliquam malitiam, propter illam tamen non incurritur irregularitas, vel excommunicatio, sed propter ipsam exteriorem occisionem: atque ita exterior occisio non erit pura conditio ad incurrendas huiusmodi censuras, sed potius erit ipsa culpa, propter quam incurruntur.

Dices in isto casu voluntatem inebriandi se, habere simul malitias omnium peccatorum, quæ ex ebrietate sequi possunt, quia cum sit tendentia virtualis in obiectum commune prædictis vitijs, terminatur etiam virtualiter, & implicitè ad omnia, & singula obiecta illorum peccatorum in particulari.

Sed contra, quia iste actus, volo me inebriare, non obstantibus quibuscumque peccatis, quæ ex mea ebriate sequi possunt, non terminatur etiam virtualiter ad obiecta omnium illorum peccatorũ, secundum suas peculiares rationes obiectiuas, quibus ad inuicem distinguuntur, sed vt sunt vnum in communi in ratione vitij, & peccati, quod ex ebrietate potest committi: ergo non potest ab eis sumere proprias malitias specificas, sed vnicam, quasi communem omnibus: consequentia patet, quia vnitas specificatiui arguit vnitatem specificationis.

Et confirmatur, quia si actus iste terminatur virtualiter ad obiecta particularia vitiorum, aut terminatur ad illa ex æquo, ita vt omnes species malitiæ conueniant illi æquè primò, aut terminatur ad illa seruato aliquo ordine prioris, & posterioris. Primum est contra D. Thomam supra quæst. 1. artic. 3. ad tertium dicentē nullum actum humanum posse æque immediate constitui in duplici specie. Secundum verò dicitur sine fundamento, quia cum obiectum voluntarium indirectè per illum actum contingat in se æqualiter omnia peccata, quæ ex ebrietate fieri contingunt, non est assignabilis ratio, quare potius hoc peccatum determinatè terminet prius illum actum, quam aliud peccatum.

Cæterum, contra hanc secundam rationem sunt tres difficultates. *Prima*, quod casus ille videtur inuoluere repugnantiam: nam si clericidium non fuit determinatè volitum in sua specie saltem virtualiter per volitionem se inebriandi: ergo, quando postea committitur in ebrietate, non est peccatũ clericidij: probatur consequentia, quia sicut ad hoc, vt aliqua operatio sit peccatum debet esse voluntaria, ita vt sit peccatũ talis speciei debet esse volũtaria, vt est in tali specie.

Respondetur, nego consequentiã, & ad probationem, quod licet clericidium, nõ fuerit determinatè volitum virtualiter per volitionem ebrietatis, fuit tamen volitum indeterminatè, & quasi inconfuse; quod satis est ad hoc, vt quando fit, verè dicatur fieri peccatum clericidij.

Et si objicias, si per illam volitionem ebrietatis est volitũ clericidium indeterminatè, & inconfuso: ergo illa volitio vitiatur malitia clericidij cõsequẽtia probatur, quia actio sumit speciẽ ab obiecto.

Respondetur, nego consequentiam, quia vt vitiaretur malitia specifica clericidij, oporteret, vt clericidium ipsum esset determinatè volitum, nam actio non sumit speciem, nisi ab obiecto determinato.

Secunda difficultas est, quia in obiecto virtualiter, & indirectè volito per istum actum, quo directè, & formaliter est volita ebrietas, non est aliqua malitia obiectiua, specialis, pertinẽs ad aliquod vitium determinatæ speciei, sed est malitia

litia communis, & generica omnibus peccatis: ergo ab illa nō potest iste actus sumere malitiam formalem: consequentia patet: quia non potest dari indiuiduū alicuius generis, quod non pertineat ad aliquam speciem determinatam: & antecedens probatur: quia obiectum virtualiter, & indirectè volitum per illum actum, est peccatum in communi abstrahens ab omnibus peccatis, quæ ex ebrietate fieri solent.

Respondetur, nego antecedens, quia licet obiectum indirectum illius actus sit peccatū prædicto modo sumptum, & vt sic, in esse rei habeat vnitatem genericā, in esse tamen moris, & vt attingitur per talem actum habet vnitatem specificā distinctam a cæteris peccatis, quia terminat illum actum speciali modo sibi proprio, qui consistit in hoc, quod est tendere in peccatum, vt ex ebrietate commissum, & ita pertinet ad speciem quandam vitij innominati, vt dici solet supra q. 18. art. 2. de illo actu volo viuere vitiose, qui nec habet malitiam omnium peccatorum, nec solam malitiam genericam, sed malitiam alicuius determinatæ speciei, & vitij innominati.

Tertia difficultas est, quod ex doctrina huius argumēti sequitur, quod aliqua malitia sit in actu exteriori, quæ non sit in actu interiori, quod est contra Diuum Thomam supra quæst. 19. asserentem malitiam, prius esse in actu interno, & deinde deriuari ad externum: probatur sequela, quia ista malitia homicidij est in actu externo, quo homo occisus est, & non est in actu interno, quo talis occisio fuit virtualiter volita. *D. Tho.*

Ex quo rursus sequitur aliud inconueniens, nempè, quod huiusmodi malitia nullibi sit intrinsicè, sed tātum sit extrinseca denominatione in actu ipso exteriori.

Respondetur, negando vtraque sequelam, quia illa eadem malitia homicidij, quæ extrinseca tantum denominatione est in actu externo, reperitur etiam in actu interno, quo virtualiter, & indirectè fuit volita, licèt non sit in illo sub ratione homicidij, sed sub alia eminentiori, a qua potest optimè ipse actus exterior denominari formaliter malus malitia homicidij ex ebrietate sequuti, quia cum in illa malitia actus interioris quodammo-do contineantur, quam eminenter omnes malitiæ quorumcumque peccatorum, quæ ex ebrietate sequi possunt pro diuersitate materiæ potest eis tribuere denominationes formales suarum specierum: sicut quamuis anima rationalis denominet totum hominem viuentem vita rationali, quia tamen eminenter est etiam vegetatiua, & sensitiua potest pro diuersitate materiæ denominare vnam partem corporis viuentem vita vegetatiua, & alteram partem viuentem vita sensitiua, & alteram vita rationali.

27 Opposita sententia nostræ conclusioni, & satis probabilis asserit omissionem aut commissionem in somno, vel ebrietate, non esse propriè malam, & peccaminosam etiam extrinseca denominatione à malitia, quę præcessit in causa, sed tamē esse malam impropriè ad eum modum, quo quilibet effectus peccati solet dici peccatum, atque ita prędictas commissiones solum esse malas, & imputari tempore, quo ponitur causa: non autem postea, quando in ebrietate, aut somno fiunt, ita Vazquez hic disputat. 94. c. 2. Azor to. 1. lib. 4. cap. 3. q. 3. & plures alij tam ex antiquis, quam ex modernis, quos refert Salas hic lectione. 9. opinione. 2. *Vazquez. Açor. Salas.*

Pro qua arguitur primò ex Clementina, *si furiosus de homicidio*, vbi habetur homicidium factum à puero, furioso, in sano, aut dormiente, non inducere irregularitatem: sed non excusarentur, si illud homicidium esset peccatum: ergo homicidium factum ab illis, peccatum nō est, & consequenter, nec homicidium factū ab ebrio, cum eadem sit ratio.

Et confirmatur ex c. inebriauerūt. 15. quæst. 1. quod est de sumptum ex Diu. Augustino lib. 22. contra Faustum, c. 24. vbi sic dicitur. *Inebriauerunt Loth filiæ eius, & se nesciente miscuerunt, quia propter culpandus est, non tamen quantum ille incestus, sed quantum illa meretur ebrietas*: ergo ex sententia D. August. non est culpandus incestus in ebrietate cōmissus. *D. Aug. D. Tho.*

Respondetur, decisionem illius textus procedere de ijs, qui sine culpa sua sunt furiosi, in sani, vel dormiētes, de quibus est eadem ratio, ac de pueris ante vsum rationis: vnde omnes isti æquiparantur quantum ad hoc: secus verò si fuissent tales culpa sua, & antea præuiderent homicidiū futurū, & idem dicendū est de ebrio, nempè

nempe, quod si sine culpa sua ebrius fiat, vt si vini vim ignorabat, vt Noe; aut si illam cognoscens, nihil tale in se erat expertus, tunc non incurrit irregularitatem, nec homicidium posteà factum est voluntarium in causa: si verò culpa sua ebrius fiat, adhuc est loquendum sub distinctione, nam vel ante ebrietatem aduertit se in ebrietate solere capere arma, & alios cædere, vel id non aduertit. Si secundum, non incurrit censuram, nec peccat postea occidendo hominem defectu voluntarij. Si autem dicas primum, aut adhibet diligentiam debitam, vt euitet tale periculum capiendi arma, & tunc etiam sequuto homicidio, non incurret irregularitatem, nec peccabit occidendo, quia in hoc casu tale homicidium nullo modo fuit voluntarium, nec in se, nec in sua causa: si autem non adhibuit prædictam diligentiam, manet irregularis, si hominem occidat, quia talis occisio erit voluntaria in causa, & hoc modo intelligitur caput Sanè. 15. quæstione. 1. vbi dicitur, *ebrium in ebrietate delinquentem, non esse omnino à pœna, & culpa liberum.* Et idem habetur in iure ciuili, in l. respiciendum. §. delinquendum. ff. de pœnis.

Ad confirmationem respondetur. Primò, potuisse esse pro nostra conclusione, quia Diu. Augustinus in illo loco non excusat Loth totaliter à culpa incœstus, sed solùm ex parte, ita vt non tam grauiter peccauerit accedendo ad proprias filias in ebrietate, ac si sobrius ad eas accessisset, vt exponit Diuus Thomas. 2. 2. quæstione. 150. articulo. 4. in corpore. *D. Tho.* Cuius signum esse potest, Diuum Augustinum talem accessum vocasse incœstum, quod non esset, si malitiam luxuriæ non haberet.

Nec huic interpretationi obstat Diuus Ambrosius relatus in capite sexto, distinctione. 35. vbi habetur: *Fuit igitur ebrietas Loth, origo incœsti concubitus pessima regenerationis partus deterior.* Quibus verbis docet Diuus Ambrosius, concubitum incestuosum commissum à Loth fuisse deteriorem ipsa ebrietate; nam iuxtà expositionem Glossæ, nomine regenerationis intelligitur ebrietas; quæ cùm esset effectus vini, & quasi ab eo genita, rursus illa genuit alium effectum, nempe incœstum, quem Diuus Ambrosius vocat partum deteriorem. Non inquàm obstat: tùm, quia interpretari potest, quod incœstus sit deterior præcisè ex sua specie, quàm ebrietas, licèt ratione circunstantiæ ebrietatis minuatur, iuxta doctrinam Diui Thomæ loco citato: tùm etiam, quia adhuc ita diminutus est peior, quàm ipsa ebrietas considerata ex sua specie.

Vel secundò respondetur ad confirmationem, iuxta sententiam Origenis *Origen.* homilia. 5. in Genesim, & libro. 4. contra Celsum, circa medium, Diui Hieronymi *Hieron.* epistol. 2. 1. ad Eustochium, quæ est de custodia virginitatis, capit. 4. Diu. Chrysostomi homilia. 44. in Genesim, *Chrysost.* Irinæi lib. 4. cap. 51. *Irin.* & Theodoreti quæst. 69. in Genesim, *Theod.* cui etiam fauet Diuus Thomas. 2. 2. quæstione *D. Tho.* 150. articulo. 4. qui dicunt Loth non peccasse peccato incœstus, quando ad proprias filias accessit, quia antecedenter ad ebrietatem non præuidit, nec debuit præuidere tale peccatum futurum ex sua ebrietate: in quo casu certum est, nullam omissionem, vel commissionem in ebrietate factam esse malam, & imputabilem. Nos autèm in præsenti non loquimur, nisi quando talis omissio, aut commissio fuit præuisa in sua causa, aut potuit, & debuit præuideri. Tenendo autem Loth non peccasse, dicendum est, concubitum illum appellari à Diu. Augustino, & Ambrosio incœstum, & partum deteriorem, non in genere moris, sed in genere naturæ.

Secundò arguitur ratione, omissio, aut commissio in ebrietate, aut somno facta, non est libera, ergo non est mala, nec peccaminosa: antecedens patet, quia (vt supponimus) quandò fit, non est vsus rationis, & consequentia probatur, quia peccatum necessariò debet esse voluntarium, & liberum. 28

Respondetur, quod licèt non sit libera formaliter, & in se ipsa, est tamen libera virtualiter, & in sua causa, quod sufficit, vt in se sit mala, & peccaminosa.

Sed obijcies, non est voluntaria, & libera formaliter in se ipsa; ergo non est in se ipsa formaliter mala, & peccaminosa:

patet consequentia, quia bonitas, & malitia moralis fundantur in voluntario, & libero, ergo quod non est in se ipso voluntarium, & liberum, non potest in se ipso esse bonum, aut malum.

Respondetur, nego consequentiam, & similiter ad probationem, quia illa omissio, aut commissio (de qua loquimur) non est peccatum, considerata præcisè secundum se, quia vt sic non est libera, sed est peccatum vt subordinata ebrietati liberæ, à qua procedit vt causa, nec est mala malitia intrinseca, sed malitia extrinseca eiusdem causæ, sicut non est libera intrinsecè, sed extrinseca denominatione ab actu, quo est volita ebrietas.

Sed adhuc objicies, libertas interrumpitur per somnum, ebrietatem, aut furorem, ergo ea quæ fiunt à dormiente, ebrio, vel furioso non sunt libera: consequentia est euidens, quia libertas virtualis non manet, quando præcedens voluntas fuit interrupta, vt admittitur ab omnibus, & videbimus postea; & antecedens probatur, quia somnus, ebrietas, & amentia auferunt vsum rationis, ergo interrũpunt actum liberum antecedentem.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem nego consequentiam, quia cùm actus voluntatis, quo ebrius v. g. liberè voluit se inebriare præuidens, aut debens, & potens præuidere omissionem, vel commissionem probabiliter futuram ex sua ebrietate non sit retractatus per alium actum voluntatis contrariæ, dicendum est non esse interruptum, sed hominem illum perseuerare in priori voluntate.

Sed objicies, rursus sola distractio mentis, secluso quouis actu contrario, quo sit expressè retractata, interrumpit priorem voluntatem, ergo multò magis interrumpit illam carentia vsus rationis: consequentia videtur certa, quia plus est cessare ab omni actu libero, quàm cessare solùm ab actu libero circa vnum obiectum; & antecedens probatur, quia qui primo mane habuit actum, quo voluit occidere inimicum, & deinde per totũ diem nihil amplius cogitans de illa occisione vsque ad noctem, in nocte ipsa reiterat eandem voluntatem, re vera committit nouum, & distinctum peccatum: ergo sola distractio mentis interrumpit voluntarium.

Respondetur distinguendo antecedẽs, si nullus effectus prioris voluntatis manet, concedo, vt post talem voluntatem occidendi inimicum, verbi gratia, absentem, non ponat medium aliquod, sed ad alia negotia distrahatur; nam tunc censetur illa voluntas interrupta, adeò vt si eam iterum repetat, nouum peccatũ committat: si verò manet aliquis effectus, nego antecedẽs, quia non intelligitur prior volũtas interrupta moraliter, sed potiùs censetur continuata in tali effectu, vnde illa posterior voluntas non est noua, & distinctum peccatum, sed idem continuatum: vt si quando habuit primam voluntatem occidendi absentem, sumpsit arma, & arripuit iter; tunc quamuis in ipso itinere distrahatur, & alia negotia tractet, adhuc manet continuata voluntas occidendi in ipso itinere, & præparatione armorum, qui sunt effectus talis voluntatis: & quia in casu nostræ conclusionis, prior voluntas, qua indirectè, & virtualiter fuit volita, omissio, aut commissio manet continuata in suo effectu, nempe in somno, ebrietate, aut insania, ideò non censetur moraliter interrupta.

Et si denique objicias, iure ciuili decisum esse, priorem voluntatem etiam nõ mutatam, nec reuocatam actu contrario non permanere post furorem, vel mortem, vt habetur in lege certè. ff. de precario. l. qui ad certum. ff. locati. l. si tibi. §. vulus. ff. de adoptione, vel electione legata; ergo solus furor interrumpit voluntarium præcedens, eò quod tunc deficit vsus rationis: & idem est de ebrietate, & somno.

Respondetur, esse disparem rationem, & ratio discriminis est duplex. Primò, quia in casu antecedentis, in quo illa iura loquuntur, non manet voluntas continuata in aliquo suo effectu, quia furor, vel mors, de quibus est sermo in illis legibus, non sunt effectus illius prioris voluntatis, de qua erat dubium, an censeretur manere post furorem, vel mortem, sed per accidens, & casualiter se habent ad illam: in casu verò consequentis, de quo loquitur nostra conclusio, furor, aut ebrietas est effectus prioris voluntatis, atque ita in illo censetur manere ipsa voluntas continuata.

Secunda ratio discriminis est, quod ad speciales casus, de quibus procedunt iura adducta, non est satis antecedenter voluisse,

fuisse, sed requiritur actualis consensus: in casu verò nostræ conclusionis sufficit consensus virtualis in causa antecedenti, quod non solum est verum in malis, de quibus hactenus in nostra conclusione loquuti sumus, sed etiam in multis bonis, vt patet expressa decisione iuris canonici, vbi habetur *volütatem præcedentem, à qua recessum non est in ipsa ægritudine, imò etiam post mortem permanere* nam in cap. maiores, de baptismo. §. vltimo, statuitur, baptizandos esse, & characterem recipere dormientes, & amentes, si priusquam in amentiam incurrerent, aut dormirent, propositum baptismi habuerunt. Et idem habetur de infirmis vsu rationis carentibus in Concilio Carthaginensi. 3. cap. 4. quod refertur cap. ægrotantes, & cap. paruuli, de consecratione, dist. 4. & idem docet de extrema vnctione D. Thom. opusc. 75. §. de extrema vnctione, & de absolutione sacramentali conferenda ei, qui in præsentia sacerdotis confessus, antequam absolueretur, sensum, vel vsum rationis amisit, vt cõmuniter docent Theologi: imò in cap. à nobis. 2. & cap. sacris, de sententia excommunicationis, deciditur excommunicatum, in quo signa debitæ pœnitentiæ præcesserunt, absoluendum esse à censura post mortem, eò solùm, quia intelligitur in ea pœnitentiæ voluntate decessisse: quod non est ita intelligendum, quasi Ecclesia iurisdictionem habeat in mortuum, & eum directè absoluat, cùm iuxta verba Christi Domini Matth. 18. potestas absoluendi, sicut & ligandi, solùm ad illum qui super terram est, extendatur. Vnde censura excommunicationis, qua dum viuerat, ligatus erat, per mortem ipsam soluitur: sed debet intelligi de absolutione indirecta; hoc est, de facultate quæ conceditur viuis, vt pro tali defuncto orent, & eius corpus sepulturæ tradant; nam quamuis excommunicatio sit ablata per mortem, quantum ad personam ipsius excommunicati, non tamẽ est ablata in foro Ecclesiæ, quantum ad actus, quibus viui possunt cum defunctis communicare, & hac ratione intelligendus est textus in cap. finali. 24. quæst. 2. vbi Ecclesia excommunicat hæreticos post mortem, nempe de excommunicatione ad ipsos indirectè terminata; directè verò ad viuos, prohibendo eis, ne cũ illis communicent in orationibus, & sepultura.

Mat. 18

Tertiò arguitur, quia si omissio, aut commissio est peccatum, & imputatur, quando impediri non potest propter solam præcedentem voluntatem, sequitur, quod homo permanendo in gratia, peccaret, imò quod peccaret, postquam esset in purgatorio, aut in cælo, quod est absurdum: probatur sequela in casu, quo quis propinauit venenum alteri, aut emisit contra eum sagittam prius tempore, quàm venenum operetur, aut sagitta illũ percuteret, conteratur de illo peccato, & moriatur. 29

Respondetur, nego sequelã, & ad probationem, quod in illo casu homicidium postea sequutum iam non est voluntarium, cùm volitio occidendi, cui subordinabatur, sit interrupta, & retractata per contritionem.

Sed objicies, illa retractatio non obstat quominus tale homicidium sit voluntarium, & liberum in causa, ergo si hoc genus voluntarij sufficit ad peccatum, vt dicitur in nostra conclusione, à fortiori dicendum est homicidium illud esse peccatum: probatur antecedens, quia retractatio, & contritio illa, quantũuis intensa, & feruorosa nõ potest facere, quod illud homicidiũ non fuerit volitum in sua causa, siquidem ad præteritũ non est potentia: cùm igitur ad hoc, vt sit voluntariũ in causa, non requiratur, quod ipsa volũtas influat actualiter; hoc est, vt sit volitum de præsenti, sed sufficiat, quod fuerit volitum de præterito, & hoc impossibile sit auferri per retractationẽ, sequitur, quòd etiam tali retractatione posita hoc homicidium sit voluntarium in sua causa.

Respondetur, retractationem tollere materialiter præteritã voluntatem, quatenus est causa illius homicidij, nam post retractationem non dicitur quis moraliter velle, quod ante illam velle dicebat, vt patet, quando quis retractat intentionem consecrãdi, vel consentiendi in matrimonio, in quibus casibus quamuis postea proferat verba cõsecrationis, aut matrimonij, nihil faciet, quandiu priorem intentionem non renouat.

Cuius ratio est, quod volitio homicidij non solùm tribuit homicidio, vt sit in rerum natura, sed etiam vt sit obiectum formaliter, & expressè, vel saltem virtualiter

liter, & indirectè volitum; retractata verò voluntate occidendi amittit homicidium rationem obiecti voliti, & transit in obiectum nolitú, & consequenter non imputatur, nec est effectus realiter sequutus ex præcedenti voluntate, quamuis quando causa est inimpedibilis ex natura rei, maneat ipsum homicidium in ratione effectus physicè sequuti ex voluntate, qua talis causa applicata est.

Sed adhuc objicies sequi ex hac doctrina, quod propter hoc homicidium non incurratur irregularitas, nec obligatio restituendi; sed consequens est falsum, ergo: sequela patet, quia illa non incurruntur, nisi propter defectum, qui est moraliter voluntarius in se, aut in sua causa: falsitas verò consequentis probatur, quia in omnium sententia, qui mandauit seruo, vt occideret clericum, re vera occiso clerico, manet irregularis, & excommunicatus, & tenetur restituere, etiã si ante talem occisionem pœnituerit de mandato.

Respondetur concessa sequela negando minorem, pro cuius declaratione, & vt intelligatur, quando retractatio prioris voluntatis est sufficiens ad excusandam omisionem, vel commisionem sequutam à ratione peccati, & similiter ad excusandum à censura, aut pœna irregularitatis, & excommunicationis, aut obligationis restituendi, quæ propter ipsam omisionem, vel commisionem incurrenda esset, notandum est huiusmodi retractationem posse fieri duobus modis. Primò, per actum, qui sit vera contritio, qua homo disponitur ad gratiam, & qua detestatur, non solùm illam priorem voluntatem occidendi, verùm etiam quamcumque aliam voluntatem peccandi. Secundò, per actum, quo solùm detestatur, & retractatur determinatè illa prior voluntas occidendi, non tamen retractantur cæteræ voluntates peccandi, ratione cuius deficit ista retractatio à ratione veræ contritionis. Rursus, vel causa posita, ex qua homicidium sequitur, est inimpedibilis, vt venenum alteri propinatum, sagitta iam contra alterum emissa, vulnus mortiferum inflictum, vel causa potest impediri, ne effectus sequatur, etiam postquam posita est, vt mandatum, quo quis præcepit seruo occisionem inimici.

Quo posito dico. Primò; si retractatio fit secundo modo, nempe per actum, qui non sit contritio, sed præcisè sit reuocatio solius prioris voluntatis occidendi, & causa posita sit inimpedibilis, nec homicidium sequutum excusatur à culpa, nec qui talem causam posuit ab excommunicatione, irregularitate, & obligatione restituendi.

Ratio est, quia per talem voluntatem posteriorem non retractatur sufficienter prior voluntas occidendi; nam cùm hæc posterior voluntas non sit contritio, quæ includit sufficientem detestationem cuiusuis peccati; sed sit actus quidam inefficax, & simplicis affectus, aut velleitas quædam, qua iste homo vellet talem causam homicidij non applicasse, aut ex illa talem effectum non sequi, non reuocat, nec retractat sufficienter priorem voluntatem, vt habet rationem culpabilis in esse moris, & vt habet rationem voluntarij, & liberi continuati in causa posita, tanquam in effectu. Cuius signum est euidens, quod huiusmodi voluntas inefficax potest simul compati cum voluntate efficaci contraria, vt patet in eo, qui metu mortis, vt euitet submersionem, proiecit merces, & bona sua in mare, vbi cum absoluta, & efficaci voluntate projiciendi merces, compatitur voluntas inefficax retinendi eas, quia si posset, re vera vellet eas retinere (vt dicitur supra tractatu de voluntario) atque ita talis voluntas inefficax non est sufficiens retractatio voluntatis efficacis antecedentis.

Dico secundò, si retractatio fit etiam secundo modo, & causa est impedibilis, effectus excusatur à ratione culpæ, & propter illum non incurruntur pœnæ ecclesiasticæ, nec obligatio restituendi. Ratio est, quia per istam voluntatem potest retractari sufficienter prior voluntas occidendi, vt in casu, quo mandans homicidium fieri, mutet voluntatem, antequam homicidium fiat, & simul reuocet mandatum, intimans reuocationem ipsi mandatario: nam tunc, quamuis postea homicidiũ fiat, non peccat ipse mandans, nec pœnam aliquam ecclesiasticam incurrit, aut obligationem restituendi, etiamsi nõ mutet voluntatem committendi alia peccata, vt docent communiter Doctores, Nauarrus

Nauarr. Nauarrus in Manuali, cap.27.num.231. *Siluest.* Siluester, verbo, *homicidium*. 1. quæst. *Couar.* 7. & plures alij, quos refert Couarrubias relectione de homicidio, part.1.in principio, num.9.

Cuius ratio est, quod cùm tale mandatum sit reuocatum sufficienter, iam mandatarius non occidit vt mandatus, nec vt causa instrumentalis mota à mandante; sed vt causa principalis mota à se. Quæ doctrina intelligenda est, etiam si reuocatio mādati fuerit tacita, vt si mandans reconcilietur aduersario, sciente mādatario, vt ex pluribus docet Sayrus lib. *Sayrus.* 6. de censuris, cap.3. num. 14.

Dico tertiò, si retractatio fiat primo modo, nempe per veram contritionem, nec effectus sequutus est peccatum, nec propter illum incurritur irregularitas, aut excommunicatio, siue causa posita sit inimpedibilis, siue impedibilis.

Ratio primi est supra adducta, scilicet, quod per contritionem retractatur sufficienter, & interrumpitur prior voluntas, ita vt iam non influat moraliter in effectum, nec in ipsam causam positam, defectu cuius influxus non censetur voluntarius ipse effectus sequutus, & consequenter, nec moraliter malus, aut imputabilis.

Ratio verò secundi est, quod huiusmodi censuræ, & pœnæ non incurruntur, nisi propter effectum voluntarium, & peccaminosum in re sequutum. Vnde iste talis in foro interno, & apud Deum non esset irregularis, nec excommunicatus, quamuis in foro exteriori esset vt talis habendus, eò quod probare non posset habuisse contritionem, antequam effectus fieret, sicut in eodem foro esset irregularis, & excommunicatus, mandans clericidium fieri, si non posset iuridicè probare ante prædictam occisionem reuocasse mandatum sufficienter.

30 Arguitur quartò, quia sequitur eum, qui præbuit venenum alteri, vel comedit cibum noxium, aut bibit vinum, à quo inebriatus est, peccare continuò toto tempore, quo actio veneni durat, aut cibi, vel potiùs nociui, quod videtur falsum: probatur sequela, quia vt omissio imputetur tempore, quo fit, satis est, sit voluntaria in sua causa, licèt in se ipsa non possit impediri, vt supra dictum est. Vnde qui proiecit breuiarium in mare, peccat toto tempore nauigationis, quamuis iam non sit in eius potestate recitare: ergo eodem modo, vt imputetur commissio toto tempore, quo actio prohibita durat, satis est, fuerit voluntaria in sua causa, licèt in se ipsa non possit talis actio euitari.

Huic argumento solet responderi duobus modis. Primò, negando sequelam, & ad probationem esse disparem rationem inter peccata omissionis, & commissionis: quoad peccatum omissionis (vt supra ostensum est) non requiritur per se loquendo aliquis actus positiuus ipsi omissioni coniunctus; sed satis est carentia actus debiti voluntaria in sua causa, atque ita sine nouo actu distincto ab eo, quo causa posita est, potest quis peccare per omissionem: ad peccatum verò commissionis requiritur aliquis actus positiuus; & quia postquam semel venenum propinatum est, aut cibus noxius sumptus, non reperitur aliquis alius nouus actus eius, qui venenum propinauit alteri, aut qui rem nociuam comedit; sed totum nocumentum est effectus proueniens à sola actione ipsius veneni, aut cibi, tanquam à causa naturali applicata ad operandum, ideò toto tempore, quo durat talis actio causæ naturalis, non censetur peccare ille qui eam posuit, vel applicauit.

Nec dici potest, illam actionem censeri vnam, & eandem cum actione, qua venenum fuit liberè tali homini applicatum, sicut proiectio sagittę, motus intermedius, & occisio hominis. Nō inquam dici potest propter disparitatem rationis; nam proiectio sagittæ, motus intermedius, & occisio hominis, sunt actiones procedentes ab eodem principio, nempe ab ipso proijciente, vt patet: applicatio verò veneni, & nocumentum ab eo causatum non procedit ab vno, & eodem principio, sed à diuersis; nam applicatio fuit à causa libera; nocumentum verò est à causa naturali, hoc est, ab ipso veneno, & à calore naturali, cuius actionem non potest suspendere ipse qui venenum applicauit, atque ita non censetur eadem actio cum ipsa applicatione, sed diuersa, & consequenter quamuis qui applicauit

venenũ, aut comedit nociua, dicatur esse in statu peccati, quandiu actio nociua durat ratione prioris actus, quo venenũ alteri prębuit, aut cibum noxium sibi sumpsit nondum retractati, non tamen dicitur peccare ratione talis actionis nociuæ, quæ à veneno, vel cibo noxio procedit. Ita respondet Soto in quarto sententiarum, dist. 12. quæst. 1. art. 7. ad primum, quem sequitur Lorca, hic, ad secundum.

Soto. *Lorca.*

Sed hæc solutio displicet, tùm quia ex ea sequitur euidenter, quod nec ipsa mors aut infirmitas sequuta, vel actio, qua ista proximè causata sunt, sit mala, & imputanda tempore quo fit, quod est contra auctores præcedentis solutionis, cùm ab eadem causa naturaliter operante causetur, nec sit maior ratio de illa, quàm de actione temporis intermedij: tùm etiam quia idem dicendum esset de tempore intermedio, quo mouetur sagitta inter proiectionem, & vulnus inflictum, cùm eadem prorsus sit ratio: tùm denique à priori, quia vt effectus sit liber, & voluntarius in sua causa, satis est, quod applicatio causæ ad illum producendum, fiat liberè, ergo vt nocumentum illatum à veneno toto tempore, quo eius actio durat ante mortem sit voluntarium, & imputabile satis est, quod venenum fuerit in principio liberè applicatum.

Dices, ad illud nocumentum non concurrere solum venenum, cuius applicatio fuit in mea potestate, sed concurrere etiam actionem caloris naturalis eius, cui venenum propinauit, qui calor non fuit à me applicatus ad agendum, atque ita nocumentum illud intermedium non est mihi imputandum.

Sed contra hoc est. Primò, quod licèt venenum non operetur, nisi vt immutatum à calore naturali stomachi, tamen quod ita immutaretur, fuit liberum propinanti venenum, cùm potuerit ab eo impediri à principio, non prębendo illud.

Contra secundò, quia si venenum non potest operari, nisi vt immutatum à calore naturali stomachi, ergo etiam ipsa occisio hominis non causatur ab illo, nisi vt ita immutato, ergo calor etiam naturalis mediante tali immutatione est causa ipsius occisionis, ergo si eò solùm, quia actio nociua intermedia est à veneno, & à calore naturali, quorum actiuitas impediri non potest, postquam est semel applicata, non imputatur ad culpam, eodem modo non imputabitur ipsum homicidium, cùm sit ab eisdem causis eodem modo se habentibus, quod pręterquamquod est contra nostram conclusionem, est etiam contra auctores istius solutionis.

Ideo melior est secunda solutio eorum qui concedunt sequelam, in quo nullum reperitur inconueniens, quia quamuis dicatur ille homo continuè peccare toto tempore intermedio, sicut etiam dicitur peccare in fine illius tẽporis, quando homicidium sequitur, non tamen dicitur committere nouum peccatum, sed idem moraliter, & ita non est necessarius nouus actus liber, sed sufficit præexistens continuatus in aliquo suo effectu.

31 Arguitur quintò, actus quicumque factus ab ebrio, aut dormiente non est moraliter bonus, aut meritorius, etiam si fuerit antea præuisus, & virtualiter volitus in causa, ergo similiter nec potest esse malus, & demeritorius: consequentia videtur certa ex paritate rationis, cùm non requiratur minor libertas ad peccandum, quàm ad merendum; & antecedens probatur, quia qui in somno, aut ebrietate dat pecunias pauperi, nec meretur, nec ille actus habet bonitatem eleemosynæ, quantumuis sit ante ebrietatem, aut somnum præuisus, & in illis virtualiter volitus.

Respondetur primò, nego anteceděs, & similiter ad probationem, quia iuxta probabilem sententiã, quam docet Gregorius de Valentia, hic, disp. 2. quæst. 13. puncto. 4. post tertiam conclusionem, §. *porro*, ex ratione D. Tho. in fine, vt actus humanus habeat bonitatem ex aliqua circunstantia, non requiritur, quod talis circunstantia sit volita expressè, & directè in se ipsa, sed sufficit sit volita virtualiter, & indirectè in sua causa, vt patet in circunstantia *quid*, seu effectus sequuti: nam doctor. v. g. qui vult legere, aut prædicare, præuides auditores magnum fructum spiritualem ex sua lectione, aut prædicatione percepturos, magis meretur prædicando, & legendo, etiamsi non intendat expressè, & directè talem fructum in se ipso, sed solùm virtualiter, quàm si vellet lectionem, & prædicationem, ex quibus non præuideret tales fructus futuros. Vnde si volũtas formalis, & directa dormiědi fuit

Valent.

di fuit volũtas virtualis, & indirectã dãdi eleemosynam, ista interior volitio habebit honestatem eleemosynæ: & similiter ipsa exterior elargitio, quamuis sit facta tempore somni.

Pro quo notandum est, hanc doctrinã procedere, quando causa voluntaria talis eleemosynæ fuit elicita, vt. v.g. somnus tempore debito, & natura exigente: secus verò, quando causa posita fuit illicita & peccaminosa, vt ebrietas culpabilis; nã tũc nec interior voluntas virtualis dandi eleemosynam habet honestatem huius virtutis, nec ipsa exterior elargitio tempore ebrietatis facta. Cui⁹ ratio est, quod illa interior voluntas est antecedenter vitiata à malo obiecto expressè, & formaliter volito, nempe ab ebrietate, atq; ita facta est incapax bonitatis ex circunstantia, cũm idem actus nequeat simul esse bonus, & malus, vt dicitur supra quæst. 18. & quæst. 19.

Secundò respondetur meliùs concesso antecedenti, negando consequentiam, & ratio discriminis est, quæ cõmuniter adduci solet, nempe plus requiri ad bonum, quàm ad malum: nam hoc consurgit ex quocumque defectu, illud verò ex integra causa; ad hoc enim vt actus sit bonus, opus est, quod honestas obiecti intendatur per se, & expressè: vt verò sit malus, sufficit, intendatur quomodocumque.

32 Arguitur sextò, qui in somno, aut ebrietate profert verba consecrationis, aut baptismi supra debitam materiam, vel votũ emittit, aut aliquem, cuius confessionem priùs audiuit, à peccatis absoluit, nihil facit: nam nec consecrat, nec baptizat, nec à peccatis absoluit, nec votum validum emittit, quamuis omnes illi actus sint ab eo antea præuisi, & per voluntatem dormiendi, aut se inebriandi virtualiter voliti: ergo eodem modo, qui in somnis, aut ebrietate occidit hominem, nihil facit, quod ei tunc imputetur ad culpam, nec illud dicetur homicidium, licèt talis occisio fuerit antea præuisa, & virtualiter volita.

Respõdetur concesso antecedenti, nego consequentiã, & ratio discriminis est, quod licèt in casu antecedentis indirectè voluerit externam prolationem verborum, tamen non voluit etiam indirectè conficere sacramentum, cùm ad hoc non sufficiat sola volitio etiam formalis, & directa proferendi verba, & eorum exterior prolatio, sed vltra hoc requiratur intentio conficiendi sacramentum, quam ille non habuit ante ebrietatem, vel somnum, & defectu cuius non continetur huiusmodi intentio in illa causa, nempe in ebrietate, aut somno, sicut requirebatur volitio proferendi verba: at verò ad hoc, vt homicidium fiat à parte rei à dormiẽte, aut ebrio, satis est sit antecedenter volita ipsa exterior occisio, siue expressè, & directè, siue indirectè, & virtualiter.

Sed objicies, quid si non solùm præuideat antea se prolaturum in somno, aut ebrietate verba sacramentalia, sed etiam habiturum intentionem conficiendi sacramentum?

Respondetur, parùm referre, quia illa intentio, & voluntas, quã haberet in somno, aut ebrietate, non esset humana, vel rationalis, & sic nõ sufficit ad sacramẽtũ.

Et si rursus objicias, quid si solitus talia verba proferre in somno aut ebrietate habeat, antequam se inebriet, aut somno tradat formalem, & directam intentionem conficiendi sacramẽtum, quando postea in somno, vel ebrietate talia verba protulerit, aut vouẽdi, & se obligandi, quando verba promissoria dixerit?

Huic objectioni respondent Soto in quarto, dist. 1. q. 5. art. 8. §. *ex his ergo*, & Suarez 3. part. tom. 3. disp. 13. sect. 3. §. *dico primò*, ad medium, in illo casu non confici sacramentum, quia vt conficeretur, necessarium erat, vt exterior prolatio verborum esset actio humana exercita ab homine, qui esset sui cõpos, defectu cuius illa prior intentio habita ante ebrietatẽ, & somnũ, non manet in ipso somno, aut ebrietate virtualiter, tanquam in effectu, nec moraliter influit in ipsam externam prolationem verborum. *Sotus.* *Suarez.*

Cæterùm, quamuis pro nunc mihi videatur vera sententia horum auctorũ, de qua agemus ex professo in materia de sacramentis in genere; eorum tamen ratio displicet, quia (vt ostensum est in hoc dubio) intermissio vsus rationis, quæ fit per somnum, aut ebrietatem, non interrũpit voluntariũ, & liberum, atque ita illa prolatio verborum sacramentaliũ in somno, & ebrietate facta, de qua loquimur, licèt determinatè in se ipsa non sit actio humana libera, erit tamẽ talis in sua causa, quod sufficit vt absolutè loquẽdo talis dicatur.

Vnde vrget modò argumentum, ad conficienda sacramenta, sufficit intentio virtualis continuata in aliquo effectu causato ab ipsa intentione formali, vt conceditur cōmuniter ab omnibus Theologis, & patet in eo, qui antequam vestibus sacris indueretur, habuit directam, & formalem intentionem consecrandi, & postea mente distractus protulit verba consecrationis super hostiam, & calicem, quia illa formalis intentio priùs habita mansit tanquam in effectu in ipsa actione, qua missa celebratur: ergo cùm iuxta nostram doctrinam intentio conficiendi sacramentum maneat in somno, aut ebrietate, tanquam in effectu, & medio assumpto ad conficiendum sacramentum, dicendum est sacramentum confici.

Nec satisfacit dicere esse disparem rationem, quod in casu antecedentis, qui profert verba, est sui compos; minimè verò in casu consequentis: non inquam satisfacit, quia (vt supra ostensum est) quod homo sit sui compos, quando operatur, parùm refert, vt actio dicatur humana, si vsus rationis nihil influit in illam, sed purè concomitanter se habeat ad eam. Vnde consecratio illa facta à sacerdote, qui mente distractus, nec scit, nec aduertit se consecrare, re vera non est actio humana formaliter in se ipsa, sed tantùm in causa: quare si hæc sufficit, vt sacramentum ratum fiat, etiam sufficiet alia, quæ fit ab ebrio, aut dormiente, cùm eodem modo sit humana.

Sed respondendum est pro nunc, sicut supra diximus, plus requiri ad bonum, quàm ad malum, atque ita vt hæc actio sit factiua sacramenti, necessarium esse, quod quando exercetur, non sit vsu rationis ligatus, vt ex professo dicitur loco citato in materia de sacramentis.

Arist. Vltimò arguitur ex Aristot. 3. Ethic. cap. 5. dicente, quædam esse in nostra potestate tantùm in principio, vt iactus lapidis, & habitus virtutum, aut vitiorum; quædam verò esse in nostra potestate, in principio, & in progressu, vt actus studiosi, & vitiosi: ergo in sententia Aristotelis, actus qui in progressu non sunt in nostra potestate, non sunt vitiosi, quamuis in sua causa & initio, fuerunt in potestate nostra.

Respondetur, quod vt verificetur non solùm in principio, sed etiam in progressu esse situm in mea potestate actū, quo volui homicidium, quando propinaui venenum, satis esse quod antequam mors sequeretur, potuerit illam voluntatē sufficienter retractare. Alia plura dubia de peccato omissionis examinabimus infra quæst. 78.

DISPVTAT. IIII.

De quidditate peccati commissionis.

DVBIVM I.

Vtrùm de facto omne peccatum sit contra aliquam legem?



CONCLVSIO est affirmatiua, & communis. Quę sufficienter probatur inductione, quia omnia peccata, aut sunt contra legem humanam, & consequenter contra diuinā voluntatem, à qua omnis humana potestas ferendi leges deriuatur, aut sunt contra legem Dei positiuam, aut contra legem Dei naturalem. 1

Et confirmatur vrgentiùs, quia (vt ostendemus dubio sequenti) de intrinseca, & essentiali ratione peccati est, quod sit contra legem, adeò vt seclusa lege nullum esset peccatum.

Ex qua conclusione infero omne peccatum esse contra obedientiam latè dictam; hoc est, contra virtutem, quæ inclinat ad seruandum mandatum, qualis est omnis virtus in propria materia. Dixi contra obedientiam latè dictam, quia contra obedientiam, quæ est virtus specialis, non delinquitur, nisi quando violatur præceptum, & hoc ex contemptu, vel ex amore libertatis à lege, & ex detestatione subiectionis ad illam, vt suo loco explicabimus.

Sed contra hanc conclusionem obstant duo. Primum est illud ad Roman. 2. *Qui sine lege peccauerunt, sine lege peribunt.* Ad Ro. 2.

bunt. Ex quo videtur euidenter colligi non omnia peccata esse de facto contra aliquam legem.

Respondetur, Diu. Paulum loqui de gentibus, & de lege scripta Moysis, quæ illis data non fuit, & consequenter non peccauerunt contra illam; peccauerunt tamen contra legem naturalem, vt cum D. Ambrosio, & Anselmo interpretantur omnes sacri scriptores.

Athan. Nec huic explicationi obstat D. Athanasius lib. de incarnatione Verbi, pagina mihi. 45. dicens, *veterem Moysis legem non pro Iudæis tantùm, sed pro vniuerso orbe latam fuisse*: quia hoc non est ita intelligendum, quasi D. Athanasius voluerit illius legis præcepta etiam obediendi necessitatem gentibus attulisse; sed id dixit solùm, vt significaret potuisse omnes gentes ex ea lege rectè viuendi regulas sumere, vt patet ex ipso contextu, & *Ben. Iust.* aduertit Benedictus Iustinianus in prædictum locum Pauli, propter quam causam lex illa fuit apud exteras nationes in magno pretio, vt scribunt Iosephus lib. *Ioseph.* de antiquitatibus iudaicis, & Philo lib. *Philo.* de vita Moysis, in principio, & lib. de opificio mundi. Vnde ex ea plurima ad impiam superstitionem fuisse translata dicitur lib. 1. Machabæorum, cap. 8. vers. *1. Mac. 8* 48. & docet Rupertus cap. 20. in Genesim. *Rupert.*

Secunda obiectio est, quod peccatum veniale est simpliciter, & absolutè peccatum, vt nunc suppono de fide probandum infra quæst. 88. & tamen non est contra aliquam legem: probatur minor, tùm expressa auctoritate D. Thom. infra quæst. 88. art. 1. dicentis, *eum qui venialiter peccat, non facere contra legem, sed præter legem*: tùm secundò vrgentiùs ex *D. Tho.* illo Iacob. 2. *Quicumque totam legem seruauerit, offendet autem in vno, factus est omnium reus*: sed qui offendit solùm venialiter in vno, non est reus omnium, vt *Iacob. 2.* patet, ergo peccando venialiter non offendit contra legem aliquam.

Respondetur, nego minorē, quia peccatum veniale re vera est contra aliquod præceptum, & legem, non tamen contra legem, aut præceptum, cuius obseruantia sit necessaria ad conseruationem charitatis, & consecutionem vitæ æternæ, vt suo loco dicemus: ad probationem dico testimonia illa D. Iacobi, & D. Thomæ esse intelligenda de lege, & præcepto simpliciter dictis, qualia sunt, quæ obligant ad mortale: secùs verò de illis quæ obligant sub veniali, quia hæc non dicuntur simpliciter, & absolutè loquendo leges, & præcepta, vt videbimus, cùm de natura, & quidditate peccati venialis egerimus.

DVBIVM II.

Vtrùm esse contra legem Dei ita sit de intrinseca ratione peccati, vt seclusa lege nullum peccatum esset?


CONCLVSIO est affirmatiua D. Thomæ in hoc articulo, ad quartum, pro qua plures refert Salas, hic, disput. 2. sect. 4. num. 53. Probatur ex verbis Pauli ad Romanos. 4. *Lex iram operatur; vbi enim non est lex, nec præuaricatio:* ergo in sententia Apostoli, nulla existente lege, nullum peccatum esset. *3 D. Tho. Salas. Rom. 4.*

Dices primò, D. Paulum solùm velle, quod seclusa omni lege non sit præuaricatio, non tamen quod non sit peccatū; nam peccatum quid distinctum est à præuaricatione, & superius ad illam. Vnde Glossa in hunc locum ita inquit: *Apostolus non ait, vbi non est lex, non est iniquitas, sed non est præuaricatio: omnis enim legem præteriens est iniquus; sed non è contra, quia qui legem non acceperunt, iniqui dici possunt, præuaricatores autem dici nō possunt.* Et eadem verba habentur apud Diu. Anselmum, cui expositioni videtur consonum illud Pauli ad Rom. 5. *Vsque ad legem peccatum erat in mundo; sed non imputabatur, cùm lex non esset.* Quasi dicat Apostolus, homines ante legem peccata commisisse, sed non fuisse eis imputata ad pœnam, tanquam præuaricatoribus, & transgressoribus legis, quia hoc fieri non poterat, quousque per legem esset pœna trāsgressoribus imposita: quā expositionem eleganter prosequitur Cornelius Mussus Episcopus Bituntinus in hunc locum ad Rom. 4. *Ad Ro. 5*

Verùm contra hanc expositionem faciunt.

Psa. 118 ciunt. Primò, verba Psalm. 118. *Præuaricatores reputaui omnes peccatores terræ.* Vbi omnes peccatores præuaricantes dicuntur, quod falsum esset, si omne peccatum non esset præuaricatio, vt etiam fatetur expressè D. Ambros. serm. 16. in hunc locum, & D. August. concione 25. in Psalmum. 118. & epist. 89. quæst. 3. & lib. 16. de ciuitate, cap. 27. Ambr. August.

Tum secundò, quia ex hac explicatione sequitur rationem, qua vtitur Diu. Paulus, esse inefficacem, quod ita ostendo: nam quod Apostolus intendit probare est, legem scriptam Moysis, irã; hoc est, punitionem, & vindictam operari, quod vt faciat, reddit causam, nẽpe quod *vbi non est lex, nec etiam erit præuaricatio*: hoc est, non erit aliquid excitans Deũ ad iram, & vindictam sumendam: tunc sic, sed si absque alicuius legis præuaricatione posset reperiri peccatum, iam sine transgressione legis daretur aliquid dignum ira, & prouocans Deum ad supplicium, & vindictam, ergo ratio D. Pauli ad probandum legem operari iram, inefficax est: consequentia cum maiori patet, & minor probatur, quia vt ostendit D. Thom. infra quæst. 87. art. 1. ad peccatum intrinsecè, & essentialiter consequitur reatus pœnę, ex illo ad Roman. 2. *Tribulatio, & angustia in animam omnis operantis malum.* Cũ igitur seclusa prohibitione per legem, non sequatur reatus pœnæ, vt constat ex ratione Diu. Pauli, consequens est, vt nec etiam reperiatur peccatum. D. Tho. Ad Ro. 2.

Et confirmatur vrgentius, quia ex illis verbis. 1. Ioan. 3. *peccatum est iniquitas*, conuincitur peccatũ coincidere cum præuaricatione: nam vt aduertit Lorinus in hunc locum, quod in nostra vulgata dicitur iniquitas, Græcè habetur *anomia*, quod (vt inquit Beda) idem est ac deuiatio, seu recessus à lege. 1. Ioan. 3

Nec obstant verba Diui Anselmi, & Glossę, quia intelligenda sunt iuxta subiectam materiam, nempe quod gentes non erant præuaricatores legis scriptæ, sicut Iudæi, nec per illam legem iudicandi, bene tamen erant præuaricatores legis naturalis.

Nec etiam obstat testimonium ad Romanos. 5. quia, vt interpretantur D. Ambrosius, & Origenes, intelligitur de imputatione ab hominibus facienda, vel quã- Ad Ro. 5

tum ad culpam, quia ante legem scriptam adeò erat lex naturæ abolita, vt à paucissimis cognoscerentur peccata, vel quantum ad pœnam, siue quia non erat lex imponens pœnam corporalem pro culpis, siue quia rarò puniebat Deus illas huiusmodi pœna, vt fecit in diluuio, in Sodomis, & in Aegypto, de quo latiùs Salmeron disp. 40. in hunc locum Pauli. Salmerõ

Ideo dices secundò cum Vazquez, hic, disp. 97. cap. 4. num. 12. D. Paulum non loqui vniuersaliter in omni materia, sed in illa duntaxat, quæ ideò erat mala, quia lege veteri prohibita, & quæ ante legem mala nõ erat. Cui expositioni fauet Lyra in hunc locũ, dicens verba Pauli esse vera de his quæ erant indifferentia ante legem, quia talia non sunt mala, nisi quia prohibita, huiusmodi sunt ceremonialia: de alijs verò quæ prohibita erant per legem, eò quod secundũ se erant mala, non sunt intelligenda verba Pauli absolutè, sed secundũ quid, quia non erat tam grauis præuaricatio illorum ante legem, sicut post, propter maiorem cognitionem peccati, quæ est effectus legis, iuxta illud ad Romanos. 4. *Per legem cognitio peccati, & peccatum non cognoscebant, nisi lex diceret.* Constat autem maiorem cognitionem aggrauare peccatum ex illo Luc. 12. *Seruus qui cognouit voluntatem domini sui, & non fecit, vapulauit multis plagis.* Vazquez. Ad Ro. 4. Luc. 12.

Sed contra hanc interpretationem facit communis Patrum consensus, qui licèt illis prioribus verbis, *lex iram operatur*, admittant sermonem esse de sola lege Mosayca, posteriora tamen, *vbi nõ est lex, nec præuaricatio*, dicunt vniuersaliter intelligi de omni lege, vt explicant Diu. Augustin. locis citatis, D. Hieronym. & Anselm. in hunc locum, vbi absolutè, & sine vlla limitatione asserunt præuaricationem non esse, vbi non est lex.

Et potest hac ratione conuinci; nam illa posterior propositio, *vbi non est lex, nec præuaricatio*, assumitur ab Apostolo, vt medium vniuersalius ad probandam priorem propositionem, nempe legem iram operari: ergo posterior propositio non potest intelligi de sola lege Mosayca, de qua prior propositio intelligitur: consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia si nomine legis in posteriori propositione nõ intelligeretur lex,

vt abs-

vt abstrahit, & comprehendit omnes particulares leges, sed pręcisè, & determinatè, vt significat legem Mosaycam, sensus verborum D. Pauli esset ridiculus, & indignus tanto Doctore, quia sensus esset, vbi non est lex Mosayca, nec est præuaricatio legis Mosaycæ.

3 Secundò, potest probari conclusio testimonijs sanctorum Patrum, qui quoties diffiniunt peccatum, explicant eius quidditatem, & essentiam per contrarietatem ad legem; nam D. August. lib. 22. contra Faustum dicit, *esse dictum, factum, vel concupitum contra legem Dei æternam.* Et 2. de consensu Euangelistarum dicit esse *transgressionem legis*. Et lib. de duabus animabus contra Manichæum dicit esse *voluntatẽ retinendi, vel consequendi, quod iustitia vetat*. Diu. etiam Ambrosius lib. de paradiso, cap. 8. *Quid est* (inquit) *peccatum, nisi diuinæ legis præuaricatio, & cœlestium inobedientia mandatorum?* Vnde apud Latinæ linguæ peritos, *peccatum est quidquid fit contra officium*: hoc est, contra obligationem, vt ex Cicerone. 3. lib. de offic ijs notauit Calepinus, verbo, *peccatum.*

August.

Ambr.

Cicero.

Dices cum Vazquez loco citato, hæc testimonia esse intelligenda de facto iuxta ea quæ diximus dubio præcedenti.

Sed contra, nam D. August. lib. 2. de peccatorum meritis, cap. 16. in principio ait: *Nam nec peccatum erit, si non diuinitùs iubeatur, vt non sit.* Et lib. de libero arbitrio, cap. 3. & sequentibus, cùm Euodius diceret, *aliqua esse vetita, quia mala,* probat D. August. *nihil esse malum, nisi quia prohibitum lege æterna.* Et lib. de fide contra Manichæos inquit. *Malũ non est natura, sed auersio à Dei præceptis:* ergo D. August. non loquitur de facto, sed etiam de possibili, siquidem docet peccatum non fore, nisi prohiberetur.

August.

Ratio autem conclusionis est, quod peccatum essentialiter est malum morale; sed malum morale consistit formaliter in deuiatione à regulis morum, ergo similiter peccatum: cõsequentia cum maiori patet, & minor probatur, quia malũ artificiale consistit in deuiatione à regulis artis, & malũ naturale in deuiatione à regulis naturæ, ergo malum morale in deuiatione à regulis morum: tunc sic, sed regulæ morum sunt leges, & præcepta, siue iuris diuini positiui, aut naturalis, siue iuris humani: ergo de essentia peccati est, quod sit contra aliquam legem.

Dices cum Vazquez loco citato, malitiam moralem non consistere in contrarietate ad legem, sed consistere in contrarietate, & dissonantia cum natura rationali, vt rationalis est, antecedenter ad actuale dictamen rationis, quod vel est ipsa lex naturalis, vel promulgatio illius.

Sed contra, quia antecedenter ad dictamen rationis non potest actus esse peccatum, ergo malitia peccati non potest consistere in dissonantia aliqua ad naturam rationalem antecedenter ad dictamen rationis: consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia antecedenter ad tale dictamen non potest actus esse humanus, & liber; nam ad hoc necessarium est procedere ex voluntate, præuia deliberatione intellectus, in qua deliberatione dictamen rationis includitur: cõstat autem actum peccaminosum necessariò debere esse humanum, & liberum, ergo, &c.

Contra hoc idem secundò vrgetur ratione desumpta ex testimonio Pauli supra adducto ad Romanos. 4. quæ potest ad hanc formam reduci: implicat, quod sit præuaricatio, vbi non est lex, vt patet ex prædicto testimonio; sed omne peccatum est essentialiter præuaricatio, vt ostensum est ex illo Psalmi. 118. *Præuaricantes reputaui omnes peccatores:* ergo implicat esse peccatum sine lege, & consequenter, quod malitia non consistat in dissonantia ad aliquam legem, saltem ad dictamen rationis, vt ad legem naturalem.

Ad Ro. 4

Psa. 118

Dices, ex hoc solùm conuinci (vt inquit idem auctor loco citato, cap. 1. numer. 3.) dictamen rationis, & legem, esse conditionẽ præcisè requisitam, vt actus sit humanus, & liber, ac etiam vt sit malus, & peccaminosus; eius tamen malitiã non consistere formaliter in dissonantia cum illo dictamine, & lege; sed in sola dissonantia cum natura rationali.

Sed contra, quia esus carnium in die veneris, aut mendatium, dicit ordinem dissonantiæ ad dictamen rationis, & ad legẽ, priùs natura, aut ratione, quàm dicat ordinem dissonantiæ ad naturam rationalem, sed vt dicit talem ordinẽ præcisè ad dictamen est malum morale, &

peccatum

peccatum formaliter, ergo eius malitia sumitur in ordine ad dictamen, & non in ordine ad naturam, & consequenter dictamen non est pura conditio, sed id in ordine, ad quod malitia sumitur: consequentia est euidens, quia effectus formalis non potest præcedere formam: minor patet, quia implicat intelligi aliquem actum humanum esse contrarium dictamini rationis, & non esse malum: maior verò probatur, quia ratio, propter quã mendatium, aut æsus carnium est disconueniens naturæ rationali, est, quia contrariatur, & dissonat dictamini rationis, ergo priùs, & immediatiùs contrariatur ipsi dictamini, quàm naturæ.

Dices vltimò, totum hoc argumẽtum esse concedendum, si sermo sit de solo esu carnium in die veneris, & de cæteris peccatis, quæ ideò præcisè sunt mala, quia prohibita, eò quod in illis tota ratio propter quam contrariantur naturæ rationali est, quia contrariatur legi, & consequenter dictamini rationis iudicanti nõ esse faciendum contra legem: si verò sermo sit de mendatio, & alijs peccatis, quæ ideò sunt prohibita, quia mala, de quibus duntaxat procedit difficultas, negandum est antecedens argumenti, quia seclusa siue per impossibile, siue per nostram considerationem dissonantia, quam huiusmodi peccata habent ad dictamen rationis, & legem, adhuc sunt dissona ad naturam rationalem vt sic, quæ secundum se, & antecedenter ad quodcumque dictamen rationis inclinatur ad dicendum verum, & ad amorem Dei, &c.

Sed contra primò, quia qui officiosè mentitur, iudicans per dictamen consciẽtiæ erroneæ licitum esse ita mentiri, non facit aliquid disconueniens naturæ rationali, vt rationalis est, ergo tota ratio disconuenientiæ mendatij ad naturam rationalem oritur adæquatè ex dictamine rationis: consequentia patet, & antecedens probatur, quia stante tali dictamine erroneo, illud mendatium non est peccatum, ergo qui ita mentitur, nihil facit disconueniens naturæ rationali vt sic, siquidem solum peccatum est illi dissentaneum.

Et confirmatur, quia si tunc non diceret mendatium, peccaret, vt suppono, quia peccatum est facere contra conscientiam etiam erroneam, ergo in hoc casu faceret aliquid naturæ rationali dissonũ, ergo adæquata ratio quare peccatum est contra naturam rationalem, est, quia cõtrariatur dictamini rationis: probatur hęc vltima consequentia, quia si posito dictamine iudicante mendatium licere, mendatium non est contra naturam: & posito dictamine iudicante non licere, est contra naturam, consequens est, vt tota ratio conuenientiæ, vel disconuenientiæ mendatij ad naturam oriatur ex conuenientia, vel disconuenientia mendatij ad dictamen rationis.

Secundò impugnatur eadem solutio, quia ad minùs est falsa de peccatis quæ sunt contra virtutes supernaturales, ad quas natura rationalis secundum se non est propensa naturaliter, & inclinata. Vnde tota ratio disconuenientiæ horum peccatorum ad naturam rationalem prouenit ex disconuenientia ad dictamen rationis, & præcepta supernaturalia.

Opposita sententia docet de ratione peccati, non esse quod sit contra legem aliquam, sed plures actus humanos futuros esse malos, & culpabiles, etiam in casu, quo nulla lege prohiberentur, quia malitia peccati non consistit in contrarietate, & dissonantia ad legem, aut ad obiectum dissonum legi; sed in contrarietate, & dissonantia ad naturam rationalem. Ita Vazquez, hic, disp. 97. vbi pro eadem sententia refert Scotum, & alios, qui docent Deum dispensare non posse in pręceptis decalogi. Sed immeritò, cũ ex hoc non sequatur malitiam peccatorum quæ contra præcepta decalogi committuntur, non consistere in contrarietate ad legem, vt videbimus ex solutionibus argumentorum: & certè vel iste auctor loquitur parùm consequenter ad suam doctrinam, vel non differt à nostra sententia; nam hic, disp, 96. cap. 2. nu. 6. & disp. 101. cap. 4. num. 12. & tom. 2. in 1.2. disp. 150. cap. 3. num. 2. expressè fatetur naturam rationalem vt sic esse ipsum ius, & ipsam legem naturalem: quare cùm dicat de ratione peccati esse, quod sit contra naturam rationalem vt sic, consequenter dicere tenetur de ratione peccati esse, quod ad minùs sit contra ius, & contra legem naturæ: atque ita in re non differt à nostra conclusione, si consequenter ad suam doctrinam loquatur, sed in solo nomine legis naturalis, an scilicet lex

4

Vazquez

lex naturalis sit dictamen rationis, vel ipsa natura rationalis, vt rationalis est. Sed quidquid de hoc sit.

Arguitur primò pro hac sententia ex illa vulgari distinctione peccatorum in ea, quæ ideo sunt mala, quia prohibita, vt esus carnium. v.g. & in ea, quæ è conuerso ideo sunt prohibita, quia mala, vt odium Dei, furtum, mendatium, & adulterium, & alia huiusmodi: ergo saltim in his peccatis posterioris generis malitia antecedit prohibitionem, & consequenter non est de ratione peccati vt sic, esse contra legem prohibitiuam.

D. Tho. Respondetur cum D. Thoma in hoc articulo, ad quartum, quod quando dicitur aliqua peccata esse prohibita, quia mala, intelligendum est de prohibitione per legem positiuam superadditam legi naturali, & æternæ; non verò de prohibitione facta per ipsam legem æternam, aut naturalem, quia ante prohibitionem istarum nullum est peccatum, nec malum morale.

Sed objicies, odium Dei, & mendatiũ sunt mala moralia, & peccata, etiam ante prohibitionem legis æternæ, ergo ideo sunt prohibita per legem æternam, quia mala: consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia priùs ratione, quã Deus prohiberet odium Dei, & mendatium iudicauit illa digna tali prohibitione, ergo iudicauit esse mala moraliter, & peccaminosa: patet consequentia, quia aliàs iudicium Dei esset falsum.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem concesso antecedenti nego consequentiam, nec ex hoc sequitur Deũ falsò iudicasse, quia Deus pro illo signo antecedenter ad prohibitionem non iudicauit illa esse mala moralia, & peccata, sed præcisè iudicauit esse digna, vt prohiberentur.

Et si objicias, hæc dignitas prohibitionis nihil aliud esse potest, quàm malitia moralis, ergo si iudicauit esse digna prohibitione, iudicauit esse mala moraliter.

Respondetur, nego antecedens, sed illa dignitas prohibitionis consistit in oppositione, & contrarietate, quam odium Dei, & mendatium habent cum diuinis attributis; nam mendatium opponitur diuinæ veracitati, & odium Dei cùm respiciat obiectum sub aliqua ratione mali, opponitur bonitati diuinæ, cui omnis ratio mali repugnat: huiusmodi autem oppositio, & cõtrarietas ad attributa diuina, reperiri potest sine malitia morali: & est instantia manifesta in errore speculatiuo inuincibili, qui nec est moraliter malus, nec peccatum, cùm sit inculpabilis, & tamen est contrarius diuinæ veritati: eodem igitur modo mendatium, & odium Dei antecedenter ad prohibitionem per legem æternam iudicantur contraria veritati, & bonitati diuinæ, & tamen non ideò iudicantur peccata, aut mala moraliter.

Sed adhuc objicies, si pro illo priori signo nec sunt, nec iudicantur mala moraliter, & peccata, ergo in signo sequenti potest Deus velle illa, quod est absurdũ: probatur consequentia, quia Deus potest velle quidquid non est peccatum; nam sicut inter actu existentia nihil odit, nisi malum morale, iuxta illud, *Nihil odisti eorum quæ fecisti*, ita similiter inter possibilia.

Respondetur, nego consequẽtiam, & ad probationem nego, Deum posse amare, aut velle quidquid non est peccatum; nam satis est, quod contrarietur diuinis attributis, vt ab eo amari non possit. Cuius ratio est, quod cùm voluntas Dei sit ab intrinseco determinata ad amandum sua attributa, consequenter etiam est naturaliter determinata ad non amandum quidquid eis directè contrariatur, quamuis peccatum non sit: & hinc est, quod nõ possit Deus velle falsitatẽ, vt falsitas est, quamuis sit sine culpa, eò solùm, quod contrariatur primæ veritati, quæ est vnũ ex diuinis attributis.

Nec obstant illa verba, *Nihil odisti eorum quæ fecisti*, quia debent intelligi de rebus factis à Deo, quatenus à Deo facta sunt, non verò secundum rationem, qua à Deo non sunt facta, qualis est falsitas sub ratione falsitatis, vt exactiùs explicabimus infra, cùm egerim⁹, an ratio formalis peccati consistat in positiuo?

Sed iterum objicies, ergo saltem potuit Deus in posteriori signo non prohibere mendatium, & odium Dei, sed habere se mere negatiuè circa illa, neque eã approbando, nec reprobando: probatur, quia lex est actus liber legislatoris.

Respondetur, distinguendo consequens, & concedendo illud, si intelligatur de

tur de prohibitione per legem diuinam positiuam in tempore hominibus tradendam, quia hæc liberè condita fuit à Deo, & voluntariè tradita Moysi, inter præcepta decalogi, negando verò illud, si intelligatur de prohibitione facienda per legem æternam, quæ consistit in illo actu imperij intellectus, aut voluntatis diuinæ, quo huiusmodi peccata prohibuit, quia diuina voluntas est ab intrinseco determinata ad volendum, quod odium Dei, & mendatium, & alia huiusmodi sint mala moraliter, & digna supplicio.

Et si obijcias, iste actus Dei, qui est lex æterna, & est circa creaturas ad extra, & circa bonū quoddam particulare creatū: ergo non potest esse necessarius, sed à fortiori est liber, ac per consequens potuit non esse: probatur consequentia, quia omnis actus Dei erga creaturas ad extra est liber.

Caietan. Respondetur, negando consequentiā, ad probationē notandum est cum Caietano infra quæst. 100. art. 8. ad secundum duobus modis posse intelligi, quod actus diuinæ voluntatis requiratur ad legem æternam, qua Deus prohibuit mendatiū. Vno modo, ita vt talis actus terminatur ad existentiam mendatij in rerum natura: & huiusmodi actus non est requisitus ad legem, quinpotiùs D. Thom. 1. part. quæst. 19. art. 9. ad tertium, docet Deum nec velle mala fieri, nec velle mala non fieri, sed respectu eorum solùm se habere permissiuè. Alio modo ita, vt actus sit volitio, qua Deus velit mendatium esse malum, & peccatum siue existat, siue nō existat, & iste actus est necessariò requisitus ad legem prohibitiuam. D. Tho.

Quo posito dico ad obiectionem, non omnem actum Dei erga creaturas esse liberum, sed illum qui terminatur ad earum existentias. Vnde actus, quo Deus vult permittere mendatium esse à parte rei, est liber, quia terminatur ad existentiam mendatij: actus verò, quo vult mendatium esse malum morale, & peccatum præscindendo ab existentia est necessarius, & ad illum est determinata diuina voluntas ab intrinseco, sicut actus, quo vult hominem existere, est liber; actus autem, quo vult hominem esse animal rationale, est necessarius, quamuis vterq; terminetur ad creaturam.

Arguitur secundò, actus qui sunt contra præcepta decalogi non possunt licitè fieri etiam de potentia Dei absoluta, quia ita sunt intrinsecè mali, vt nulla dispensatione possint honestari, vt patet ex D. Thom. infra quæst. 100. art. 8. dicente Deum dispensare non posse in præceptis decalogi: ergo illorū actuum malitia non pendet ex sola prohibitione legis, sed prouenit ex principijs intrinsecis ipsorum actuum: probatur consequētia, quia cū Deus possit dispensare in omnibus suis legibus, posset auferre malitiam ab huiusmodi actibus, & consequenter possent fieri licitè. 5 D. Tho.

Respondetur iuxta doctrinam solutionis ad primum, concesso antecedenti, distinguendo consequens, eorum malitia non pendet essentialiter, & intrinsecè à lege illa positiua, qua præcepta decalogi in tabulis lapideis scripta data fuerunt, populo Iudaico concedo; pendet tamen à lege æterna, & naturali, quæ inclusa est etiam in lege positiua, & quæ (vt dictum est) non est libera, & consequenter nec dispēsabilis: quare quod omnia quę sunt contra præcepta decalogi licitè fieri non possint, etiam de potentia Dei absoluta, non prouenit ex vi solius legis positiuæ, quia in quacunque sua lege positiua potest quilibet legislator dispēsare, sed prouenit ex vi legis naturalis, & æternæ, quę cū non liberè, sed necessariò imposita sit (vt dictum est) non potest in ea fieri dispensatio.

Ratio autem, quare in lege æterna semel necessariò data dispensari nequeat, est, quia dispensare in ea nihil aliud esset, quàm concedere facultatem alicui faciendi aliquid licitè, quod omnibus pensatis illicitum, & turpe esset id facere: hoc autem præterquamquod repugnet diuinę bonitati, vt docuit D. Thom. loco citato ad secundum, esset inuertere naturas rerum, & inuoluit apertam contradictionem, quia nihil aliud esset, quàm quod fieret licitè, honestè, & laudabiliter id quod attentis omnibus circunstantijs nō potest ita fieri, sed turpiter, & inhonestè, vt notauit Victoria relectione de homicidio, num. 4. Victoria.

Arguitur tertiò, etiam si per impossibile nulla esset lex æterna, imò etiam si nō esset Deus, & maneret homo, & mentiretur, mendatium esset malum morale, & pec-

& peccatum, ergo eius malitia non consistit in contrarietate ad legem: consequentia videtur euidens, & antecedens probatur, quia mendatium natura sua est dissonum naturæ rationali, vt rationalis est.

Et confirmatur, quia priùs ratione, quã Deus prohiberet homini mentiri, etiam prohibitione facta per legem æternam, iudicauit mendatium esse dissentaneum homini, vt homo est: ergo mendatiũ antecedenter ad prohibitionem per legem æternam erat secundum se dissonum naturæ rationali, & malum respectu illius.

Et confirmatur secundò, quia posita prohibitione per legem æternam, mendatium est secundum se dissonum naturę rationali, vt patet, ergo etiam erat dissonum secundum se ante talem prohibitionem: probatur consequentia, quia Deus non potest immutare naturas rerum: ergo si mendatium secundum se non esset dissonum naturæ rationali, non posset per Dei ordinationem, & voluntatem fieri secundum se dissonum: vt si risibilitas. v. g. non esset secundum se dissentanea leoni, non posset per solam Dei voluntatem fieri talis.

Medina. Huic argumento variè solet responderi ab auctoribus nostræ sententiæ, nam primò Medina supra quæst. 18. art. 1. ad vltimũ, & quæst. 19. art. 4. inquit, quod in eo casu mendatium foret, & non foret peccatum, quia ex impossibili sequitur quodlibet.

Sed hæc solutio displicet, quia ex impossibili, quod non inuoluit contradictionem in adiecto, seu in terminis, non sequitur quodlibet, sed alterum determinatũ, verbi gratia, ex suppositione, quod Deus non sit, non sequitur, quod mundus sit, & mundus non sit, sed alterum determinatè, nempe quod mundus non sit: eodem modo ex hoc impossibili, quod lex, aut Deus non sit, non sequitur peccatum esse, & non esse, sed alterum tantum, scilicet, peccatum non esse.

Salas. Secunda solutio est, quam sequitur Salas, hic, disput. 2. sect. 4. num. 57. §. vnde respondetur quartò, nempe mendatium in eo casu esse malum morale, & peccatum, quia licet tunc non esset contra legem Dei æternam, esset tamen contra dictamẽ rationis creaturæ rationalis, quod in eo casu haberet rationẽ legis naturalis creatæ.

Sed neque ista solutio placet, si intelligatur in casu, quod Deus, aut eius lex æterna non esset nec in se ipsa, nec in aliqua sui participatione. Cuius ratio est, quia deficiente lege æterna in se ipsa, aut in aliqua sui participatione, non potest ratio naturalis humana habere vim legis, & regulæ dictantis, quid sit, vel non sit agendum: ergo per ordinem ad solam rationem humanam non potest sumi aliqua ratio malitiæ, & peccati: consequentia patet, quia (vt suppono, & admittitur ab auctoribus huius solutionis, quam impugnamus) malitia moralis consistit in obliquitate à ratione, vt à regula dictante quid sit agendum, vel non agendum; & antecedens probatur, quia ratio naturalis humana essentialiter est secunda regula subordinata essentialiter primæ regulæ, quæ est ipsa lex æterna, ergo sicut deficiente prima causa in quolibet genere, deficit per locum intrinsecum causa secunda illius generis, ita deficiente prima regula simpliciter, quæ est lex æterna, deficeret etiam necessariò ratio secundæ regulæ, atque adeo quamuis admittamus hoc impossibile, quod nullo existente dictamine rationis in Deo, esset dictamen rationis in creatura rationali, adhuc hoc dictamen rationis creatæ non haberet rationem regulæ, & legis naturalis: dicere autem, quod in hoc casu haberet rationem primæ regulæ, & primæ causæ est implicatio in adiecto, siquidem eo ipso, quod est aliquid extra Deum, qui est prima regula, & prima causa, implicat, quod sit ipsa prima causa, & prima regula.

Tertia solutio est magistri Soto super epistolam ad Romanos, cap. 4. vbi explicans illa verba, *vbi non est lex, nec præuaricatio*, inquit, quod in casu posito, si nulla esset lex, nec diuina, nec humana, mendatium non esset malum morale; nec peccatum esset, tamẽ malum naturale: ad eum modum, quo monstruum dicitur peccatum naturæ, & iuxta hanc doctrinam dicendum est ad vtramque confirmationem mendatium antecedenter ad prohibitionem per legem æternam esse secundum se dissonum naturæ rationali, non quidem dissonantia in genere moris, quia hæc supponit legem, & dictamen rationis (vt ostensum est), sed dissonantia Sotus.

& disconuenientia in genere naturæ, propter quam iudicauit Deus mendatiũ esse dignum, vt prohiberetur homini.

Pro cuius exactiori notitia aduertendũ est, quod sicut homo, vt homo est, & quatenus distinguitur à brutis, potest per suis operationibus in duplici genere, scilicet naturæ, & moris, potest etiam eisdem, malè affici in eodem duplici genere; nam intellectus humanus, verbi gratia, qui benè se habet in genere naturæ, quando attingit veritatem, & malè se habet in eodem genere, quando incidit in errorem: eodem modo bene se habet in genere moris, quando ex electione, & imperio voluntatis assentitur vero, & malo, quando assentitur falso. Et hæc solutio placet, pro qua videatur Zumel, hic, disp. 10. conclus. 3. Zumel.

6 Arguitur quartò, scientia simplicis intelligentiæ præsupponitur in Deo ordine rationis ad voluntatem, & legem æternam, vt patet: sed mendatium, v.g. vt malum morale, & vt peccatum præsupponitur ad scientam simplicis intelligentiæ, ergo etiam præsupponitur ad voluntatem, & legem æternam: consequentia videtur euidens, & minor probatur, quia mendacium vt malum morale, & vt peccatum, est cognitum à Deo per scientiam simplicis intelligentiæ, ergo vt sic præsupponitur ad illam: patet illa consequẽtia, quia scientia simplicis intelligentiæ non est causa sui obiecti, sed potiùs præsupponit illud, atque ita medatium non ideo est malũ morale, etiam in esse possibili, quia cognoscitur esse malum, sed potiùs è conuerso, ideò cognoscit esse malum, quia est malum.

Respondetur, quòd cùm lex æterna sit per se requisita ad malitiam peccati, implicat, quod cognoscatur à Deo malitia peccati, etiam nostro modo intelligendi prius ratione, quàm cognoscatur ipsa lex æterna, saltem eo genere cognitionis, quo malitia peccati cognoscitur: ac proinde, si malitia moralis mendatij cognoscitur à Deo, vt actu existens per scientiam visionis, opus est simul cognoscatur vt actu existens ipsa lex, cui talis malitia contrarietur, & si malitia cognoscitur sub ratione possibilis per scientiam simplicis intelligentiæ, prius ordine rationis, quàm lex æterna intelligatur actu existens, necessarium est, vt per eandem scientiam simplicis intelligentiæ cognoscatur ipsa lex æterna vt possibilis.

Vnde ad argumentum in forma concessa maiori intellecta de lege æterna vt actu existente, distinguendum est consequens, & concedendum de lege æterna considerata vt actu existẽte; nam ad hoc, vt malitia mendatij sit præcisè possibilis, non requiritur, quod lex prohibitiua sit actu existens, sed satis est, quod sit eodẽ modo possibilis: negandum verò de lege æterna considerata vt possibili, quia sine possibilitate legis prohibitiuæ nequit intelligi possibilitas peccati, sicut nec peccati existentia sine existentia legis.

Arguitur quintò, mendatium nõ ideò est malum morale, & fugiendum, quia ratio naturalis dictat esse malum, & fugiendum, sed potiùs vice versa; ideò ratio naturalis dictat esse malum, & fugiendum, quia ipsum mendatium est tale secundum se, ergo antecedenter ad legem naturalem est malum morale: consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia hæc propositio, *mendatium est fugiendum*, est conclusio practica deducta ex illo principio per se noto, *omne malum est fugiendum*, vt docet Diu. Thom. infra quæst. 94. artic. 2. & 4. Sed vt ratio naturalis inferat hanc conclusionem ex illo principio, subsumit illam minorem, sed mendatium est malum, ergo antecedenter ad illationem conclusionis; quæ nihil aliud est, quàm ipsum dictamen rationis præsupponitur in mendatio malitia. D. Tho.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem dicendum est, iuxta ea quæ supra diximus antecedenter ad dictamen rationis diuinæ, quod est lex æterna, quę mendatium prohibet, & ideò per rationem humanam iudicari malum, & peccatum, quia antecedenter ad ipsam est malum per contrarietatem ad legẽ ęternam: si verò sermo sit de ipso dictamine rationis æternæ, aut etiã humanæ, quando est ignorantia legis æternæ, dicẽdum est antecedenter ad huiusmodi dictamina, mendatium non reputari malum moraliter, sed malum naturæ, & contrarium diuinis attributis, & consequenter nociuum naturæ rationalis intra limites naturæ, ac propterea prohiberi per dictamen rationis subsequens, qua prohibitione Salaz.

tione

tione posita incipit mendatium esse malum in genere moris.

Arguitur vltimò, si per impossibile Deus posset, & vellet mentiri, & mentiretur, male ageret moraliter, & peccaret, vt suppono ex D. Thoma, quodlibeto. 5. artic. 4. & tamen tunc non ageret contra aliquam legem, quia mendatium esset illi prohibitum, ergo bene potest intelligi malitia peccati sine contrarietate ad legem. D.Tho.

Respondetur, concessa illa conditionali posita in maiori, negando minorem; quia tunc ageret contra dictamen rectæ rationis, quod haberet rationem legis.

Sed objicies, de ratione legis est, quod sit lata à superiori, sed Deus etiam in illo casu careret superiori, ergo respectu illius nulla esset lex.

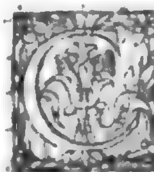
Respondetur, de ratione legis non esse, quod sit à superiori natura, vel supposito; sed sufficere, quod sit à superiori potentia, & quia ex intellectu, & voluntate, superior potentia est intellectus, ideò dictamen rationis in Deo posset in illo casu habere rationem legis, respectu operationis diuinæ voluntatis: an verò ita concedendum sit de facto, pertinet ad materiam de legibus.

Et si objicias, voluntas diuina, etiam vt ratione nostra distincta ab intellectu diuino, est Deus; ergo implicat, quod à nobis concipiatur vt inferior: patet consequentia, quia inferioritas est conditio repugnans Deitati.

Respondetur, distinguendo consequens, repugnat concipi vt inferior simpliciter, concedo; vt inferior quodam modo ad regulam suarum operationum omnino cum ipsa voluntate identificatum, nego, quia hoc nihil aliud est, quàm concipi, vt dirigibilis, & regulabilis in suo actu per rationem, quod est de intrinseca, & essentiali ratione voluntatis vt sic: ergo & vt præscindit à voluntate creata, & increata, quæ operari nequeunt, nisi præuio judicio, & dictamine rationis.

DVBIVM III.

Vtrum sit de intrinseca ratione peccati esse contra legem propriè dictam?



CONCLVSIO est affirmatiua, quæ quantum attinet ad ea, quæ ideò sunt mala, quia prohibita, est communis: quantū verò attinet ad alia, quæ ideò sunt prohibita, quia mala, vt furtum, & mendatium, adulterium, odium Dei, &c. Probatur, quia ista saltem sunt contra legem naturalem; sed lex naturalis est propriè, & strictè lex, vt suppono, ergo: consequentia cum minori patet, & maior probatur, quia sunt contra dictamen rationis, quod est lex naturalis à Deo indita mentibus hominum, vt docet Diuus Augustinus lib. 1. de libero arbitrio, cap. 6. & epist. 89. ad Hilarium, Diu. Thomas in hoc articulo, ad quartum, & Hugo lib. 2. de sacramentis, cap. 7. August. D. Tho. Hugo Vict.

Dices primò cum Vazquez locis citatis dubio præcedenti, præcipuè cap. 1. & disputat. 150. cap. 3. num. 25. dictamen rationis humanæ non esse legem naturalem, sed applicationem legis naturalis, & diuinæ. Vazquez

Sed contra, tùm quia dictamen rationis humanæ obligat etiam nulla mentione facta legis diuinæ, sed solius cissonantiæ obiecti ad naturam rationalem, vt nunc suppono ex materia de conscientia, ergo potiùs est lex, quàm applicatio legis. Vnde Diuus Paulus ad Romanos. 2. dictamen rationis vocat simpliciter, & absolutè legem in illis verbis: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, ipsi sibi sunt lex*: tùm etiam secundò, quia etiam admisso, quod dictamen rationis humanæ non sit lex, sed sola legis applicatio: adhuc vrget argumentum, quia de ratione peccati erit esse contra illam legem naturalem, quam applicat, & intimat dictamen rationis creatæ. AdRo.2

Ideò dices secundò cum Gregorio Ariminensi, & alijs infra referendis, legem requisitam ad rationem peccati, non esse legem præcipientem, aut prohibentem per modum imperij, sed solùm per modum indicatiui, quo ratio iudicet aliquid esse malum, & non faciendum: huiusmodi autem iudicium non esse propriè legem, quia vt docet Diu. Thomas infra, quæstione. 92. artic. 2. *Actus legis non est iudicare, sed præcipere, aut prohibere.* D. Tho.

Sed contra, quia absolutè, & simpliciter loquendo, non seruare virginitatem, sed ducere vxorem, non est peccatum, eò præcisè, quia non est lex præcipiens virginitatem seruari, aut prohibens matrimonium contrahi, quamuis intellectus iudicet bonum, & melius esse seruare virginitatem: ergo ad peccatum nō sufficit solum iudicium.

Et confirmatur, quia aut dictamen rationis proponit actum necessariò vitandum, aut liberè: si dicas hoc secundum, non erit peccatum facere contra tale dictamen: si verò dicas primum, ergo illud dictamen non est purè iudicatiuum, & indicatiuum, sed habet imbibitam rationem imperij, & præcepti: probatur consequentia, quia ex solo, & puro iudicio de bonitate, aut malitia operis faciendi, & vitandi, non oritur necessitas, nec obligatio faciendi, aut vitandi illud, vt ostensum est in operibus consilij: vnde lex naturalis, quamuis non datur per verba imperatiui, sed indicatiui modi; nempe, non est mentiendum, non est furandum; nihilominus istæ propositiones habent vim proprij præcepti, atque ita Diuus Thomas supra, quæstione. 17. articulo. 1. docuit imperium sæpe intimari per modum indicatiui, dicendo, hoc est mihi, aut tibi faciendum. D. Tho.

Opposita sententia asserit, de ratione peccati esse solùm, quod sit contra legem indicatiuam, non tamen quod sit contra legem præceptiuam, aut prohibitiuam, & consequenter peccatum posse esse, etiam si nulla existeret lex prohibens, aut præcipiens; non tamen si non esset lex indicans illud esse malum, & fugiendum. Ita docent Gregorius in secundo, distinct. 34. quæst. 1. articulo 1. Gabriel distinct. 35. quæstione. 1. artic. 1. Almainus tractatu. 3. Moralium, cap. 16. & Corduba lib. 3. quæst. 10. ad secundum. Gregor. Gabriel. Almain. Corduba

Fundamentum huius sententiæ potest esse duplex. Primum est, quod dictamen rationis humanæ non includit actū voluntatis diuinæ, ergo non potest habere rationem legis propriè dictam: consequentia est certa, quia ad rationem legis strictè sumptæ, necessarium est includatur in eà actus voluntatis Principis, volentis obligare subditos ad id quod per legem præcipitur, aut prohibetur; & antecedens probatur, quia non est vnde id colligatur.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem dico id colligi, imò expressè haberi in illis verbis ad Romanos 14. *Omne quod non est ex fide, peccatum est*: vbi iuxta expositionem Ambrosij, Chrysostomi, & Theodoreti, Euthumenij, & Diui Thomæ, ibi, & in hac 1. 2. quæstione. 19. articulo. 5. in argumento; sed contra: & Diui Bernardi libro de præcepto, & dispensatione, post medium, nomine fidei intelligitur propria vniuscuiusque consciētia, quæ nihil aliud est, quàm dictamen rationis, seu certa, & indubitata animi persuasio, cui nefas sit repugnare: & licet Diuus Hieronymus, & Origenes, ibi, & Diu. Augustinus lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum, cap. 3. nomine fidei intelligant fidem theologicam infusam; tamen non excludunt priorem expositionem, quin potiùs vtramque amplectitur Diu. Anselmus eo loco, & prior habetur ex præcisa decisione Innocentij tertij, in Concilio Lateranensi, relata in cap. finali, de præscriptionibus, cap. litteras, de restitutione spoliatorum, cap. perpetuas, el segundo, de symonia, cap. inquisitioni, de sententia excommunicationis, cap. omnes. 28. quæstione. 1. cap. si virgo. 34. quæst. 1. quibus iuribus asseritur ad gehennam ædificare, qui contra propriam conscientiam operantur: vbi etiam exponitur locus Pauli, iuxta priorem sensum. Ad Rom. 14. D. Tho. Bernar. August. Innoc. 3.

Sed obijcies: hæc Dei voluntas non manifestatur homini per solum dictamen suæ rationis, ergo huiusmodi dictamen non habet rationem legis propriè dictæ: consequentia patet, quia vt aliqua sit propriè lex, opus est, vt per eam

eam voluntas legislatoris subditis manifestetur, & antecedens probatur saltem in ijs qui notitiam Dei non habent.

Respondetur, nego antecedens, quia Deus re vera intimat hanc suam voluntatem homini per impressionem dictaminis rationis vniuscuiusque; nam eo ipso, quod ratio humana dictat obligationem faciendi, aut vitandi aliquid, statim aduertere facit illam obligationem oriri ex Deo auctore naturæ, siue explicitè, vt contingit in illis qui habent notitiam Dei, siue solùm implicitè, & virtualiter, vt in illis qui habent habitualem ignorantiam Dei, aut saltem actualem inconsiderationem, quia illi aduertunt obligationem illam prouenire ex voluntate alicuius superioris, & potentioris.

Sed rursus objicies, discordare à conscientia erronea dictante, verbi gratia, mentiendum esse ad saluandam vitam amici, non est discordare à lege æterna Dei, sed potiùs est concordare illi, quia lex æterna re vera prohibet tale mendatium: ergo in dictamine rationis, saltem erroneo, non includitur voluntas Dei, quæ est lex æterna.

Respondetur; quod licet discordare à conscientia erronea dictante mentiendum esse, in illo casu non sit contra legem æternam, quæ specialiter prohibet mentiri; sed potiùs sit illi conforme, est tamen contra aliam legem æternam præcipientem, sequendum esse dictamen rationis; quæ lex fortior est, præcipuè quando altera ignoratur.

Et si iterum objicias, implicat voluntatem obligari ad id, quod est intrinsecè malum; sed mendatium est tale, ergo conscientia dictans mendatium dicendum esse, in illo casu non habet vim legis obligantis: consequentia cum minori patet, & maior probatur, quia quod est intrinsecè malum, nequit licitè fieri, etiam de potentia Dei absoluta, cùm in eo non possit Deus dispensare, vt dictum est ex Diuo Thoma infra, quæst. 100. artic. 8. ergo multò magis implicat, quod Deus possit obligare ad mentiendum, ergo in conscientia, quæ dictat mendatium, non includitur lex diuina.

D. Tho.

Respondetur, maiorem esse veram per se loquendo, per accidens tamen posse aliquem obligari ad faciendum id, quod per se est malum, in quantum apprehenditur, & proponitur voluntati sub ratione boni, & præcepti, quod non est obligare ad malum formaliter, sed ad bonum, quando ignorantia, & error, ex quibus talis propositio oritur, est inuincibilis; vel est obligari ad id, quod est malum materialiter, sub ratione tamen boni existimati. Nec Deus potest habere iudicium erroneum, sicut intellectus noster, & ita non potest obligare hominem immediatè ad mentiendum, dicitur tamen obligare illum in eo casu remotè, & indirectè ratione legis præcipientis conscientiam esse sequendam.

Sed objicies, ergo saltem quando dictamen illud de obligatione mentiendi, in eo casu oritur ex ignorantia, & errore crasso, & vincibili, tunc non habet vim legis obligantis, nec in eo includitur voluntas, & lex æterna Dei: probatur consequentia, quia in eo casu re vera erit peccatum, sequi dictamen rationis, & mentiri, quia (vt dicemus infra suo loco) ignorantia, & error crassus, & vincibilis non excusat à peccato, sed nullus potest aliqua lege obligari ad peccandum, aliàs non peccabit, cùm nemo peccet faciendo id, quod facere tenetur, ergo. 9

Et confirmatur vrgentiùs, quia aliàs posset contingere casus, in quo homo esset necessitatus ad peccandum, ita vt quidquid faciat, sit peccatum, siue sequendo dictamen rationis, siue non sequendo illud; sed consequens videtur impossibile, & absurdum; ergo: impossibilitas consequentis videtur certa, quia de ratione peccati est, quod sit liberum, & consequenter, quod possit vitari: absurditas etiam constat, quia si quis ex necessitate peccaret, lex prohibens illud peccatum esset iniqua; siquidem vetat id, quod euitari non potest: sequela verò probatur, quia si quis precibus importunis solicitatus ab vxore aliena iudicet ex ignorantia, ac errore vincibili, aut crasso, committendum esse hic, & nunc adulterium cum illa, ne in phrenesim incidat, aut se interficiat, re vera peccat adulterando contra præceptum decalo-

gi, quia ignorantia, & error vincibilis non excusat à culpa, vt dicemus infra: si verò non committat adulterium, facit contra propriam conscientiam, & consequenter similiter peccat: ergo vel dicendum est, non peccare in isto casu faciendo contra dictamen rationis, atque adeò huiusmodi dictamen non habere rationem legis; vel si peccat, esse in hoc casu necessitatem ad peccandum.

Respondetur, nego sequelam, & ad probationem nullum esse inconueniens in hoc, quod per accidens, & ex suppositione erroris, seu ignorantiæ vincibilis peccet aliquis faciendo id, quod facere tenetur, quia hoc non est obligari simpliciter, & absolutè ad peccandum; sed ex suppositione, quod perseueret illud dictamen erroneum: nam absolutè, & simpliciter optimè potest iste homo non peccare, quia potest, & tenetur illud dictamen erroneum deponere, & diligenter veritatem inquirere: vnde quod ex suppositione talis erroris necessitetur ad peccandum, sibi imputet, quod sua culpa in tales angustias inciderit, & eadem culpa in illis perseueret.

Ad confirmationem respondetur eodem modo, non esse inconueniens, quod per accidens, & ex impositione erroris culpabilis possit contingere, vt quidquid homo faciat, sit peccatum, vt docuit Diuus Thomas supra, quæstione. 19. articulo. 6. ad tertium, & habetur in capite, nerui, distinctione. 13. ex Diuo Gregorio, libro. 32. in Iob. cap. 18. simpliciter tamen, & absolutè iste non est necessitatus ad peccandum, cùm teneatur illam ignorantiam vincere, & possit tale dictamen deponere.

D. Tho.

Gregor.

Et si vltimò objicias, qui operatur, prout dictat conscientia erronea, non facit opus bonum, nec meritorium; ergo qui operatur contra illam, non facit opus malum, nec peccaminosum, & consequenter tale dictamen non habet rationem legis: consequentia videtur certa ex paritate rationis; & antecedens probatur, quia aliàs sequeretur, Deum posse mouere, & incitare nos ad mentiendum pro salute proximi, quod est absurdum, quia non minùs repugnat, Deum mentiri per alium, quàm per se ipsum: probatur sequela, quia Deus potest mouere, & incitare nos, imò de facto incitat, & mouet ad omne opus bonum: ergo si mentiri hic, & nunc pro salute proximi est bonum, & obligatorium, id dictante conscientia, poterit mouere nos consilio, & præcepto, vt id faciamus.

Forma huius argumenti non est efficax, quia cùm plus requiratur ad bonum, quàm ad malum, ex eo, quod non sit bonus actus conformis rationi erranti, non sequitur, quod nec sit malus actus ille deformis: cæterùm, quia re vera actus conformis rationi erranti errore inuincibili est bonus; nam cùm non sit malus, eò quod excusatur ratione ignorantiæ, & erroris, à fortiori debet esse bonus, cùm iuxta doctrinam Diui Thomæ supra, quæstione. 18. artic. 9. non detur actus indifferens in indiuiduo.

D. Tho.

Ideò aliter respondetur negando antecedens, si intelligatur de dictamine rationis procedente ex errore inuincibili, & ad probationem dico solùm sequi, quod supposita lege diuina operatur conformiter ad conscientiam, & supposita conscientia erronea, inuincibiliter Deus per accidens, & indirectè concurrat ad mendatium illud, quia non requiritur, quod Deus directè, & per se moueat, & excitet ad omne opus bonum quomodocumque, sed ad illud duntaxat, quod est tale per se ex suo obiecto, & circunstantijs, cuiusmodi non est illud mendatium, siquidem solùm est bonum per accidens; nec propter hoc est tale mendatium referendum in Deum, sicut nec tribuitur illi ipsa conscientia erronea, à qua directè, & per se procedit. Et est instantia in habitu fidei infusæ, qui potest de facto concurrere per accidens ad assensum alicuius conclusionis falsæ deductæ ex vna præmissa de fide, & altera erronea; & tamen propter hoc dicitur fidem esse causam assensus falsi, quia falsitas illa non tribuitur præmissæ, quæ est de fide; sed alteri, quæ est erronea: assensus enim fidei tantùm concurrit ad assensum illius conclusionis materialiter, & vt est quidam assensus, non tamen formaliter, in quantum falsus est, vt dicitur. 2. 2. quæst. 1. art. 3.

D. Tho.

Secundum fundamentum est, bonum morale reperitur, seclusa omni lege pro- 10

ge proprie dicta per solam consonantiam, ad dictamen rationis iudicatiuum: ergo etiam potest reperiri malum morale per solam dissonantiam ad dictamen intellectus iudicatiuum, seclusa omni lege propriè dicta, obligante per modum præcipientis, aut prohibentis: consequentia videtur certa, quia minùs reperitur ad malum, quàm ad bonum; & antecedens probatur, quia opera consilij, vt conseruare virginitatem, aut etiam actualis amor Dei, quando præceptum charitatis non obligat, sunt bona moraliter, & tamen non cadunt sub aliqua lege, aut præcepto.

Salas. Respondetur, nego antecedens, & ad probationem dico cum Salas, hic, tractatu.13. disputatione. 2. sectione.4. numero. 61. nullum actum esse bonum moraliter, nisi quia est conformis legi internæ, seu dictamini rationis prohibenti in eo malum finem, & malas circunstantias, aut præcipienti, quod si exercendus est, id fiat bono fine, & bonis circunstantijs, atque ita licèt nullum extet præceptum de custodia virginitatis, quantum ad substantiam exercitij, quia est opus consilij solius: extat tamen quo ad modum, quo seruanda est in exercitio, ex suppositione, quod aliquis velit eam seruare, nempe quod seruetur sine aliqua praua circunstantia, aut malo fine.

Sed contra hanc solutionem obstant duæ difficultates. Prima est, quod ex ea sequitur, actum, quo quis vult seruare virginitatem, aut etiam amorem Dei, quando præceptum non vrget, non esse bonum ex sua specie, & obiecto, sed solùm ex circunstantijs, sicut actus, quo quis vult leuare festucam, aut ire in agrum, quod est absurdum: probatur sequela, quia actus illi non cadunt sub præcepto, quantum ad substantiam, & speciem suam, quando exercentur, sed solùm quantum ad circunstantias.

Respondetur, nego sequelam, quia vt illi actus sint boni ex sua specie, satis est, quod ipsa virginitas, aut diuina bonitas ex sua natura, & secundum se considerata, etiam secluso quouis ordine ad legem, sint conformes virginitas diuinæ puritati, & diuina bonitas diuinitati.

Sed objicies, bonitas ista obiectiua, quæ est in virginitate ex præcisa ratione conuenientiæ ad puritatem diuinam, non est bonitas moralis, sed naturalis, sicut malitia, quæ est in mendatio ex præcisa dissonantia ad veracitatem diuinam, seclusa omni lege prohibente, non est malitia moralis, sed naturalis, (vt ostensum est dubio præcedenti) ergo actus, quo quis vult seruare virginitatem, non habet bonitatem moralem specificam ex obiecto, sed solùm bonitatem naturalem: probatur consequentia, quia bonitas moralis, quæ formaliter est in actibus humanis, sumitur à bonitate morali obiectiua, quæ est in obiectis, atque ita si in obiecto non præsupponitur aliqua bonitas moralis obiectiua, non potest in actu, quo attingitur, esse bonitas formalis.

Respondetur distinguendo antecedens, & concedendo illud, si intelligatur, seclusa omni lege præcipiente circa virginitatem, non solùm quo ad substantiam exercitij, sed etiam quantum ad circunstantias; negando verò illud, si intelligatur, vt intelligi debet, seclusa omni lege præcipiente, saltem quantum ad circunstantias, & quia est lex præcipiens circunstantias, quibus virginitas est seruanda in exercitio in casu, quo quis velit eam seruare: ideò in virginitate considerata secundum se, & ex sua specie est bonitas moralis obiectiua.

Et si vrgeas, ergo eodem modo debet concedi in obiecto actus leuandi festucam, aut eundi in agrum, esse bonitatem moralem obiectiuam, & consequenter nullum esse actum ex sua specie indifferentem, quod est contra Diuum Thomam supra, quæstione. 18. articulo. 8. probatur sequela, quia licèt non sit lex respectu obiecti istorum actuum, saltem est lex respectu circunstantiarum, quibus actus debet exerceri circa illum.

Respondetur, nego consequentiam, quia vt ex lege respectu circunstantiarum desumatur bonitas moralis obiectiua ad obiectum, necessarium est, quod tale obiectum sit secundum se conforme diuinis attributis, & perfectionibus,

qualis est virginitas: at verò obiecta actuum indifferentium ex sua specie non habent secundum se bonitatem, & honestatem naturalem ex conformitate ad aliqua diuina attributa.

Secunda difficultas est, quia stat, quod actus aliquis sit conformis legi, & quod non sit bonus, sed potiùs malus sit, ergo bonitas non consistit in conformitate, nec malitia in deformitate ad legem: consequentia videtur euidens, & antecedens probatur, quia qui die dominica audit sacrum ob inanem gloriam, aut causa videndi concubinam, re vera peccat, & nihilominus adimplet præceptum, vt suppono, ergo, &c.

Respondetur admisso antecedenti, quia re vera ille actus est conformis vni legi, nempe audiendi missam, & difformis alteri, nempe præcepto negatiuo apponendi malas circumstantias nostris actibus; nego consequentiam, sed solùm requiritur, quod bonitas actus humani non consistat in sola conformitate ad aliquam legem, sicut malitia potest consistere in sola dissonantia ad vnicam duntaxat legem, quia bonum ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu.

DVBIVM IIII.

Vtrùm de ratione intrinseca peccati sit esse offensam, & iniuriam Dei, vt legislatoris.

10 ONCLVSIO est affirmatiua, quam docent auctores, qui tenent de ratione intrinseca peccati esse, quod sit contra legem Dei. Ratio est, quia de ratione peccati est, esse contra legem diuinam (vt supra ostensum est) ergo de ratione illius est esse contra Deum: patet consequentia, quia in lege Dei includitur eius voluntas: tunc sic, ergo etiam est de ratione peccati, quod sit offensiuum Dei, & illi iniuriosum: probatur illa consequentia, quia de ratione intrinseca peccati est inobedientia ad legem, cùm eius ratio formalis consistat in transgressione legis diuinæ, quæ sine inobedientia intelligi non potest; sed qui negat obedientiam debitam legislatori, offendit illum, & iniuriam ei irrogat: ergo huiusmodi offensa, & iniuria est intrinsecè inclusa in peccato.

Et confirmatur, quia Christus Dominus satisfecit pro peccatis, quatenus sunt offensa, & iniuria Dei, vt dicitur 3. part. quæstione. 1. ergo ratio offensæ includitur essentialiter in ratione peccati, ita vt neutrum seorsum possit intelligi sine altero: probatur consequentia, quia aliàs satisfactio Christi non terminaretur ad peccata secundum suam essentiam, sed secundum aliquid eis extrinsecum, & accidentale.

Oppositum existimarunt, qui putant legem Dei necessariam non esse, vt peccatum sit. Pro quibus arguitur primò contra conclusionem, Philosophi cognouerunt rationem peccati, sed non cognouerunt illud, vt est offensa Dei, teste Diuo Thoma in hoc articulo, ad quintum, ergo non est de intrinseca ratione illius, quod sit talis offensa: patet consequentia, quia res cognosci non potest sine eo, quod est de eius essentia. *D.Tho.*

Respondetur, eos duntaxat, qui cognouerunt peccatum secundum vtramque rationem, nempe contrarietatis ad dictamen rationis naturalis, & offensæ Dei cognouisse illud quidditatiuè: huiusmodi autem ratio offensæ Dei potest dupliciter cognosci. Vno modo implicitè, & virtualiter, qua ratione cognoscitur ab omnibus tàm Philosophis, quàm idiotis, quibus notum est, peccatum esse contra dictamen rationis naturalis, vt explicabimus statim in solutione ad secundum. Alio verò modo directè, & expressè, & hac ratione non cognoscitur peccatum, vt offensa Dei ab omnibus etiam Philosophis, qui cognouerunt illud, vt contrarium dictamini rationis; sed solùm cognouerunt illud secundum vtramque rationem, Plato lib. de legibus, & Aristot. 10. Ethic. cap. 8. & lib. 2. magnorum moralium, cap. 8. Vnde Diu. Augustinus libro. 8. de Trinitate, cap. 10. & 14. antepon it Platonem cæteris Philosophis, eò quod *Plato. Arist. August.*

quod docuerit, *in rebus humanis nihil esse Deo gratius virtute, nihilque odiosius vitio, & peccato.*

11 Arguitur secundò, qui inuincibiliter ignorat Deum esse legislatorem, verè, & propriè potest peccare contra dictamen suæ rationis; sed tunc non offendit Deũ, ergo non est de ratione intrinseca peccati, quod sit offensa Dei: consequentia est certa, quia nulla res potest reperiri sine eo quod est de eius essentia: maior patet, quia bene stat, quod aliquis sciat furtum esse contra rectam rationem, & quod inuincibiliter ignoret Deum offendi illo actu, vel quia ignorat Deum esse, vel quia ignorat legem, qua Deus prohibuit illud, vt contigisse Philosophis, colligitur ex Diuo Thoma, in hoc articulo, ad quintum: minor verò probatur, quia de ratione offensæ est, quod sit voluntarium; sed in isto casu peccatum non est voluntarium, vt est contra Deum, aut eius legem, quia ignorantia inuincibilis tollit voluntarium circa ipsum, ergo in isto casu non habet illud peccatum rationem offensæ respectu Dei.

D. Tho.

Et confirmatur, quia de ratione offensæ est, quod cognoscatur persona quæ offenditur, sicut de ratione homicidij formaliter sumpti est, quod cognoscatur occisum esse hominem: vnde, qui occidit hominem inuincibiliter, putans esse feram, non est homicida, vt docet Aristot. 3. Ethicorum, cap. 1.

Arist.

Respondetur, omissis varijs solutionibus, supponendo aliquem habere ignorantiam inuincibilem Dei, aut legis diuinæ, posse intelligi duobus modis. Primo, ignorantia opposita cognitioni formali, & expressæ, qua Deus, aut eius lex cognoscantur explicitè in se ipsis, & hac ratione admittimus dari posse ignorantiam inuincibilem Dei, etiam vt auctoris naturalis. Secundo modo, ignorantia opposita cognitioni tantùm implicitæ, & virtuali, qua formaliter, & expressè cognoscitur lex creata, vt subordinata superiori, non determinando, an talis superior sit Deus, vel quiuis alius, & hac ratione dari non potest ignorantia inuincibilis Dei in eo qui cognoscit dictamen rationis humanæ habere vim legis naturalis obligantis. Cuius ratio est, quod cùm quis non possit inuincibiliter ignorare, imò potiùs euidenter cognoscat, non habere esse à se, sed illud accepisse ab alio, ita non potest ignorare inuincibiliter, quod dictamen suæ rationis non sit prima regula, & prima lex, & ita cognoscendo illam, à fortiori debet eam cognoscere, vt subordinatam alteri, à quo eam accepit, ac proinde implicitè cognoscit Deum, vt superiorem, cui re vera subordinatur, & consequenter peccando contra dictamen suum, peccat virtualiter, & implicitè contra Deum.

Et si dicas, solùm sequi, quod cognoscat se accepisse naturam ab alio homine, non tamen à Deo, quem esse inuincibiliter ignorat.

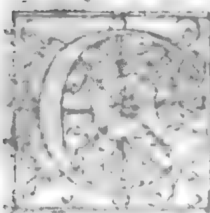
Contra hoc objici potest, quod qui faceret contra naturam acceptam, consequenter facit contra causas eius per se, licèt eas formaliter, & expressè ignoret, sed tantùm illas inconfuso cognoscat, hoc ipso, quod cognoscit naturam suam non à se, sed ab alio esse; & hinc est, quod peccet peccato impietatis expositus, qui parentes suos maledicit, quamuis eos distinctè non cognoscat, sed inconfuso: cùm igitur peccator euidenter cognoscat, se ab alio naturam accepisse, quicumque ille sit, quantum est ex se, peccat contra suam naturam, peccat similiter contra eum, qui illi naturam dedit, & consequenter contra omnes, à quibus naturam accepit, quamuis eos formaliter, & expressè non cognoscat; sicut quando quis formaliter, & expressè vult occidere hominem primò sibi occurrentem, quicumque ille sit, non excusatur à sacrilegio, aut parricidio, si occisus sit sacerdos, aut pater, quia in animo suo neminem primò occurrentem excepit, etiam si in particulari ignoraret esse sacerdotem, aut parentem: eodem modo faciens contra suam naturam, facit similiter contra omnes causas per se suæ naturę, nec potest excusari ex ignorantia alicuius in particulari, cùm in animo suo nec eam excluserit, nec potuerit eam excipere à ratione causæ per se suæ naturæ.

Quo posito ad argumentum respondetur in forma negando minorem, ad cuius probationem dico, quod licèt in illo casu peccatum non sit voluntarium, vt est

est contra Deum expressè, & formaliter cognitum sub ratione Dei, est tamen voluntarium, vt est cõtra Deum cognitum virtualiter, & implicitè sub communi ratione superioris, quod satis est, vt peccatum tale sit in re, & vt ab isto committitur offensa Dei, & per hoc patet ad confirmationem.

DVBIVM V.

Quomodo se habeant inter se ratio peccati & ratio offensa, seu iniuriæ?

12 ONCLVSIO, non se habent vt rationes omnino diuersæ, & impermixtæ, nec vt superior, & inferior, sed tanquam se mutuò inuicem includentes. Ratio primæ partis est, quia peccatum non potest intelligi, nisi intelligatur etiam ratione offensæ, vt ostensum est dubio præcedenti: ergo etiam per intellectum nequit vna ratio ab alia præscindi, ergo non sunt rationes diuersæ impermixtæ.

Ratio secundæ partis est, quod non est dabile peccatum, quod non sit offensa Dei, nec è contra offensa Dei, quæ nõ sit peccatum, ergo neutrum est superius ad alterum: patet consequentia, quia ideò ratio animalis est superior ad hominem, quia reperitur à parte rei in alijs præter hominem. Ratio tertiæ partis colligitur ex dictis.

Lorca. Oppositam sententiã docuerunt Lorca, hic, disp. 11. §. quando verò, asserens rationem offensæ esse propriam passionem peccati inseparabiliter illud concomitans, & aliqui moderni, qui dicunt rationem offensæ esse propriè rationem genericam respectu malitiæ peccati.

D. Tho. Pro quibus arguitur primò: ratio peccati sumitur per ordinem ad obiectum, vt docet Diu. Thom. quæstione sequẽti: ratio verò offensæ sumitur per ordinem ad personam quæ offenditur, ergo sunt rationes diuersæ.

Et confirmatur primò, quia ex Diu. Thom. infra quæst. 73. art. 7. ad tertium, auersio à Deo sequitur ad auersionem à regula rationis: sed si istæ rationes non essent diuersæ, non posset verificari, quod vna ad alteram consequeretur, ergo sunt diuersæ rationis. D. Tho.

Confirmatur secundò, quia ratio peccati, & ratio offensæ sunt contra diuersas virtutes, ergo sunt rationes diuersæ, & impermixtæ: probatur antecedens, quia furtum, verbi gratia, vt est contra speciale dictamen rationis opponitur iustitiæ, & vt est contemptus, & offensa Dei supremi legislatoris opponitur obedientiæ, ergo ratio peccati, & ratio offensæ sunt contra diuersas virtutes.

Respondetur cõcedendo antecedens, negando tamen consequentiam, quia ratio peccati non sumitur per ordinem ad obiectum præcisè sumptum, sed vt regulabile per legem, & consequenter vt prohibitum, aut præceptum per legislatorem, atque ita hoc ipso, quod ratio peccati sumitur proximè, & immediatè in ordine ad obiectum regulabile; mediatè sumitur in ordine ad ipsum legislatorem, in ordine ad quem sumitur etiam immediatè ratio offensæ, seu iniuriæ: cùm igitur vna ratio sit alteri subordinata, non sunt rationes, sed vna in altera intimè imbibita, sicut ratio, qua potentia respicit immediatè actum, & mediante illo obiectum non est diuersa omnino, sed vna includitur in altera.

Ad primam confirmationem dico, D. Thom. non esse intelligendum de sequela reali, & quasi physica, qua passio sequitur essentiam, aut vna res alteram ab ea distinctam; sed de sequela rationis, & per nostros conceptus: nam sicut sequitur, si est homo, est animal rationale, ita sequitur, si homo suis actibus auertitur à lege humana, etiam auertitur à lege diuina, quæ præcipit obediendum esse legibus humanis.

Ad secundam confirmationem respondetur negando antecedens, si intelligatur de offensa generaliter dicta, quæ includitur in omni peccato, quia hæc solùm opponitur eidem virtuti, qua peccatum opponitur, vt explicabimus in solutione ad secundum.

Arguitur secundò, ratio offensæ constituit peccatum in specie iniustitiæ, quæ diuersa est secundum speciem ab omnibus 13

bus

bus aliis speciebus peccatorum, ergo non est intimè imbibita in ratione peccati, vt sic: patet consequentia, quia vna species non est intimè imbibita in alia, sed est extra essentiam illius; & antecedens probatur, quia ratio offensæ, quæ reperitur in omni peccato, consistit in hoc, quod per peccatum læditur ius quod habet legislator, vt ei obediatur, sed læsio iuris alieni est speciale peccatum iniustitiæ distinctum specie à cæteris peccatis, ergo offensa legislatoris, quæ reperitur in quouis peccato, est ratio diuersa pertinens ad speciem diuersam iustitiæ.

Duobus modis solet responderi huic argumento, iuxta duplicem dicendi modum. Primus, eorum qui docent per omne peccatum mortale violari ius iustitiæ diuinæ, ita vt quodcumque peccatum sit propriè offensa Dei, & iniuria illi facta contra specialem virtutem iustitiæ: iuxta quam doctrinam potest argumento responderi, in quouis peccato includi duplicem rationem offensæ contra Deum. Prima, vt est contra Deum legislatorem præcisè, & hæc non constituit peccatum in specie distinctum, sed est gradus quidam imbibitus in ratione peccati, & de hac offensa, quæ consistit in inobedientia ad legem Dei, loquitur nostra cõclusio. Altera est, vt est contra Deum, quatenus est Dominus nostrarum actionum, & illa constituit peccatum in specie diuersa, nempe in specie iniustitiæ, quæ est diuersa ab ea, quam peccatum habet ex suo obiecto: nam cùm Deus sit magis Dominus nostrarum actionum, etiam internarum, quàm homo sit dominus operationum externarum serui, ideò constituit diuersam speciem, sicut seruus, qui domino præcipienti, vt laboret in vinea, non obedit, peccat contra iustitiam, ita qui non obedit Deo præcipienti, vt aliquid faciat. Et hinc oritur discrimen inter legislatorem humanum, & diuinum, quod legislatori humano non est malũ, quod eius lex violetur, præter malũ inobedientiæ, quia non habet ius iustitiæ in actiones subditorum, Deo autem propter malum inobedientiæ, vt legislatori præcisè est malum, vt supremo Domino, nempe violationis iuris diuini. De hac autem ratione offensæ, & iniuriæ non loquitur nostra conclusio, quia licèt sit circunstantia generalis inseparabiliter concomitans omnia peccata, tamen est ratio impermixta cum propria, & specifica ratione cuiusuis peccati.

Et si contra doctrinam huius solutionis objicias, Deus non potest lædi, aut damnum aliquod pati ex actibus peccatorum, ergo in peccatis nostris non est ratio iniuriæ contra iustitiam: consequentia patet, quia ex Aristotele. 1. Rhetoric. cap. 10. & alibi sæpe: *Vbi re ipsa* (inquit) *non est damnum, & læsio in bonis proprijs, non est iniuria contra iustitiam*: & antecedens probatur ex illo Iob. 35. *Si peccaueris, quid nocebis ei* Et rursum: *Homini, qui tui similis est, nocebit impietas tua.* Arist. Iob. 35.

Respondetur, quod licet Deus non possit lædi in bonis intrinsecis, nempe in vita, beatitudine, & alijs similibus; bene tamen in bonis extrinsecis, verbi gratia, in gloria, honore, & cultu, quæ Deo accrescunt ex bonis operibus, & quæ ita sunt apud Deum magni pretij, vt ipse affirmet gloriam suam alteri non esse dandam: sed de hoc plura dicemus 3. part. quæst. 1. [illegible]

Secunda solutio est iuxta sententiam oppositam, negando antecedens, & ad probationem dico, quod licèt per peccatum violetur ius, quod habet legislator, vt ei obediatur; quia tamen hoc ius non est ius iustitiæ, ideò eius violatio non est contra iustitiam specialem, sicut actus, quo filius inhonorat patrem, quamuis sit læsio iuris paterni, vt à filijs honoretur, non tamen pertinet ad iniustitiam, sed ad impietatem.

Et si objicias ex hoc sequi passionem Christi Domini non fuisse satisfactoriam pro peccatis nostris ex iustitia, consequẽs est falsum, ergo & illud ex quo sequitur: probatur sequela, quia vt esset talis, necesse erat, quod debitum, pro quo satisfaciebat, haberet ortum ex iniustitia contra Deum commissa, ergo, &c.

Respondetur negando sequelam, & ad probationem, quod vt satisfactio possit esse ex iustitia, satis est, quod debitum oriatur ex læsione alicuius iuris saltem legalis, cuius exactam rationem reddemus in materia de incarnatione.

(∴)

DVBIVM VI.

Utrùm de ratione intrinseca peccati, sit esse offensiuum & iniuriosum Deo, vt vltimo fini?



CONCLVSIO, quodlibet peccatum, quod simpliciter est tale, est offensiuum Dei, quatenus habet rationẽ vltimi finis, non solùm naturalis, sed etiam supernaturalis. Ita Caietanus,& Medina, hic,& communiter omnes Thomistæ.

14

Probatur primò, quia quodcumq; peccatum mortale ex sua intrinseca, & essentiali ratione habet constituere suum vltimum finem extra Deum: ergo non solùm est offensiuum Dei, quatenus habet rationem vltimi finis naturalis, sed etiam supernaturalis: patet consequentia, quia eo ipso quod quis peccat, tollit à Deo suam maximam dignitatem in ratione vltimi finis supernaturalis.

Confirmatur, & declaratur hoc; nam Deus, vt finis naturalis, & supernaturalis, non sunt duo vltimi fines disparati, nullum inter se ordinem habentes, sed sunt subordinati, quia sicut natura præsupponitur ad gratiam, & ita qui tolleret naturam, tolleret etiam & gratiam: sic etiam Deus, vt est auctor,& finis naturæ subordinatur sibi ipsi, nostro modo intelligendi, vt auctori, & fini supernaturali: ergo peccatum, quod ponendo vltimum finem in creatura, tollit à Deo fine naturali suam dignitatem vltimi finis, tollit etiam ab illo, vt est finis supernaturalis eandem dignitatem vltimi finis.

Probatur secundò, quia qui peccat mortaliter, eo ipso repugnat cuilibet modo tendendi in Deum, vt in vltimum finẽ, ergo offendit Deum secundum vtramq; rationem: probatur antecedens, quia qui tollit entitatem termini, necessariò tollit omnem rationem motus ad talem terminum; sed qui peccat mortaliter ex intrinseca natura sui affectus, tollit entitatem vltimi finis, cùm alium sibi constituat: ergo tollit omnem motum in entitatem vltimi finis, siue sumatur naturaliter, siue supernaturaliter.

Confirmatur primò, quia qui tollit simpliciter terminum motus, tollit omnem motum ad illum, siue fiat modo naturali, siue contra naturam, verbi gratia, qui tollit ignem, tollit omnem motum ad ignem, tam violentum, quàm naturalem: sed qui peccat mortaliter, tollit simpliciter Deum, quantum est ex parte sui affectus: ergo etiam quantum est ex parte sui affectus, tollit omnem motum in Deum, siue secundum naturam, siue supra naturam, ac proinde est contra Deũ, nõ solùm vt finem naturalem, sed etiam supernaturalem.

Confirmatur secundò, quia si quis expresse haberet hunc actum, volo verum Deum non esse, vt est in se, ex parte sui affectus tollit omnem rationem Dei, siue naturalem, siue supernaturalem, cùm velit Dei anihilationem, ergo tollit à Deo omnem rationem terminandi motus ad ipsum; sed qui peccat mortaliter, licèt non formaliter, interpretatiuè tamen habet hunc actum, in quantum sibi constituit alium vltimum finem, ergo qui peccat, non solùm offendit Deum, vt auctorem naturæ, sed etiam vt auctorem gratiæ.

Sed objicies contra hanc conclusionem, homo in pura natura creatus, non est ordinatus ad finem supernaturalem, atque adeò nec ipse tenetur tendere in illum finem: ergo qui peccaret creatus in illo statu, non peccaret contra Deum finem vltimum supernaturalem.

Confirmatur, quia in illo statu ignorat homo ille omnino finem supernaturalem: ergo qui peccat in illo statu, non peccat contra Deum, vt habet rationem vltimi finis supernaturalis.

Respondetur, distinguo antecedens, non est ordinatus, nec tenetur tendere in finem supernaturalem quo ad speciem finis supernaturalis, nego antecedens, quo ad exercitium concedo illud, & nego consequentiam, quia licèt non teneatur exercere aliquem actum supernaturalem, tenetur tamen non recedere ab specie finis supernaturalis, repugnando illi; sicut quamuis quis hic,& nunc non teneatur diligere Deum, tenetur tamen non recedere per odium ab specie amoris diuini,

uini, & ita licèt quis in statu naturæ puræ non teneretur se exercere in operibus gratiæ; teneretur tamen non habere odio illa opera, quod est recedere ab eis secundum speciem: cùm verò quis peccat, etiã si sit in statu naturæ puræ, odio habet saltem interpretatiuè naturam, & omnia opera tendentia in illam.

Ad confirmationem distinguo etiam antecedens, ignorat in particulari, & explicitè, concedo antecedens: in communi, aut in confuso sub ratione causæ per se nego, quia qui scit esse Deum, scit eodem modo omnia quæ sunt Dei: & ita qui destruit Deum per peccatũ, scit consequenter, se nihil relinquere naturæ diuinæ: vnde quamuis homo in pura natura ignoret omnino gratiam, & charitatem quo ad specialem rationem, non tamen in confuso, quatenus continentur in Deo, vt in efficiente, & vltimo fine, atq; ita, qui destruit Deum, destruit etiam omnem potentiam eius, & bonitatem in ordine ad quemlibet effectum naturæ, & gratiæ, atque adeò manet auersus ab eo, non solùm vt habet rationem vltimi finis naturalis, sed etiam supernaturalis.

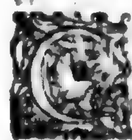
Sed contra obiicies, homo in illo statu puræ naturæ non maneret auersus priuatiuè, sed negatiuè non conuersus, quia cùm non esset eleuatus ad finem illum supernaturalem, non haberet debitũ conuersionis, sine quo non potest intelligi auersio priuatiua, ergo non peccat contra Deum vltimum finem supernaturalem.

Respondetur, negari non posse, quod homo ille post peccatum alio modo se habeat respectu illius finis, quàm ante illud: vnde cùm antea esset negatiuè non conuersus, postea manet auersus priuatiuè; quod non est intelligendum ita, quod peccatum tribuat illi eleuationem ad finem supernaturalem, aliàs lucrum fecisset peccando in illo statu: sed ideò manet auersus priuatiuè, quia ponit formã contrariam gratiæ, & beatitudini supernaturali: vbi autem est vnum contrarium in subiecto capaci, est etiam priuatio alterius; nam vt docet Aristot. 10. Metaph. text. 16. Vnum contrariũ habet rationẽ priuationis respectu alterius: cùm ergò peccatum, & gratia inter se contrarientur, ideò eo ipso, quod peccatum existit in homine in quouis actu, ponit in illo priuationem gratiæ, & auersionem priuatiuam ab vltimo fine. Explicatur exemplo desumpto ex moralibus, nam simplex sacerdos non dicitur priuatus pontificatu, & non alia ratione, nisi quia ei non contrariatur: at si peccatum hæresis committeret (quod statui Pontificis contrarium est, aut ex natura rei, aut saltem demeritoriè) eo ipso inciperet illius priuationẽ habere, eò quod est in statu contrarietatis, atque adeo, vt quis verè dicatur priuatus aliqua forma, seu perfectione prệter capacitatem, & carentiam eius, vnum è duobus est necessarium, vel debitum habendi illam, vel debitum non habendi ratione formæ contrariæ.

Arist.

DVBIVM VII.

Vtrum ratio formalis constitutiua peccati consistat in priuatione rectitudinis debita in esse?



CONCLVSIO est negatiua, & intelligenda de peccato cõmissionis; nam de omissione 15 certum est apud omnes consistere in priuatione actus debiti. Hæc est à fortiori omnium auctorum, qui dicunt solùm in positiuo consistere, quos infra referemus pro nostra sententia, imò & est Diu. Thom. vt postea explicabimus de mente ipsius.

Probatur à priori, ratio moralitatis vt sic, quę est genus ad bonitatem, & malitiam, non consistit in priuatiuo, sed in positiuo (vt diximus supra) aliàs enim moralis bonitas actus secundum se tota non esset positiua, quod est contra omnes: sed genus positiuum non potest contrahi per differentias priuatiuas; ex positiuo enim, & priuatiuo vnum per se constare non potest, vt postea ostendemus contra illos, qui dicunt malitiam peccati consistere in priuatiuo, & positiuo simul: ergo peccatum commissionis non consistit in priuatiuo.

Et confirmatur, quia actus odij Dei, verbi gratia, est ita secundum se totum intrin-

intrinsecè, & essentialiter malus, vt nullo modo possit esse bonus, ergo nō consistit in priuatione rectitudinis debitæ: patet consequentia, quia priuatio est carentia formæ in subiecto apto ad habendum illam: sed actus odij Dei non est capax bonitatis moralis oppositæ, cùm sit totus ab intrinseco, & essentialiter malus, ergo non consistit in priuatione rectitudinis debitæ in esse.

Huic argumento, & præcipuæ confirmationi variè respondent auctores oppositæ sententiæ, quia quamuis conueniant in hoc, quòd peccatum commissionis consistat in priuatione rectitudinis debitæ in esse; differunt tamen inter se, an eiusmodi priuatio sit in ipso actu peccati; an verò in persona, vel potētia, quæ est principium elicitiuum talis actus.

Scotus. *Valent.* *Azor.* *Lorca.* Quare prima solutio est Scoti in secūdo, distinct. 37. quæst. vnic. §. ex ista solutione, Valentia, hic, disp. 2. quæst. 13. punct. 3. §. quintò probatur, Azor. lib. 4. cap. 1. quæst. 6. §. hæc controuersia, Lorcæ disput. 25. de actibus humanis, §. asserendum est ergo: vbi alios citat ex antiquis pro se, qui omnes dicunt huiusmodi priuationem esse in ipso actu odij Dei, sed non secundum suam rationem specificam, & differentialem, quia vt sic verè est, non esse capacem bonitatis moralis oppositæ, atque adeo secundum istam rationem non dicit priuationem talis rectitudinis; bene tamen secundum rationem genericam, & communem actus moralis; nam secundum istam capax est bonitatis oppositæ, & ita ei debetur vt sic, quod satis est, vt carentia illius dicatur priuatio.

Sed contra primò, quia actus ille consideratus præcisè secundum rationē communem actus humani, non est, neq; potest esse subiectum illius rectitudinis particularis, verbi gratia, dilectionis diuinæ: ergo neque est subiectum priuationis talis rectitudinis, sicut quia homo secundū gradum corporis non est subiectum potentiæ visiuæ, ideò neque secundum eum est subiectum cæcitatis: probatur antecedens, in quo est difficultas, quia illa rectitudo particularis non est debita actui humano sumpto in communi, alioquin nullus actus humanus posset esse bonus sine ea: ergo actus odij Dei (de quo loquimur) consideratus præcisè secundū rationem communem, neque est, neque potest esse subiectum illius rectitudinis particularis, ergo nec subiectum priuationis illius rectitudinis: patet hæc vltima consequentia, quia carentia rectitudinis actualis non habet rationem priuationis moralis, nisi vt ipsa rectitudo est debita.

Et confirmatur: tùm, quia ratio generis, vt sic præcisa, est ex se omnino indifferens ad hoc, vt contrahatur per suas differentias, scilicet ratio animalis vt sic, ex se non petit magis contrahi ad esse hominis, quàm ad esse bruti, & hoc nō alia ratione, nisi quia ei vt sic, non magis debetur contrahi ad vnum, quàm ad alterum; ergo vt sic non dicit priuationem hominis in particulari: sic similiter in præsenti ratio actus humani, vt sic omnino indifferenter se habet ad bonitatē, & malitiam, & ita ei non debetur magis vnum, quàm alterum: ergo vt sic non dicit priuationem bonitatis in particulari, atque adeo non est subiectum illius rectitudinis in particulari: tùm etiam, quia ratio animalis, vt contracta in homine; iā non est ratio generica: hæc enim est præcisa à suis speciebus, sed est homo, ac proinde vt sic non potest contrahi ad esse bruti, vt per se est manifestum: ergo nec similiter ratio illa actus humani, vt contracta ad esse odij, non est ratio generica, sed est odium Dei, & consequenter vt sic non potest contrahi ad esse dilectionis diuinæ: ergo falsò dicitur, quod actus ille secundum rationem communem, est subiectum priuationis rectitudinis debitæ.

Contra secundò, & explicatur magis impugnatio præcedens, quia si actui humano secundum rationem communem deberetur rectitudo, ea esse non potest aliqua particularis, sed rectitudo omnium virtutum, quarum est capax: ergo actus odij Dei non solùm habet priuationem rectitudinis charitatis, sed etiam omnium virtutum: ex quo sequitur consequenter, quod habeat malitiam omnium vitiorum, at consequens est apertè falsum, ergo & antecedens.

Dices, nego sequelam; nam licèt actui humano in communi omnis rectitudo debeatur, cæterùm illi vt determinato ad hanc materiam deberi solùm rectitudinem virtutis, quia respicit eandem materiam,

teriam, vnde odio Dei, quatenus est actus voluntatis tendentis in diuinā bonitatem, sola debetur rectitudo charitatis, atque huius solius habet priuationem.

Sed contra, nam hæc solutio recedit ab instituto; antea enim loquebatur de actu odij Dei secundum rationem communem actus humani, modó verò loquitur de ipso, vt est in tali specie; sed iam ostendimus huic actui, vt est in tali specie non deberi rectitudinem, neque hoc esse possibile, ergo auctores isti non loquuntur consequenter.

Deinde magis in particulari rejicitur id, quod in solutione dicunt, actus odij Dei non prius respicit diuinam bonitatem, quàm in illam feratur per modum fugæ, & auersionis; sed vt sic non est capax rectitudinis charitatis, imò implicat, quod sit capax illius, ergo neque quatenus respicit bonitatem diuinam: minor cum consequentia patet, maior probatur; nam actus voluntatis immediatè diuiditur in prosecutionem, & fugam, & quodlibet membrum rursus diuiditur in varias species pro obiectorum diuersitate; neque enim datur aliquis actus communis respiciens bonitatem diuinam, qui diuidatur in amorem, & odium, tanquam genus in species, alioquin idem esset dicendum in quauis materiá, totque genera subalterna odio, & amori communia assignanda essent, quot sunt materiæ actuum voluntatis, quod quàm falsum sit, manifestum est.

Præterea, etiam si admittamus id quod dicunt, nempe actum odij Dei respicere bonitatem diuinam, adhuc huic actui nō debetur rectitudo charitatis, nisi tempore, quo instat præceptum diligendi Deū, sed extra illud potest odio haberi: ergo huic odio non debetur talis rectitudo, etiam vt respicit bonitatem diuinam.

Deinde magis vrgetur, & ponamus cāsum, scilicet esse hominem, qui non possit bene operari, vel ex denegatione diuini concursus, vel ex defectu cognitionis necessariæ ad bonam operationem, iste talis si odio habeat Deum, non debet, imò nec potest aliquam rectitudinem actui adhibere, & tamen actus est malus, vt per se constat, cùm possit illum suspendere, ergo, &c.

Dices tempore præcepti deberi rectitudinem quo ad exercitium; at extra illud quo ad specificationem, quod idem est, ac dicere, supposito quod homo actū voluntatis circa diuinam bonitatem elicit, quouis tempore tenetur ei apponere rectitudinem dilectionis diuinæ.

Sed contra, quia sequitur ex hac solutione posse dari aliquem actum peccaminosum, qui hic, & nunc habeat priuationem rectitudinis plurimarum virtutum, & consequenter malitiam vitiorum oppositorum: consequens est falsum, imò & ridiculum, ergo & antecedens: sequela probatur, & ponamus, claritatis gratia, actum determinatum ad materiam, quæ pluribus virtutibus deseruire potest, verbi gratia, ad pecunias, ex quibus potest quis soluere debitum, si sit eleemosynam elargiri, & aliquid etiam in cultū diuinum liberaliter donare: tunc enim iste secundum prædictam solutionem, etiam si non teneatur ex præcepto ad aliquid illorum, attamen ex suppositione, quod vult vti pecunijs, tenetur suo actui adhibere rectitudinem alicuius virtutis, idque non facit, sed malè vtitur illis: ergo actus ille hic, & nunc priuationem habet omnium illarum virtutum, & consequenter affectus est omnibus vitijs oppositis, quod esse non potest, ergo.

Secunda solutio est aliorum, qui ex opposito dicunt subiectum priuationis rectitudinis debitæ in esse, non esse ipsum actum odij Dei, sed hominem, aut voluntatem, quia tamen isti adhuc inter se dissentiunt in modo explicandi suam sententiam, ideò sigillatim suos dicendi modos referemus, simulque impugnabimus. 16

Dices primò cum Almanio tractat. 3. Moralium, cap. 17. cum Gabriele, in secundo, distinct. 35. quæst. vnic. artic. 2. conclus. 6. cum Ocham, quodlibeto. 3. quæst. 14. in solutione secundi dubij, & quodlib. 4. quæst. 6. subiectum illius rectitudinis solùm esse personam, aut voluntatem, non vero actum odij Dei; nam quia lex præcipit, *non odio habebis Deum*: ideò tenetur homo se illi conformare, non illum odio habere, ita vt conformitas cum præcepto isto negatiuo solùm consistat in negatione actus prohibiti, quia ipsum præceptum solùm obligat ad non habendum actum. *Almain.* *Gabriel.* *Ocham.*

Sed contra, quia sequitur ex isto modo dicendi

dicendi formale peccati commissionis non consistere in priuatiuo, sed in positiuo: consequens ab istis non admittitur, ergo nec antecedens: probatur sequela, quia conformitas cum præcepto negatiuo, cui opponitur peccatum commissionis, consistit in carentia, & negatione actus prohibiti, vt aduersarij fatentur: ergo formale peccati cōmissionis, quod est idem quod opponitur huic conformitati, non est priuatio, sed positiuum: probatur consequentia, quoniam negatio actus prohibiti, in qua consistit illa conformitas, opponitur immediatè contradictoriè positioni actus prohibiti: positio autem actus prohibiti est quid positiuum, ergo & id quod opponitur negationi.

Cōfirmatur, quia negatio actus prohibiti, in qua consistit illa conformitas, destruitur, & expellitur formaliter immediatè per ipsum actum; ergo id quod opponitur immediatè, & formaliter negationi actus, est ipse actus: patet consequentia, quia formalis, & immediata expulsio non fit formaliter, nisi à formaliter, & immediatè opposito.

Nec valet dicere, actum illum, verbi gratia, odij Dei, non esse prohibitum secundum suam entitatem, sed solùm ratione priuationis, cuius est causa. Non inquam valet, nam prius est saltem prioritate naturæ, actum odij Dei esse contrà legem, quàm quod causet negationem conformitatis cum ipsa lege, cùm illud sit huius causa (vt postea latiùs ostendemus) ergo non habet actus esse contra legem, ratione illius priuationis, sed solùm secundum suam entitatem positiuam.

Suarez. Propter hoc dices secundò cum Francisco Suarez. 1. tom. Metaph. disput. 11. sectione. 1. à numero. 8. vsque ad. 16. carētiam rectitudinis in illo actu odij Dei, si consideretur respectu ipsius actus secundum se, habere rationem negationis; respectu autem voluntatis habere rationem priuationis moralis, quoniam voluntas, cui actus est malus, est capax rectitudinis moralis. v. g. dilectionis diuinę, quam tenetur habere.

17 Sed contra, quia in persona, aut voluntate, quando operatur contra præceptum negatiuum, nullum aliud debitum intelligimus esse, nisi non operandi, verbi gratia, debitum quod habebat qui odio habebat Deum, & non habendi tale odium; minimè verò esse aliquod debitum rectæ operationis: nam si esset, non alia de causa, nisi quia actus, quem elicit, caret tali rectitudine, vt probauit, ergo nec persona: ac proinde fieri non potest, vt ex negatione actus, priuatio in potentia operante consurgat.

Confirmatur primò, quia negatio, quæ est in actu, non excludit immediatè rectitudinem à potentia, sed ab actu, ergo non est priuatio immediata respectu potentiæ, sed respectu actus, atque adeò actus erit capax rectitudinis moralis, & ad illam obligatus, quod iam constat esse falsum.

Confirmatur secundò, quia si negatio in actu cum aptitudine, & obligatione potentiæ, aut personæ, satis est ad veram priuationem, & malitiam, sequitur, quod actus fortitudinis, quatenus caret rectitudine, bonitate temperantiæ, cuius capax est potentia, sit malus, & consequenter, quod talis negatio sit mala voluntati: consequens est falsum, ergo & antecedens.

Confirmatur denique, quia illa negatio rectitudinis in actu, non potest esse immediatè in potentia ad personam, nisi medio illo actu, ergo nullo modo est priuatio rectitudinis debitæ, aut possibilis voluntati: patet consequentia, quia voluntati, medio illo actu, nulla rectitudo est debita, vel possibilis, ergo præcisè ab ea negatione non dicitur voluntas mala in se, atque adeò nec actus dicitur malus voluntati, cùm ea negatio non sit carentia rectitudinis debitæ, aut possibilis voluntati.

Dices adhuc cum Molina. 1. parte, quæstione. 5. disputat. vnica, cum Salas, hic, tractatu. 13. disput. 2. sect. 3. num. 5. malitiam esse rectitudinis carentiam, nō in actu, etiam negatiuè, vt dicebat Suarez; sed in sola persona, aut potentia, cui possibilis est, & debita. Molina. Salas.

Sed contra, quia sequitur ex hac solutione, actum ipsum esse extrinsecè malum à priuatione existente in potentia: consequens est falsum, vt ostendemus infrà, & etiam ostendimus tractatu. 6. nam actus est subiectum malitiæ, & qui primò ab illa denominatur malus formaliter, & intrinsecè; voluntas autem, siue

siue persona ab actu, nam à se ipsa non est mala formaliter, sed efficienter, in quantum causat actum: quod autem sequatur, euidens est, quia ipsi ponunt tantummodo priuationem rectitudinis in ipsa persona, aut potentia, & consequenter malitiam intrinsecè; minimè verò in actu, nisi solùm ex eo precisè, quod procedit à potentia, ad hoc solùm est extrinseca denominatio in illo, ergo. De hac solutione postea magis redibit sermo, & magis impugnabitur.

Lorca. Alij denique respondent argumento, media via incedentes, vt refert Lorca, vbi supra, §. rejiciendus est præterea, vbi citat pro ista solutione Gabrielem, Almainum, & Ocham, qui docent priuationem, in qua malitia formaliter consistit esse rectitudinis, non quidem quæ debita sit determinato actui, aut determinatæ personæ; sed vel actui, vel personæ: quod sic explicant, quando actus est malus ratione alicuius circumstantiæ, malitia consistit in priuatione rectitudinis debitæ actui; quando verò est malus ex obiecto, & ex sua specie, malitia consistit in priuatione rectitudinis debitæ in esse subiecti, aut personæ.

Sed re vera modus iste dicendi non postulat nouam impugnationem, satis enim manet reiectus ex impugnationibus præcedentibus, quibus manet probatum, malitiam peccati commissionis, nec in priuatione rectitudinis debitæ actui, nec personæ consistere: quare non erit necesse eadem repetere.

Contrariam sententiam docent Antisiodorensis, Alexander, Bonauentura, Durandus, Ricardus, Gabriel, Scotus, Marsilius, Henriquez, Ocham, *Vazquez* Almainus, relati à Vazquez disputatione. 95. capite. 4. & à Salas vbi supra, qui eamdem sententiam tuetur; item *Bellar.* Bellarminus, tomo. 3. libro. 2. de o- *Toletus.* missione, quæstione. 11. Toletus in *Salmerõ* Ioannem, cap. 1. annotatione. 16. Salmeron in euangelia, tomo. 2. tractatu. 14. Molina, Suarez, Valentia, & Conimbricenses, & Lorca, vbi supra, & alij quamplurimi, quos citat, & refert Salas.

Primò arguitur ex testimonijs sanctorum Patrum, & in primis, Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus, prope *Dionys.* finem dicit, *Malum esse priuationem*, & toto illo capite sæpe appellat illud nominibus importantibus priuationem; qualia sunt *infirmitas*, *vacuitas*, *defectus*, & alia huiusmodi, & ibi loquitur de malo morali, nam exemplum ponit in peccato. Et præterea alij Sancti, qui referuntur à Zumel, hic, disputa- *Zumel.* tione. 5. & à Medina, quæstione. 3. & à *Medina.* Vazquez, vbi supra, loquentes de peccato, docent non esse aliquid, sed nihil, aut priuationem, aut corruptionem boni: sic Augustinus tomo. 16. libro. 7. *August.* confessionum, cap. 16. in enchiridion ad Laurentium, cap. 12. & tomo. 4. libro. 83. quæstione. 26. & tomo. 5. libro. 11. de ciuitate Dei, cap. 9. & tomo 6. lib. de natura boni, contra Manichæos, cap. 4. & denique tomo. 9. lib. soliloquiorum, cap. 5. Iustinus martyr in responsionibus ad orthodoxas, *Iustin.* quæstione. 46. & 73. Basilius in consti- *Basil.* tutionibus monasticis, cap. 3. in fine, Anselmus libro. 1. cur Deus Homo, *Anselm.* cap. 11. & lib. de casu Diaboli, cap. 8. Leo primus, epistola. 92. cap. 6. noster *Leo. 1.* Damascenus libro. 2. de fide, cap. 4. & *Damasc.* lib. 4. cap. 21. Bernardus denique ho- *Bernar.* milia 4. Aduentus, & alij, qui possunt videri apud recentiores Commentatores iam citatos. Sequitur ergo ex doctrina sanctorum Patrum, rationem formalem peccati in priuatiuo, & non in positiuo consistere.

Respondes, quod quando sancti Pa- 18 tres dicunt, peccatum esse nihil, aut priuationem, illud appellant nominibus significantibus, non aliquid positiuum, sed priuatiuum, non sunt intelligendi ita, vt velint dicere, formale peccati consistere in priuatiuo, & non in positiuo; sed solùm intendunt naturam positiuam illius, quæ satis abstrusa, & recondita est per nomina, negationem, aut priuationem significantia, explicare; familiare enim est hominibus, res valde reconditas, per negationes cognoscere, & explicare: ita Aristoteles. 7. Methaphysicæ, cap. 3. tex- *Arist.* tu. 8. quidditatem materiæ primæ per negationem omnium prædicatorum explanauit, dicendo: *Materia prima nec est quid negatiuum*, &c. Sancti Patres diuinam naturam, & essentiam ob infinitam

nitam eius perfectionem hac ratione nobis cognoscendam tradiderunt: sic *Dionys.* Dionysius cap. 11. de diuinis nominibus; sic etiam *D. Tho.* Diuus Thomas 1. parte, quæstione 12. articulo 12. & quæst. 13. artic. 1. qui hunc modum cognoscendi appellat per remotionem cognoscere; Sic ergo etiam sancti Patres peccati quidditatem per priuationem, seu negationem, non physicam, sed moralem; hoc est, moraliter existimatam explicuerunt: qui verò de malo absque distinctione loquuti sunt, potissimum agebant de malo naturali contra Manichæos, asserentes esse aliquam substantiam secundum suam naturam malam; quem errorem refutant assumpto illo principio, malum non esse aliquam naturam, sed esse nihil, & priuationem: quod verissimum est, loquendo de malo naturali, & absoluto. Videantur scriptores moderni, præsertim *Vazquez* Vazquez, vbi supra, cap. 11.

Arguitur secundò, ratio formalis peccati in communi, vt abstrahit à peccato commissionis, & omissionis, consistit in pura, & sola priuatione, ergo etiam ratio formalis peccati commissionis: consequentia patet, quia (vt ostendemus infra in alio dubio) gradus superior consistens in priuatione, non potest contrahi per gradum inferiorem positiuum, sed à fortiori debet contrahi per gradum eiusdem rationis, nempe per priuationem, atque ita peccatum commissionis nequit constitui in sua specie ex priuatiuo, & positiuo, sed ex solo priuatiuo; & antecedens probatur, quia peccatum omissionis consistit essentialiter in pura, & sola priuatione actus debiti (vt supra ostensum est) sed in peccato omissionis includitur integra ratio formalis peccati in communi, sicut in homine includitur integra ratio animalis, & in quocumque inferiori integra ratio superioris: ergo ratio formalis peccati in communi, nihil positiuum includit, sed in sola, & pura priuatione consistit.

Respondetur, nego antecedens, & ad probationem nego minorem, & ratio discriminis est, quod animal, verbi gratia, est vniuocè commune ad hominem, & cætera animalia, atque ita in homine, & quacumque alia specie animalis, includitur ratio animalis integra: peccatum verò in communi, non est vniuocè superius ad peccatum commissionis, & omissionis; sed est superius analogicè, non quidem analogiâ solius attributionis, sed analogia proportionalitatis, quia quodlibet analogatum, est peccatum formaliter, & intrinsecè, ac proinde peccatum in communi, & vt sic non dicit aliquam vnam rationem vnitate vniuocationis, quæ totaliter reperiatur in quocumque suo inferiori, sed vnam eadem vnitate proportionalitatis, quæ secundum rem est duplex: vna positiua, & altera priuatiua, quatenus habent inter se aliquam proportionem, quæ consistit in hoc, vt sicut vna se habet ad offensam, & transgressionem legis diuinæ, ita & similiter se habet altera; siquidem non minus offenditur Deus, & violatur eius lex peccatis omissionis contra legem, & præceptum affirmatiuum, quæ consistunt in pura priuatione actus debiti, quàm peccatis commissionis contra præceptum negatiuum, quæ consistunt in aliquo positiuo, vt dicemus infra.

Cùm igitur ratio analogi proportionalitatis, non necessariò reperiatur adæquatè in singulis analogatis, sed inadæquatè, & quantum ad alteram partem, quæ singulis correspondet (vt suppono ex his quæ docet Aristoteles in antepredicamentis) hinc est, quod peccato omissionis respondeat ratio peccati in communi, vt præcisè includit priuationem; & peccato commissionis respondeat altera pars peccati in communi, quæ dicit aliquod positiuum.

Arguitur tertiò, intellecta in actu humano sola priuatione rectitudinis debitæ in esse, intelligitur actus malus, & peccaminosus, ergo in sola priuatione consistit formaliter malitia moralis: consequentia patet, quia effectus formalis non prouenit, nisi à forma, à qua causatur; & antecedens probatur, 19 quia ratio peccati consistit in dissonantia ad legem (vt supra ostensum est) sed hoc ipso, quod actus humanus intelligitur priuatus rectitudine debita, & omni alio secluso, intelligitur disconueniens legi, ergo sola priuatione rectitudinis

tudinis intellecta, intelligitur sufficienter dissonantia ad legem, & consequenter peccatum.

Respondetur, priuationem rectitudinis praesupponere essentialiter dissonantiam, quam habet actus humanus à lege, & ab illa essentialiter dimanare, adeò vt non possit sine illa intelligi, à qua dissonantia dicitur actus malus, & peccaminosus antecedenter ad talē priuationem, quae ex praedicta dissonantia sequitur, vt infra suo loco explicabimus.

Et si obiicias, quod actus humanus sit praecisè priuatus rectitudine debita, est quoddam malum morale in ipso actu, ergo ipsa priuatio praecisè sumpta, est formaliter loquendo, quaedam malitia moralis, ergo ab ea duntaxat dicitur actus humanus moraliter malus, & peccaminosus: probatur ista vltima consequentia, quia vna, & eadem denominatio non potest totaliter, & adęquatè à duabus formis prouenire.

Respondetur (quidquid sit de antecedenti, & prima consequentia, de quibus dicemus infra in alio dubio) nego secundam consequentiam, quia licet admitteremus cum Caietano loco citato, in quolibet actu peccaminoso duas malitias, vnam positiuam, & alteram priuatiuam, adhuc dicendum esset illam duntaxat esse constitutiuam peccati, quae primò inest, & conuenit actui, praeterquamquod (vt supra ostendimus) in actu peccati nulla est priuatio rectitudinis debitae.

Arguitur quartò, peccatum in genere entis artificialis solùm consistit in priuatione conformitatis ad regulas artis, ergo peccatum in genere moris consistit in priuatione conformitatis ad regulas morum: consequentia videtur certa ex paritate rationis, & antecedens probatur, quia vt consequentia, verbi gratia, sit mala, satis est, vt non sit iuxta regulas Dialecticae, & similiter, vt constructio domus, aut cathedrae sit mala, sufficit, vt sit deformis regulis artis.

Respondeo, nomine peccati in genere entis artificialis, posse intelligi duo; nam vel intelligitur ipsa actio contra regulas artis, vel intelligitur ipse effectus productus artificialis per ipsam actionem. Quo posito, distinguendum est antecedens, & negandum, si intelligatur de peccato artificiali, pro vt est ipsa actio, quia huiusmodi peccatum, & eius malitia consistit in ordine positiuo ad effectum causandum contra regulas artis, ad quem ordinem consequitur priuatio conformitatis ad praedictas regulas; si talis priuatio est concedenda in praedicta actione, quae meo iudicio concedi non debet, sicut nec conceditur in actu morali malo aliqua priuatio conformitatis ad regulas morum: si verò antecedens intelligatur de peccato artificiali sumpto pro ipso effectu; hoc est, pro ipsa domo, aut cathedra fabricata contra regulas artis, negandum est consequentia, quia non est paritas aliqua rationis inter actionem humanam, & effectum artificialem, eò quod effectus artificialis mensuratur in se per regulas artium; actio verò humana non mensuratur in se regulis morum, sed mediante obiecto, ad quod talis actio terminatur: nam ex eo, quod obiectum est consonum; vel dissonum legi, dicitur consonus, vel dissonus eidem legi, actus quo tale obiectum attingitur, vt dicitur supra quaestione. 1. tractatu. 6.

Arguitur quintò, peccatum habituale, à quo quis denominatur peccator, postquam transit actus peccati, consistit in pura priuatione (vt nunc suppono ex Diuo Thoma infra, quaestione. 86. articulo. 1. ad tertium) ergo etiam peccatum actuale commissionis; probatur consequentia, quia aliàs peccatum habituale, quod manet transacto actuali, esset specie diuersum ab ipso actuali, quod est apertè falsum. D. Tho.

20 Respondeo, negando consequentiam, & ad probationem, quod licèt in genere naturae peccatum habituale distinguatur ab actuali, sicut priuatio à positiuo, in genere tamen moris constituit cum eo vnum, & idem peccatum numero integrum, & vltimo terminatum, & vnam integram, & completam oppositionem cum virtute, quia huiusmodi peccatum habituale est terminus, & complementum peccati actualis, vt loco citato explicauimus.

Sed objicies, sunt vnum, & idem, etiam in genere naturæ, ergo: probatur antecedens, quia peccatum habituale, & actuale habent se, sicut factum esse, & fieri, ergo eadem priuatio, quæ vt in facto esse, est peccatum habituale, vt in fieri, est peccatum actuale: sicut eadem qualitas, quæ in facto esse est calor, in fieri, est calefactio.

Respondeo, negando antecedens, ad cuius probationem nego consequentiam, & ratio discriminis inter calorem, & peccatum habituale, quantum ad præsens attinet, est, quod cùm calor sit entitas positiua, fieri illius potest identificari formaliter cum ipso calore in fieri; at verò fieri priuationis non potest esse formaliter ipsa priuatio in fieri, sed debet esse aliquid positiuum, ad quod ipsa priuatio consequatur, quia priuatio non fit per se primò, sed per accidens, & secundariò consequitur, siue ad productionem alicuius positiui incompossibilis cum forma, cui talis priuatio opponitur, siue ad solam destructionem talis formæ: si verum est dari actionem purè corruptiuam, quæ nullius positiui sit productiua. Et est exemplum in tenebris, quæ fiunt in vno loco per motum localem luminosi in alium locum, vbi fieri tenebrarum non est formaliter loquendo, priuatio luminis, nec est ipsæ tenebræ in fieri; sed est ipse motus localis luminosi: & eodem modo in cæcitate causata ex actione physica læsiua organi, vbi fieri cæcitatis non est formaliter loquendo, ipsa cæcitas, aut priuatio visus, etiam in fieri; sed est actio illa nociua oculi: & similiter fieri ignorantiæ positiuæ, aut priuationis veritatis in intellectu errante, non est formaliter ipsa ignorantia, & priuatio veritatis in fieri, sed est ipse error positiuus, ad quem talis priuatio consequitur; ita priuatio illa, in qua peccatum habituale consistit, non potest esse idem formaliter cum peccato actuali, ad quod consequitur, quia fieri illius non est priuatio ipsa, sed actio positiua.

Alia argumenta, quæ solent fieri contra nostram conclusionem, soluentur in dubijs sequentibus.

DVBIVM VIII.

Vtrùm ratio formalis constitutiua peccati commissionis sit aliquid positiuum?



CONCLVSIO est affirmatiua. Ita Almainus tractatu. 1. Moralium, capit. 13. & 14. tractatu. 3. cap. 18. Caietanus supra quæst. 18. artic. 5. & in hoc articulo, & infra, quæst. 72. artic. 1. & quæst. 76. artic. 2. & 79. artic. 1. Zumel, hic, disputat. 7. Cano, Medina, & Vazquez locis referendis dubijs sequentibus, in quibus inuestigabimus, quid sit hoc positiuum, in quo ratio formalis peccati consistit, quia in hac conclusione solùm asserimus esse quid positiuum, non determinando quid illud sit, an scilicet sit intrinsecum, vel extrinsecum, absolutũ, vel relatiuum, reale, vel rationis: & est expressa sententia Diui Thomæ pluribus locis, præcipuè prima parte, quæst. 48. articulo. 1. ad secundum, &. 3. contra gentes, cap. 9. vbi docet differentiam constitutiuam mali moralis, seu peccati non esse priuationem, sed quid positiuum, & hic, quæstione. 72. articulo. 6. ad secundum, & artic. 9. ad primum, affirmat peccata non constitui, nec distingui specie ex parte auersionis à Deo, quæ vt sic est priuatio, aut negatio, sed ex parte conuersionis ad obiectum, quæ est quid positiuum. Testimonia verò, quibus Diuus Thomas videtur docere oppositum, explicabuntur infra dubio vltimo.

Almain. Caietan. Zumel. D. Tho.

21 Ratio autem conclusionis à priori, præterquamquod euidenter sequitur à posteriori, ex conclusione dubij præcedentis, probatur, quod actus humanus, verbi gratia, odij Dei, habet rationem mali moralis, & peccati priùs ordine rationis, quàm in eo, aut in potentia à qua elicitur, intelligatur esse aliqua priuatio rectitudinis, quia ratio formalis constitutiua peccati, seu malitia moralis

moralis consistit in aliquo positiuo prę-uio ad illam priuationem: consequentia est euidens, quia nec constitutum potest intelligi sine suo formali constituente, nec effectus formalis potest producere formam; & antecedens probatur, quia antecedenter ad omnem priuationem rectitudinis debitæ dicit ille actus ordinem tendentiæ ad obiectum prohibitum, seu dissonum legi, & rationi; sed vt sic est malum morale, & peccaminosum, ergo: maior patet, quia omnis causa est prior suo effectu, & talis priuatio resultat tanquam ex causa, ex eo quod actus humanus terminatur ad obiectum positiuum; minor verò probatur, quia actus ille odij Dei, quatenus præcisè pro illo priori terminatur ad suum obiectum antecedenter ad priuationem constitutam, accipit ab illo aliquam speciem in genere moris, sed non accipit speciem boni, & virtutis, vt patet, ergo accipit speciem mali, & peccati: patet hæc vltima consequentia: tùm; quia non potest dari actus humanus in indiuiduo indifferens: tùm etiam, quia adhuc si daretur indifferentia, non esset species tertia condistincta in genere moris à bonitate, & malitia, vt ostenditur supra tractatu. 6.

Dices, pro illo priori antecedenter ad priuationem non accipere actum odij Dei speciem aliquam in genere moris à suo obiecto, sed solùm in genere naturæ, atque ita pro illo priori non esse peccatum formaliter, sed fundamentaliter.

Sed contra, pro illo priori terminatur ad obiectum sub ratione morali, ergo sumit ab eo speciem in genere moris: patet consequentia, quia quilibet ordo specificatur ab obiecto in suo genere; & antecedens probatur, quia ille actus elicitur à potentia vt subiecta regulis morum, & terminatur ad obiectum dissonum illis: ergo tam ex parte principij, quàm ex parte termini tendit ad obiectum sub ratione morali.

Et confirmatur, quia pro illo priori terminatur ad obiectum, vt est causa priuationis, aut negationis rectitudinis debitæ, sed non est talis causa secundum esse naturale præcisè, sed secundum esse morale, ergo: probatur minor, quia nō est causa talis priuationis, nisi quatenus elicitur à persona libera subdita legi, & regulis morum, & quatenus tendit ad obiectum regulabile per regulas morū, & illis dissonum: hæc autem ratio moralis est.

Dices, non posse intelligi, quod humanus actus tendat in obiectum dissonum legi, nisi simul intellecta priuatione, aut negatione tendentiæ ad obiectum consonum legi; & ita pro nullo priori posse actum illum sumere speciem ab obiecto dissono, quin etiam sumat à priuatione.

Sed contra vrget ratio facta in argumento principali, nempe quod actum humanum tendere ad obiectum dissonum, est causa, vt in eo, vel in potentia eliciente resultet talis priuatio, aut negatio; sed omnis causa est prior natura, & cognitione suo effectu, ergo prius intelligitur actum humanum tendere in obiectum dissonum legi, quàm intelligatur, & sit priuatio, vel negatio tendentiæ talis actus in obiectū consonum legi: consequentia cum minori patet, & maior probatur, quia carentia tendentiæ actus humani in obiectum debitum, fundatur in tendentia eiusdem actus ad obiectum indebitum, cùm omnis priuatio fundetur in aliquo positiuo, & implicet contradictionem, quod in actu humano sit, aut intelligatur priuatio obiecti debiti, nisi præsupponatur, quod talis actus respiciat obiectum indebitum: sicut implicat intelligi, quod actus præcisè consideratus sine terminatione, & tendentia ad hoc obiectum in particulari, habeat priuationem tendentiæ ad alterum obiectum: ergo tendentia actus ad obiectum dissonum, est prior ratione, & natura, quàm talis priuatio obiecti consoni, sicut omne fundamentum, & omnis causa præsupponitur ad effectum, & ad rem fundatam.

Dices, hoc ipso, quod terminatur ad obiectum dissonum legi, terminatur ad illud, vt est causa priuationis rectitudinis, & ideò intelligi non potest tale obiectum, nisi intellecta priuatione.

Sed contra hoc est; quia licèt ita sit, adhuc non soluitur argumentum, quia illa tendentia, & terminatio ad obiectum dissonum, vt est causa talis priuationis est quid positiuum (vt ostensum

est) sed vt sic est prior, ergo si vt sic constituit peccatum, dicendum est formale constitutiuum illius esse quid positiuum.

Dices, pro illo priori tantùm habere gradum genericum pertinentem ad genus moris, non verò gradum differentialem specificum, quia iste sumitur à priuatione quæ subsequitur.

Sed neque ista solutio satisfacit, quia (vt supra ostendimus) gradus specificus peccati non potest constitui ex positiuo, & priuatiuo: ergo si pro illo priori actus odij Dei habet gradum genericum in esse moris, & ille est positiuus, non potest in posteriori rationis contrahere gradum differentialem, qui sit priuatio, præsertim quod pro illo priori rationis, intelligitur ille actus adæquatè constitutus in gradu specifico odij Dei, & non solùm in gradu generico odij in communi.

22 Dices, actum odij Dei ex hac tendentia ad obiectum dissonum legi, non posse etiam pro illo priori sumere ab obiecto speciem positiuam, sed solùm priuatiuam, quia dissonantia obiectiua ad legem, quæ est in obiecto ipso, non est quid positiuum, sed pura priuatio conformitatis, & consequenter ab illo non posse actum humanum sumere dissonantiam, & malitiam formalem, quæ sit positiua.

Sed contra: tû, quia vt ostendimus supra tractatu. 6. non solùm bonitas, sed etiam malitia moralis obiectiua est quid positiuum, nempe realis, & positiua relatio conformitatis, & difformitatis ad legem: tùm etiam, quia adhuc gratis admisso, quod malitia obiectiua, quæ est in obiecto dissono legi, à quo actus malus sumit speciem, sit quid priuatiuum, adhuc ipsa malitia formalis, quæ est in actu, potest esse positiua: quod ita ostendo; nam actus, quo quis cognoscit negationes, & priuationes, habet speciem positiuam in genere naturæ, quamuis obiectum à quo desumitur, sit negatio, & priuatio: ergo eodem modo in moralibus, actus humanus terminatus ad obiectum malum, poterit sumere ab eo speciem mali positiuam, quamuis malitia obiectiua, à qua desumitur talis species, sit priuatiua.

Et confirmatur, quia actus, quo quis vult abstineri à carnibus die ieiunij, aut à venereis illicitis, est positiuè bonus moraliter, quamuis bonitas obiectiua, à qua sumit speciem, sit negatio, nempe non fornicari, aut non comedere: ergo eodem modo actus humanus potest esse positiuè malus, licèt obiectum sit malum priuatiuè duntaxat.

Dices vltimò, quod licèt actus humanus pro illo priori sumat ab obiecto aliquam speciem in genere moris, illa tamen non est boni, aut mali, sed indifferentis ad bonum, & malum, quousque ratione priuationis quæ consequitur, constituatur actus in ratione mali, & peccati.

Sed contra. Primò, quia (vt latè probauimus supra tractatu. 6.) indifferentia, quam habent aliqui actus humani ex suo obiecto, non est tertia species moralis positiua condistincta à bonitate, & malitia, quia obiectum illorum non habet aliquod esse morale, quod possit refundere in ipsum actum, cùm nullum ordinem specificum positiuum dicat ad regulas morum, quod erat necessarium, vt ad genus moris pertineret. Vnde actus isti vt præcisè respiciunt obiectum suum, solùm habent ab eo speciem positiuam pertinentem ad genus naturæ, & negationem peccati moralis, nempe bonitatis, aut malitiæ, cum non repugnantia ad habendam alteram earum ratione finis, vel alicuius alterius circunstantiæ.

Secundò, quia etiam gratis admisso, quod indifferentia, quam aliqui actus humani habent ex suo obiecto, sit species quædam in genere moris, adhuc concedi non debet, actum, verbi gratia, odij Dei, aut furti, pro priori, quo terminatur ad obiectum suum dissonum legi, antequam intelligatur priuatio rectitudinis inde consurgens, esse indifferentem ex suo obiecto, & ex sua specie: quod inde constat, nam obiectum huius actus, pro illo priori, quo attingitur antecedenter ad priuationem consequutam, non est indifferens obiectiuè respectu legis, sed determinatè est illi dissonum, vt patet: ergo non attingitur vt indifferens, sed vt determinatè difforme, ergo non accipit actus ab illo indifferentiam, sed determinatè accipit difformitatem, & malitiam.

Opposi-

Oppositam sententiam docent auctores supra relati dubio præcedenti, qui asserunt rationem formalem peccati commissionis in nullo positiuo consistere, sed in pura, & sola priuatione: pro qua, & præter argumenta ibidem proposita, possunt objici contra nostram conclusionem tres difficultates.

August. Prima est, quod ex doctrina Diui Augustini, sermone. 22. & 23. de verbis *D. Tho* Domini, & Diui Thomæ, prima parte, quæstione. 15. articulo. 3. ad primum, peccatum non habet ideam in Deo, nec à Deo cognoscitur in se per se ipsum, sed per bonum oppositum, ergo non est quid positiuum: probatur consequentia, quia in Deo sunt ideæ omnium rerum positiuarum, quamuis sint talis naturæ, vt ad eas aliquæ priuationes, vel negationes naturaliter consequantur; vt patet in fide, ad quam consequitur priuatio visi, & in spe, ad quam sequitur priuatio habiti, seu possessi.

Respondetur, negó antecedens, & ad testimonia Diui Augustini, & Diu. Thomæ, dico intelligenda esse de peccato, quantum ad entitatem, & formalitatem moralem, & defectuosam, quam habet, non tamen quantum ad entitatem naturalem, quæ intimè imbibita, & inclusa est in ipsa moralitate, & malitia constitutiua peccati, quia vt sic re vera habet ideam in Deo, vt expressè fatetur Diu. Thom. in primo, dis-*D. Tho* tinctione. 36. quæst. 2. articulo. 3. ad primum.

23 Et si objicias, illa moralitas, & malitia est positiua, vt dicitur in nostra conclusione, ergo alicuius positiui non est idea in Deo.

Respondetur, in illa moralitate positiua, quantumuis præcisè considerata, includi rationem entis transcendentalis, & ita illius moralitatis esse ideam in Deo, in quantum entitas quædam est, non autem in quantum moralitas peccaminosa est, quod non potest exactè explicari, quousque decidatur illa quæstio, an Deus sit causa peccati?

Secunda difficultas est, quod ex nostra conclusione sequitur, peccatum formaliter sumptum, vt peccatum est, esse simul bonum bonitate transcendentali, & malum malitia morali, sed consequens est absurdum, & impossibile, ergo: sequela patet, & quidem quod sit malum morale, de se constat; quod verò sit bonum transcendentale, ex eo conuincitur, quod bonitas transcendentalis est passio conuertibiliter omnem consequens entitatem positiuam: absurditas verò, & impossibilitas consequentis probatur, quia bonum transcendentale habet duas conditiones omnino repugnantes malo morali. Prima, quod bonum est amabile, non solùm à nobis, sed etiam ab ipso Deo, iuxta illud Sapient. 11. *Diligit omnia, quæ sunt.* Absurdum autem, & implicatorium est, quod Deus, qui summa bonitas est, diligat malum morale, & peccatum. Secunda, quod quæcumque entitas, & bonitas positiua, & realis, est participatio entitatis, ac bonitatis diuinæ, quod concedi non potest de malo morali, seu de peccato formaliter, vt peccatum est.

Ex quo potest vrgeri argumentum hoc modo, per id quod est participatio diuinitatis, non potest homo constitui formaliter inimicus Dei, ergo formale peccati, à quo homo constituitur Dei inimicus, non potest esse quid positiuum: antecedens patet, quia Deus non potest odio habere suam participationem, aliàs posset odio habere se ipsum; & consequentia probatur, quia illa formalitas, & entitas positiua, in qua ratio formalis peccati consistit, esset participatio diuinitatis, cùm non esset ens per essentiam, sed per participationem à Deo.

Respondetur, concessa sequela, negando minorem, ad cuius probationem dico, neutram ex illis duabus conditionibus boni transcendentalis repugnare malo morali, seu peccato considerato, quantum ad naturalem entitatem positiuam, quam includit, licèt vtraque repugnet ei quantum ad moralitatem, & vt procedit à causa secunda deficiente.

Et iuxta hoc respondendum est ad argumentum, quod fit vltimo loco, concesso antecedenti, negando consequentiam, & ad probationem, quod formalitas peccati considerata quantum ad entitatem naturalem transcendentalem, quã habet intimè imbibitam, est participatio diuini-

diuinitatis, non autem quantum ad moralitatem, seu malitiam, quia in Deo nihil est malitiæ, quod ab hominibus possit participari, & ratione cuius constituit hominem inimicum Dei.

Nec obstat, si objicias, non est participatio diuinitatis quantum ad gradum malitiæ moralis, ergo gradus iste vt concipitur condistinctus à gradu entitatis naturalis, non est quid positiuum, sed priuatiuum. Non inquam obstat, quia neganda est consequentia, eò quod gradus entitatis naturalis non potest præscindi conceptu obiectiuo à gradu moralitatis, sicut nec conceptus obiectiuus entis, à substantia, & accidenti, aut à quacumque differentia, quantumuis infima; siquidem ratione transcendentiæ, est in illis intimè imbibitus.

Vltima difficultas est, quod ex nostra conclusione sequitur, Deum esse causam peccati formaliter, vt peccatum est, quod est contra diffinitionem Concilij Tridentini, sectione. 6. canone. 6. probatur sequela, quia vt nunc suppono cum D. Thom. 1. part. quæst. 44. artic. 1. Deus est causa totius entitatis positiuæ.

Cöc. Tr.

D. Tho.

Hæc difficultas non potest sufficienter dissolui, sicut nec duæ præcedentes, quousque decidamus quæstionem, an Deus sit, vel non sit causa peccati; de quo agendum est cum D. Thom. infra, quæst. 9. artic. 1. pro nunc tamen varijs solutionibus omissis, quæ loco citato traduntur.

Respondeo breuiter, negando sequelam, quia licèt Deus sit causa naturalis totius entitatis positiuæ, quæ est in peccato, non solùm quantum ad materiale, sed etiam quantum ad formale; non tamen est causa illius, vt peccatum est, quia non est causa efficiens entitatis illius, vt moralis est, & vt contraria legi diuinæ, eò quod non causat illam concursu morali, & vt causa debita regulis morum.

Sed objicies, vt est moralis, & contraria Deo, est positiua, ergo vt sic est effectus Dei, à quo omnis positiua entitas causatur.

Respondeo, quod vt verificetur, Deū esse causam totius entitatis positiuæ, non requiritur, quod sit causa totius entitatis sub omni modo, quo ipsa entitas causatur à parte rei, etiam à causa secunda; sed satis est, causetur à Deo quidquid positiuum est in illa entitate sub alia ratione, & sub alio modo, nempe sub ratione boni, & entis positiui, vt latiùs explicabitur loco citato.

Et si objicias iterum, repugnat formalitati peccati ordinari in Deum, tanquam in vltimum finem, & repugnat causari à Deo, vt à primo efficienti, etiam concursu naturali: antecedens patet, quia peccatum mortale essentialiter includit auersionem à Deo, vt ab vltimo fine, atque ità non potest ad ipsum, vt ad vltimum finem ordinari; aliàs idem respectu eiusdem, esset auersio, & conuersio: & consequentia probatur, quia Deus nullo modo potest aliquid efficere, nisi ordinando illud ad se ipsum, tanquam ad vltimum finē, iuxta illud, *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus.* 24

Respondeo, quod licèt repugnet formalitati peccati, vt est entitas moralis defectuosa, ordinari in Deum vt in finem vltimum; minimè tamen vt est entitas quædam naturalis, quia vt sic est bona (vt supra ostensum est) atque ita eo modo quo Deus est causa entitatis naturalis positiuæ, quæ est imbibita in formalitate peccati, eo modo ordinat illam ad se ipsum.

Pro quo nota, Deum duobus modis habere rationem finis vltimi, nempe finis moralis respectu omnium actionum humanarum, quæ bonæ sunt, & finis naturalis, respectu omnium entitatum naturalium: ex quo fit, quod formale peccati, quatenus includit entitatem positiuam naturalem, ordinatur in Deum, vt in vltimum finem naturalem: vt verò est entitas moralis defectuosa, dicit auersionem à Deo, & non ordinatur ad illum, vt ad vltimum finem moralem, sed potiùs ab ipso recedit.

DVBIVM

DVBIVM IX.

Vtrùm hoc positiuum, in quò ratio formalis peccati consistit, sit purum ens rationis?



ONCLVSIO est negatiua, & communis. Ratio à priori est; quod nullum ens rationis est formaliter, antequam ab intellectu fingatur; sed seclusa quauis intellectione, & fictione, odium Dei est formaliter peccatum, & malum, vt patet: ergo malitia moralis, quæ est formale constitutiuum, non est purum ens rationis.

Confirmatur primò, quia malitia peccati est radix proprietatum, nempe demeriti, & indignitatis personæ; sed proprietates non possunt excedere essentiam in entitate, ergo: maior probatur, quoniam (vt ostendemus in materia de incarnatione, & merito) valor meritorum non est sola extrinseca existimatio aliorum, sed re vera est aliquid intrinsecum in ipsis actibus humanis; eò quod existimatio illa, & iudicium de dignitate, aut indignitate operis; atque ita vt tale iudicium sit verax, necessariò supponit ex parte fundamenti; quod esset ipsum opus aliquid; quod exigat ita iudicare. Quod autem ratio demeriti sit proprietas consequens malitiam moralem, præterquamquod est communis doctrina omnium Theologorum, cum Diuo Thoma supra, quæstione. 25. etiam constat ex eo; quod intelligi nequit, quod vna actio humana sit magis digna præmio, quàm altera, nisi quia in se ipsa est peior, aut melior, ergo ex bonitate, & malitia, tanquam ex radice oritur ratio meriti, aut demeriti.

D. Tho.

Confirmatur secundò, quoniam malitia moralis distinguitur à parte rei à bonitate morali, ergo habet esse à parte rei: consequentia probatur, quoniam distinctio præsupponit entitatem, sicut passio essentiam; & antecedens probatur, quia nullo intellectu cogitante actus odij Dei, distinguitur ab actu amoris, non solùm in esse naturali, & physico, sed etiam in esse morali.

Confirmatur tertiò, quia causare habitum vitij conuenit ex natura rei actui peccaminoso; & actui bono conuenit causare habitum virtutis, ex Aristotele 2. Ethicorum, cap. 1. sed causat illum ratione malitiæ, ergo malitia non est purè ens rationis conueniens actui per operationem intellectus, sed est ens reale conueniens illi ex natura rei: consequentia est euidens, quia ens rationis non potest esse ratio, neque conditio causandi physicè, maximè in genere causæ efficientis; & minor probatur, quia seclusa malitia ratione suæ entitatis naturalis præcisè, non magis habet actum humanum causare habitum virtutis, quã vitij; nam ratione entitatis naturalis solùm habet virtutem causandi habitum, quantum ad substantiam: quod verò habeat virtutem causandi habitum vitiosum, aut virtuosum, oritur ex bonitate, vel malitia ipsius actus superaddita entitati naturali illius.

Arist.

Denique confirmatur; quoniam (vt expressè fatetur Vazquez. 1 part. quæst. 108. artic. 4.) Deus non cognoscit entia rationis: ergo vel dicendum est, Deum non cognoscere actus nostros esse formaliter malos, quod est absurdum; vel à fortiori dici debet, malitiam non esse ens rationis, sed ens reale, & idem argumentum fieri poterit de bonitate morali, quia idem auctor docet esse ens rationis.

Vazquez

Oppositam sententiam docet Vazquez, hic, disputat. 95. cap. 9. & 10. cuius fundamentum est, quod bonitas moralis, aut malitia nostri actus tota pendet ex aliena voluntate, & beneplacito; ergo non est quid reale, sed rationis: consequentia patet, quoniam aliena voluntas non potest realiter immutare actus nostros, vt valor pecuniæ, dignitas magisterij, & alia similia, quę propter hanc ratione non sunt entia realia, sed rationis; & antecedens probatur, quia pendet ex voluntate imponentis legẽ prohibentem, aut pręcipientem, vt patet in venditione frumenti, quæ est bona, aut

Vazquez

 mala

mala moraliter, ex eo scilicet, quod est, aut non est prohibita per legem: similiter malitia furti pendet ex eo, quod res sublata, sit in libero dominio alterius, & malitia adulterij ex eo, quod mulier fuerit alteri nupta liberè.

25 Respondeo, transeat antecedens, & nego consequentiam; & ratio discriminis est, quod quando valor pecuniæ, & alia quæ in argumento referuntur, pendent immediatè à sola institutione, & valore humano, quæ nihil reale influit in illis; & eodem modo bonitas, & malitia obiectiua, quæ sunt in obiectis actuum humanorum, sunt similiter entia rationis, quia pendent immediatè à solo arbitrio, & voluntate legislatoris, maximè, si ideò sunt mala, quia prohibita, aut bona, quia præcepta: at verò bonitas, & malitia formaliter, quæ est in actibus humanis, non pendet immediatè ex aliena voluntate, sed mediante obiecto; quia priùs est ratione legis impositæ per liberam voluntatem legislatoris, fiat hoc obiectum bonum, aut malum obiectiuè, quàm quod actus, qui ad ipsum terminatur, sit bonus, vel malus formaliter; sed semel posita obiectiua bonitate, vel malitia, quæ est in obiecto per legem, & liberam Principis voluntatem, eo ipso ex natura rei resultat in ipso actu, qui ad tale obiectum terminatur, bonitas, vel malitia moralis: atque ita quamuis ad mutationem alienæ voluntatis fiat mutatio de bonitate in malitiam ad extra, tam in obiectis, quàm in actibus, non tamen fit eodem modo. Et sic dicimus ad argumentum, quod obiectum, variata lege, mutatur de vna moralitate in aliam, ex vi solius alienæ voluntatis immediatè: actus verò non mutatur immediatè ex vi mutationis legis, aut voluntatis legislatoris; sed mediatè, quia talis mutatio fit in actu ex natura rei, supposita priori mutatione libera in obiecto. Cuius ratio est, quod variato obiecto, necessarium est, quod varietur habitudo actus ad ipsum, & explicari potest exemplo relationis similitudinis, quæ consurgit in hoc albo, & dealbatione alterius quod & liberè dealbatur; relatio tamen similitudinis in albo præexistente non consurgit immediatè ex dealbatione libera subsequentis, sed ex natura rei ad mutationem alterius extremi.

Secundò, potest probari hæc sententia, malitia moralis actus humani, est relatio, & ordo illius ad obiectum dissonum legi, vt dicetur in alio dubio; sed hoc non potest esse reale, sed rationis, ergo: consequentia cum maiori patet, minor probatur, quoniam relatio actus ad obiectum, est mensuræ ad mensurabile, teste Aristotele. 5. Metaphysicæ, capit. 15. sed huiusmodi relatio est rationis, cùm sit tertij generis, quæ non est mutua, sed ex parte mensurabilis est realis, & ex parte mensuræ, est rationis, vt docuit Aristoteles loco citato, & in prædicamentis, cap. de relatione. *Arist.*

Respondetur, negando minorem, ad cuius probationem neganda est etiam minor, quia relatio, quam dicit actus ad obiectum, non est mensuræ ad mensurabile; sed è contra, mensurabilis ad mensuram. Cuius ratio est, quod essentia actus consistit in commensuratione ad obiectum, atque ita ex natura rei est mensurabilis per illud: nec Aristoteles loco citato docuit oppositum, quoniam quando dixit ipsum obiectum esse mensurabile per actum, non loquitur de mensurabili ex natura rei, cùm potiùs è contra res se habeat: sed loquitur de mensurabilitate per solam denominationem, quæ tribuitur obiectis ab actibus: qua ratione obiectum voluntatis dicitur volibile, & intellectionis intelligibile, & sensationis sensibile, vel demonstrabile quo ad nostram certificationem; hoc est, qua reddimur certi de perfectione extensiua obiectorum, mensurando eam nostris actibus.

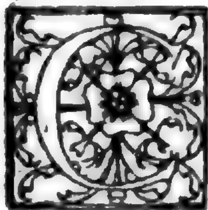
Et si objicias, interdum contingit, obiectum actus peccaminosi esse rem incompossibilem, vt est æqualitas cum Deo in peccato Angelorum, aut aliquid nondum existens, vt inordinatus amor salutis, seu diuitiarum in ægroto, aut paupere, aut inordinatus amor dignitatis, magisterij, aut officiorum reipublicæ: ergo saltem relatio actus humani non est realis, sed rationis: patet consequentia, quia ex conditionibus requisitis ad relationem realem, est, quod

quod terminus ad quem, sit realis, & realiter existens.

Respondetur, in actu libero esse duas relationes ad obiectum. Vna transcendentalis, & altera prædicamentalis tertij generis, quæ in ipsa transcendentali fundatur, ex quibus, malitia, vel bonitas moralis actus non consistit in ea relatione, quæ prædicamentalis est; sed in relatione transcendentali (vt suo loco dicemus) vt autem relatio transcendentalis sit realis, non requiritur realitas termini, neque eius existentia, aut possibilitas.

DVBIVM X.

Vtrùm sit denominatio realis extrinseca?



ONCLVSIO est negatiua; sed malitia qua peccatum formaliter constituitur in ratione mali moralis, & peccati, est modus quidam naturalis, & intrinsecus, superadditus ipsi actui humano considerato in esse naturæ. Vbi nota conclusionem intelligendam esse de formali constitutiuo actus eliciti à voluntate in ratione peccati, non verò de constitutiuo imperati, aut exterioris; quoniam huiusmodi actus non sunt formaliter boni, aut mali bonitate, & malitia intrinseca illis inhærente, sed tantùm extrinseca denominatione à bonitate, vel malitia existente intrinsecè in actu interiori elicito à voluntate, vt dicitur supra.

Ratio conclusionis est, quod malitia formalis est ipse ordo, & tendentia, quam dicit actus peccati ad obiectum dissonum legi (vt suppono probandum infra in alio dubio) sed ordo iste non est extrinseca denominatio; sed modus intrinsecus in ipso actu elicito à voluntate, ergo: probatur minor, quoniam ordo ad obiectum sumptum in genere naturæ non est denominatio extrinseca in ipso actu, sed aliquid illi intrinsecè inhærens; vt dicitur. 2. de anima: ergo etiam ordo eiusdem actus ad idem obiectum in esse moris: patet ista consequentia ex paritate rationis, quoniam non minùs intrinsecè respicit actus suum obiectum in genere moris, quàm in genere naturæ.

Et confirmatur primò, quoniam species quam accipit actus à suo obiecto in genere naturæ, non est extrinseca denominatio in ipso actu, sed aliquid illi intrinsecum, vt patet ex. 5. Physicorum: ergo neque species malitiæ, quam accipit actus ab obiecto in genere moris.

Denique confirmatur, quoniam bonitas moralis actus humani non est extrinseca denominatio in ipso actu, proueniens ex aliqua forma reali, & extrinseca, nempe à lege, aut quouis alio; sed est aliquid intrinsecè afficiens ipsum actum, ergo similiter malitia moralis: patet consequentia à paritate rationis, & antecedens (præterquamquod est ex doctrina Diui Thomæ supra, quæst. 1?.) probatur, quoniam aliàs sequeretur, Deum non esse causam physicam actus boni, vt bonum est formaliter, quod est absurdum: probatur sequela, quoniam extrinseca denominatio non causatur, nisi ab eo, à quo causatur res denominata secundum talem rem, ad quam talis denominatio consequitur; sed actus humanus non habet à Deo, sed à nobis illam rem, ad quam consequitur, quod sit, & dicatur extrinsecè regulatus à lege ei conformi: ergo si in huiusmodi denominatione extrinseca consistit bonitas moralis, non causatur talis bonitas à Deo: maior patet, quoniam ideò denominatio visi in pariete, aut manducationis in cibo, non causatur per se à Deo, quoniam licèt Deus sit causa visionis, & manducationis, quantum ad omnem suam entitatem, & vitalitatem; non tamen est causa illius, vt ad eam sequitur denominatio visi, aut manducati, quoniam ad hoc necessarium est, vt visio, & manducatio procedant à proprio vidente, & manducante; vt videns, vel manducans est: qua ratione huiusmodi actiones non procedunt à Deo, sed solùm à causa secunda; Deus enim neque manducat, neque oculis corporis videt: maior verò 26 D. Tho.

probatur, quoniam actio humana non denominatur regulata, aut conformis legi, nisi quatenus procedit à principio suo, à voluntate subdita regulis morum: & quamuis huiusmodi actio sit à Deo secundum omnem suam rationem in illa repertam; quia tamen non est à Deo secundum illum modum subiectionis ad regulas, & ad leges, ad quem sequitur talis denominatio, non dicetur Deus causa illius denominationis, & consequenter neque bonitatis moralis, quæ in tali denominatione consistit.

Sed contra hanc conclusionem sunt duæ difficultates. Prima est, quod idem actus humanus inuariatus in se, potest fieri de bono malus moraliter, ex sola variatione extrinseca legis, aut circunstantiarum; sed malitia non est modus realis intrinsecus in ipso actu, sed vel est ens rationis, vel ad summum extrinseca aliqua denominatio realis, proueniens à lege, vel à quauis alia forma extrinseca, à qua actus denominatur difformis legi, & consequenter malus: consequentia patet, & antecedens probatur, quoniam eadem numero volitio comedendi carnes, quæ nunc est bona moraliter feria quinta, si continuetur in ea, potest esse mala feria sexta, ratione præcepti prohibentis, aut intra eandem feriam quintam, ratione alicuius malæ circumstantiæ superuenientis de nouo.

Respondetur, quod licèt admittamus eundem numero actum elicitum à voluntate inuariatum, quantum ad suam entitatem naturalem, & physicam, posse fieri de bono malum moraliter, & è conuerso; non tamen inuariatum, quantum ad entitatem intrinsecam moralem, quæ est quid reale superadditum entitati naturali ipsius actus. Cuius ratio est, quia cùm res, aut circunstantia non varient actum, nisi aliquo modo sit cognita, aut volita, vt dicitur supra, & non possit intelligi, quod obiectum sit de nouo volitum sub nouis circunstantijs, aut legibus, nisi vel detur noua volitio distincta entitatiuè à priori, vel saltem in priori volitione sit aliqua realis extensio, & habitudo intrinseca ad circunstantias, aut legem de nouo cognitam, & volitam, consequens est, vt à fortiori debeat fieri aliqua variatio realis intrinseca in ipso habitu; siquidem habitudo, & tendentia actus ad obiectum, est intrinseca ipsi actui, imò ei essentialis.

Secunda difficultas, libertas actus humani est illi extrinseca, ergo etiam bonitas, aut malitia moralis: consequentia probatur, quoniam libertas actus, est fundamentum bonitatis, vel malitiæ illius.

Respondetur duobus modis, iuxta duplicem modum dicendi; nam qui admittunt antecedens, negant consequentiam, ad cuius probationem dicunt, libertatem non esse fundamentum moralitatis, sed puram conditionem necessariò requisitam ad hoc, quod actus humanus sit bonus, aut malus moraliter: ex eo autem, quod conditio requisita ad aliquam formam, sit extrinseca subiecto, non colligitur, formam esse illi similiter extrinsecam, vt patet in relatione paternitatis ad filium, & agentis ad passum, quæ licèt sit intrinseca patri, & agenti, ipsa tamen generatio actiua, & quæuis alia actio, neque est, neque vnquam fuit in ipso patre, aut agente, sed in filio, aut passo. Qui verò admittunt libertatem esse fundamentum, quo mediante, tanquam subiecto, quo moralitas afficit actum humanum, negant antecedens argumenti dicentes, libertatem per modum actus secundi, seu in exercitio, esse modum intrinsecum ipsius actus mali, quo nihil videtur probabilius.

DVBIVM XI.

Vtrùm hoc positiuum reale intrinsecum sit modus aliquis absolutus à termino?



ONCLVSIO est affirmatiua. Dixi autem in titulo, absolutus à termino, quoniam certum est, non posse esse absolutum à subiecto, nam

nam cùm sit formalitas quædam accidentalis, à fortiori debet dicere habitudinem, & respectum ad subiectum. Vnde sensus conclusionis est, malitiam constitutiuam actus mali in ratione peccati, non esse proprietatem aliquam absolutam, per modum qualitatis independentis ab omni extrinseco distincto à subiecto in quo est. Ratio conclusionis est, quod quidquid reperitur in actu peccati, est causatum à voluntate effectiuè, & ab obiecto, vt à forma extrinseca; sed neutrum istorum potest causare in actu aliquid absolutum, ergo: maior patet, & minor probatur, & in primis de voluntate, quoniam voluntas est principium actus peccaminosi, non sub ratione absoluta, sed sub respectu, & habitudine ad regulas morum; nam vt dicitur supra tractatu. 6. ad hoc, vt actus sit in genere moris bonus, vel malus, non sufficit, vt præcisè sit à principio libero, sed vltra hoc requiritur, vt sit à principio subordinato regulis morum.

Denique, quoniam voluntas nihil causat in actu, nisi mota ab obiecto, & in ordine ad ipsum, sed causat malitiam, ergo malitia non est modus absolutus ab obiecto. De obiecto verò probatur eadem minor ex proprio modo causandi ipsius obiecti, quoniam obiectum solùm causat terminando extrinsecè habitudinem, & commensurationem actus ad ipsum; ergo ex proprio modo suæ causalitatis habet, vt quidquid causat in actu, sit respectiuum ad se ipsum, tanquam ad obiectum, & terminum.

27 Contrariam sententiam docuit Caietanus supra, quæstione. 45. articulo. 3. circa finem, in solutione ad quoddam argumentum Durandi, vbi vniuersaliter docet; moralitatem cuiuscumque actus eliciti à voluntate, esse rationem formalem, realem, absolutam, intrinsecè superadditam entitati naturali actus humani, per modum formæ, & qualitatis absolutæ. *Caietan.*

Cuius fundamentum est, quod inter actus virtutis, & vitij, est oppositio contraria, ratione cuius mutuò se expellunt ab eodem subiecto: ergo formale constitutiuum vtriusque, ratione cuius sibi mutuò contrariantur, est qualitas absoluta: antecedens patet ex Aristotele in prædicamentis: *Habitus contrariatur habitui, & actus actui*: consequentia probatur, quoniam ex eodem Aristotele ibidem, relatiuo nihil est contrarium. *Arist.*

Et confirmatur, quoniam bonitas moralis non est relatio, sed quid absolutum, ergo etiam malitia: consequentia est certa ex paritate rationis, & antecedens probatur; & quidem quod non sit relatio rationis, constat ex supradictis: quod verò non sit realis, probatur. Primò, quoniam hæc resultat præter intentionem agentis, cùm ex Aristotele. 5. Physicorum, ad relationem non sit per se motus, bonitas quidem moralis est per se intenta ab operante. *Arist.*

Secundò confirmatur, quoniam Deus est essentialiter bonus, & tamen eius bonitas non potest consistere in relatione reali, quoniam in Deo non est aliqua relatio realis essentialis communis omnibus diuinis personis, ergo.

Respondetur, negando consequentiam, & ad probationem, quod licèt relationi prædicamentali nihil sit contrarium (vt docuit Aristoteles) benè tamen relationi transcendentali: nam sicut hæc potest esse forma actiua, ita similiter potest habere contrarium, vt dicitur. 5. Metaph.

Ad confirmationem respondetur, nego antecedens, & ad primam probationem, quod licèt relatio prædicamentalis sit præter intententionem operantis, relatio tamen transcendentalis potest esse per se intenta.

Ad secundam confirmationem dico, procedere de bonitate naturali; conclusio autem nostra loquitur de bonitate morali.

Et si objicias, de bonitate morali loquendum esse, sicut de naturali.

Pro solutione nota, inter entia naturalia, quædam esse absoluta, vt Deus, Angelus, & homo; quædam verò respectiua, vt potentia, habitus, & actus considerati præcisè in esse physico: & licèt bonitas entium primi ordinis sit omnino absoluta, & independens ab extrinseco, quoniam formaliter consistit in sola collectione eorum, quæ istis rebus debentur intrinsecè: bonitas transcen-

transcendentalis rerum secundi ordinis non potest consistere formaliter in sola illa collectione, sed in ordine etiam, & habitudine ad ea extrinseca, quæ respiciunt.

Quo posito respondetur, de bonitate morali loquendum, sicut de naturali, seruata tamen proportione, ita vt de bonitate actus considerati in esse moris loquamur, sicut de bonitate eiusdem actus considerati in esse naturæ; non verò sicut de bonitate naturali alterius rei puræ absolutè, vt de bonitate Dei, vel Angeli.

DVBIVM XII.

Quisnam sit terminus, quem respicit iste modus relatiuus, in quo ratio formalis peccati consistit ex his tribus, ad quæ dicit ordinem, scilicet in Voluntate, lege, & obiecto?

28 RIMA conclusio, ratio formalis peccati non consistit in respectu illo, quem dicit actus malus ad voluntatem vt deficientem à regula rationis, & lege. Ratio est, quoniam actio vt actio non respicit formaliter suum principium, sed suum terminum, aut obiectum, ergo nullus modus actionis, vt actio est, consistit formaliter in respectu ad suum principium, & consequenter neque malitia moralis: consequentia videtur certa, quia modus sapit naturam rei, quam sequitur; & antecedens probatur, quoniam actio vt sic est essentialiter via, & tendentia, de cuius ratione non est respicere principium, à quo oritur, sed terminum ad quem tendit.

D. Tho. Objicies primò, actio specificatur à suo principio, vt docuit Diu. Thomas supra, quæst. 1. art. 3. ergo malitia actus naturæ consistit in habitudine ad voluntatem deficientem.

Respondetur, actiones humanas specificari ab obiecto, & fine in duplici genere causæ, nempe efficientis, & formalis extrinsecè; nam obiectum, & finis, vt apprehensa per rationem, sunt principium in moralibus actus humani: quod si sermo sit de ipsa voluntate, dicendum est actum humanum specificari ab illa in genere causæ efficientis; siquidem ab ea habet efficienter totum suum esse specificum; non verò specificari à voluntate, & à quouis alio principio, vt principium est in genere causæ formalis, sed tantùm ab obiecto, vt gerit vicem obiecti.

Objicies secundò, moralitas actus humani consistit in habitudine illius ad voluntatem vt subordinatam regulis morum, ergo etiam malitia: consequentia patet ex paritate rationis, & antecedens probatur, quia actio sumit rationem genericam à principio, sed moralitas est genus ad bonitatem, & malitiam, ergo moralitas actus sumitur in ordine ad principium: consequentia cum minori patet, & maior probatur, quia actio secundum rationem genericam, & communem, omnibus actionibus definitur in ordine ad principium, nempe quod sit motus vt egrediens ab agente, ergo constituitur in ratione actionis per ordinem ad ipsum actum.

Respondetur, nego antecedens, nam sicut malitia sumitur in ordine ad obiectum (vt dicemus conclusione 3.) ita similiter moralitas: ad probationem possunt dici duo. Primum est, actionem non importare ordinem ad agens vt quid pertinens ad essentiam, & formalitatem ipsius actionis, sed vt quid connotatum per ipsam; nam ratio actionis formaliter consistit in hoc, quod sit productio termini, seu via ad obiectum, & quia omnis productio, & via debet esse ab aliquo producente, seu tendente in obiectum, ideò productio, seu via connotat ordinem ad illum: & ita illa definitio actionis datur per rationē connotatam, non verò per rationem formalem actionis. Alterum est, actionem importare illum ordinem ad agens, vt conditionem communem, & quasi transcendentem ad omnia quæ habent esse

esse, sicut id quod est alterius, vt potentia actiua, quæ est aliquid agentis, & accidentia omnia, quæ sunt subiecti, propter quod dicunt ordinem ad illum, & secundum hoc, neque potentia, neque alia accidentia absoluta sumunt rationes specificas, aut genericas à subiectis, sed vel ab obiecto, vt potentiæ, & habitus; vel à perfectionibus intrinsecis, vt calor, & frigiditas.

Et si objicias tertiò, ergo in actu peccati confunduntur malitia, & moralitas; siquidem vtraque consistit in ordine ad obiectum.

Respondetur, negò consequentiam, quia licèt non distinguantur vt duæ relationes habentes diuersos terminos, distinguntur tamen vt duo gradus eiusdem relationis, quorum vnus est genericus, alter specificus, vterque sumptus in ordine ad eundem terminum, nempe ad idem obiectum, secundum rationem superiorem, & inferiorem, ita vt moralitas actus furti, verbi gratia, consistat in habitudine transcendentali, quâ dicit furtum ad obiectum, quatenus regulabile per legem, vel rationem, abstrahendo à conformitate, vel difformitate ad illam; malitia verò in habitu eiusdem actus ad idem obiectum, vt determinatè dissonum rationi, & legi: ad eundem modum, quo in relatione paternitatis distinguimus gradum genericum supremum relationis vt sic, à gradu subalterno relationis disquiparantiæ, & à gradu specifico infimo paternitatis, licèt omnes isti gradus sumantur ex habitudine ad eundem terminum, nempe filium.

29 Secunda conclusio, ratio formalis, & constitutiua peccati non consistit in habitudine immediata dissonantiæ ad rationem, & legem. Ratio est, quia actus humanus non est regulabilis immediatè per rationem, & legem, sed mediante obiecto: ergo non est difformis, vel conformis legi immediatè per se ipsum; sed mediante obiecto, ergo eius malitia, quæ consistit in tali difformitate ad legem; non est immediatè constitutiua actus peccati, sed priùs, & immediatiùs constituitur per habitudinem ad obiectum dissonum: vtraque consequentia patet, & efficatiùs constabit ex conclusione sequenti; & antecedens probatur, quia lex, aut ratio non aliter regulat actum elicitum à voluntate, quàm dictando, quale est obiectum ad quod terminatur, & ostendo illud esse bonum, aut malum consonum legi, aut dissonum.

Et confirmatur primò, quia obiectum est priùs ordine naturæ, saltem in intentione, quàm actus, qui ad ipsum terminatur; & pro illo priori iudicat ratio, an sit bonum, vel malum quod attingitur ab actu voluntatis: ergo in tantum ratio regulat actus humanos, in quantum regulat obiecta, vt ab illis sunt attingibilia.

Confirmatur secundò, quia (vt videbimus conclusione sequenti) antecedenter ad relationem dissonantiæ ad legem, præsupponitur actus constitutus in ratione peccati.

Tertia conclusio, ratio formalis constitutiua actus peccati consistit formaliter in ordinatione illius immediata ad obiectum dissonum rationi, & legi. Ratio conclusionis est, quia actus est formaliter tendentia ad obiectum, ergo actus moralis est tendentia ad obiectum morale, & actus malus tendentia ad obiectum malum.

Confirmatur primò, quia ex Aristot. 2. de anima, cap. 4. actus constituitur in suo esse essentiali specifico per habitudinem ad obiecta, ergo actus moralis per habitudinem ad obiectum morale, & actus malus per habitudinē ad obiectum malum. *Arist.*

Confirmatur secundò vrgentiùs, quia actus peccati, verbi gratia, furti, dicit ordinem ad obiectum dissonum legi, priùs ratione, quàm dicat ordinem difformitatis ad ipsam legem; sed pro illo priori, vt præcisè dicit talem ordinem, est malus moraliter, & peccaminosus, ergo ab ordine ad obiectum, & non ab ordine ad legem constituitur formaliter in ratione mali, & peccati: consequentia est euidens, quia effectus formalis non potest præcedere formam: maior patet, quia quod actus humanus tendat ad obiectum prohibitium, & dissonum legi, est causa quod ipse actus sit dissonus, & difformis legi eidem; omnis enim causa præsupponitur ad suum effectum; minor verò probatur, quia actus furti, quatenus pro illo priori, præcisè terminatur ad suum obiectum, accipit ab illo

illo speciem malitiæ moralis, vt ostendimus supra dubio. 8. in ratione pro conclusione.

Opposita sententia asserit tam malitiam, quàm bonitatem formaliter consistere in relatione difformitatis, vel conformitatis, quam dicit actus ad rationem, & legem, vt ad regulas. Ita Durandus in secundo, distinct. 38. quæst. 1. num. 7. Gregorius distinct. 26. quæst. 1. Scotus in primo, distinct. 17. quæst. 38. quantùm ad illum articulum, Conradus, hic, & Almain. tractat. 4. Moralium, cap. 13. & cap. 4. Angestus cap. 6. Vazquez, hic, disputat. 95. cap. 10. fauet Diu. Thomas supra, quæst. 64. artic. 3. & quæst. 1. de veritate, art. 2. & quæst. 1. de virtutibus, art. 13. Sed certè Diu. Thomas intelligendus est, non de relatione immediatè terminata ad legem, sed de relatione mediatè terminata ad eandem, & immediatè ad obiectum.

Duran. Gregor. Scotus Conrad. Almain. Angest. Vazquez D. Tho.

Objicies primò, actio artificialis dicitur mala in suo genere, ex eo præcisè quod est difformis regulis artis; ergo similiter actio moralis erit mala, quia est difformis regulis rationis, aut legi: ergo essentia malitiæ peccati commissionis, consistit in relatione difformitatis cum lege, & non in ordine ad obiectum: prima consequentia patet, quia eodem modo se habent actiones morales ad regulas morum, quæ est recta ratio, aut lex, sicut artificialis ad regulas artis; & antecedens probatur, quia malitia actionis artificialis non sumitur ex tendentia ad aliquod obiectum malum artificiale; non enim est tale obiectum, quod sit prius actione, sed potiùs res artificialis per actionem illius generis fiet, ergo solùm desumitur per difformitatem ad regulas artis: quod sic ab exemplis probatur, nam syllogismus ideò est malus, quia est difformis regulis præscriptis à Dialectica, & sic de alijs actionibus artificialibus, ergo.

30 Respondeo, nego antecedens, ad cuius probationem dico, etiam in actione artificiali dari quendam modum intrinsecum superadditum entitati eius, qui consistit in tendentia ad terminum, seu effectum artificialem vt sic. Neque obstat, quod terminus sit per eandem actionem productus, quominus per respectum ad illum possit actio specificari; nam commune est in actibus, quod specificentur à terminis, qui per illos producuntur: itaque eodem modo philosophandum est de actionibus artificiosis, atque de moralibus, & de vtrisque dicendum est, habere bonitatem, aut malitiam, non per formalem conformitatem ad regulam, sed per positiuam tendentiam ad obiectum, seu effectum consonum, aut dissonum regulæ: exemplum verò de syllogismo, & multa alia exempla, quæ de picturis, statuis, & imaginibus, alijsque, ad id genus, rebus, quæ possunt adduci in hac parte, non sunt ad propositum, quia hæc omnia sunt effectus artificiales, non actiones, de quibus non est eadem ratio; nam effectus dicuntur boni, vel mali in suo genere per conformitatem, vel deformitatem ad regulam artis, in quo conueniunt cum obiectis moralibus, à quibus bonitas, aut malitia actionum moralium desumitur: est tamen discrimen, quod bonitas, aut malitia moralis non reperitur formaliter in obiectis, sed tantùm virtualiter, seu quod idem est obiectiuè; at ratio artificialis, & bonitas, aut malitia artificialis formaliter est in effectibus, & perfectiùs quàm in actionibus, per quas producuntur; nam imago, domus, vestis, & his similia, formaliter sunt artificiales, & bene in hoc genere, si regulis artis commensurentur; secus verò, si non ita quæ sunt primò idem, quod ars respicit tanquam finem, atque ab illo præscribit regulas actionibus, per quas debet produci; nam quia imago talis esse debet secundum artem, ideò actio per quam fit, tales leges, talemque producendi modum debet obseruare. Vnde in genere artis artificialis, actio est minùs principale analogatum, comparata ad effectum, & per attributionem ad ipsum dicitur artificialis, secus autem in moralibus; non enim ideò actioni tales præscribuntur leges, quia obiectum est tale, sed potiùs, quia secundum rectam rationem actio talis esse debet; ideo obiectum attingibile ab illa, vel præcipitur, vel prohibetur, & sub regula rationis cadit: quo fit, vt actio in moralibus, sit principalius analogatum inter ea, quæ moralia dicuntur, atque adeò reliqua omnia per attributionem ad ipsa talia sunt.

Objicies

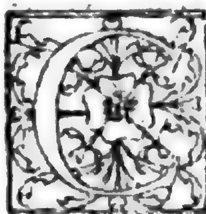
Objicies secundò, posita conformitate cum regula rationis, aut lege, & ablato quocumque alio, dicitur bona moraliter, ergo è contra, ablata conformitate, & manente quocumque alio, non intelligitur actio bona, sed mala, ergo malitia peccati commissionis præcisè consistit in ratione difformitatis ad legem, & non ad subiectum: prima consequentia est euidens à paritate rationis; tùm, quia eodem modo philosophandum est de malitia, ac de bonitate morali; tùm etiam, quia impossibile est, actionem carere conformitate, & intelligi bonam: antecedens autem per se constat.

Respondetur, distinguendo antecedens, si intelligatur, quod posita relatione conformitatis, & sublato quocumque alio, sine quo existere potest, actio intelligitur bona moraliter, in hoc sensu conceditur antecedens, quia cùm relatio illa non possit existere sine conformitate fundamentali, hoc est, sine tendentia ad obiectum rationi consonum, à qua actus habet formaliter, quod sit bonus, bene sequitur, quod posita relatione, & ablato quocumque alio, sine quo existere potest, statim intelligitur actus bonus: at si hæc verba, sublato omni alio, comprehendant etiam conformitatem fundamentalem, propositio est falsa, & implicans in terminis, ac si diceretur posita relatione inhærentiæ, & sublata inhærentia fundamentali, atque absoluta, accidens intelligitur inhærere subiecto, & consequenter ad hoc nego primam consequentiam; ad cuius probationem concedimus primam partem, & negamus secundam. Cuius ratio est, quia si per possibile, vel impossibile in actu tendente ad obiectum bonum, non resultaret relatio conformitatis ad legem, quæ prædicamentalis est, adhuc intelligeretur esse bonus, vt ex dictis constat, & idem dicemus, proportione seruata in actu malo, in quo si non resultaret relatio difformitatis ad legem, intelligeretur malus.

(*.*)

DVBIVM VLT.

Vtrum essentia peccati commissionis, non solum constituatur ex positiuo dicto, sed etiam ex aliquo priuatiuo simul?



CONCLVSIO est negatiua, & colligitur planè ex dictis, & probatur à priori, quia peccatum commissionis est vitium per se in genere moris, constans ex genere, & differentia; sed, vt inquit Caietanus quæstione sequenti, articulo. 2. §. *ad euidentiam*, ex positiuo, & priuatiuo non potest fieri vnum per se, tanquam ex genere, & differentia, ergo essentia peccati commissionis ex vtroque non potest conflari: maior, & consequentia sunt certę, minor verò probatur. Primò, quia priuatio, & positiuum differunt plus quàm prædicamenta. Secundò, magis disiunguntur priuatio, & positiuum, quàm substantia, & qualitas, & quàm quantitas, & relatio; sed id quod est de genere qualitatis, vel relationis, non potest esse differentia, vel genus substantiæ, vel quantitatis, ergo minùs poterit esse priuatio genus, aut differentia respectu positiui. Tertiò, ex Aristot. 1. de partibus animalium, cap. 3. genus, & species dicunt eandem naturā, & relationem, vt magis, & minùs appropinquant ad esse: & genus se habet vt materia, potentia, vt perfectibile respectu differentiæ, quæ se habet vt forma, perfectio, & actus intrinsecus ipsi generi; sed priuatiuum, & positiuum non dicunt eandem realitatem, neque vnus potest esse actus intrinsecus naturæ alterius, priuatio enim non habet habitudinem, & potentiam, vt intrinsecè actuetur, & perficiatur per positiuum, neque è contra: ergo impossibile est, quod ex positiuo, & priuatiuo vnum per se componatur, tanquam ex genere, & differentia. 31

Caietan.

Arist.

Dices

Dices primò, cum auctoribus oppositæ sententiæ verum esse, non posse ex positiuo, & priuatiuo vnum per se constitui, tanquam ex genere, & differentia: at tanquam ex subiecto, & forma optimè potest, vt album est quoddã concretum per se constans ex forma albedinis, & pariete vt subiecto.

Sed contra, nam priuatio, & entitas positiua malitiam peccati commissionis conflantes, non possunt hoc modo vniri, ergo neque tanquam subiectum, & forma vnum per se possunt constituere: consequentia est euidens, antecedens probatur, quia malitia commissionis est forma tribuens actui humano, quod sit peccatum, sed forma ex subiecto, & alia forma nequit componi, ergo.

Dices secundò, habere se tanquam duas formas partiales componentes vnã totalem, eo modo, quo partes integrales vnum totum constituunt.

Sed contrà, quia impossibile est ex ente positiuo, & priuatiuo vnum totum integrale componi; nam vel illud esset totum integrale positiuum, & ita exigeret partes integrales positiuas, vel priuatiuum, & ita includeret entitates priuatiuas, cùm priuatio sit carentia entis positiui.

Ideò dices tertiò cum alijs, quod, quamuis ita sit, quod ex rebus diuersorum prædicamentorum æquè, ad constitutionem vnius concurrentibus, non fiat vnum per se solùm, si non æquè concurrant, ad quod vnum se habet vt principale, & alterum vt connotatum, seu quod alijs verbis solet dici, vnum in recto, & alterum in obliquo; optimè fieri potest; & ita dicunt isti concurrere positiuum, & priuatiuum, ad constituendam malitiam peccati, illud in recto, & illud in obliquo, tanquam modus intrinsecus, & essentialis illius.

Sed contra, nam hæc solutio in primis est omnino necessaria, vt patet ex dictis; nam sententia illa, quam supra impugnauimus, nempe peccatum non consistere in priuatione rectitudinis debitæ, asserit solùm consistere in priuatione, absque eo quod connotet aliquod positiuum, & in nostra sententia iam probauimus solùm in positiuo consistere, absque eo quod connotet priuationem: ergo tales connotationes, & obliquitates ponere, omnino superfluum est.

Deinde, & inquiro, an illud positiuum, quod dicit in recto peccatum commissionis vt sic, præcisè in suo conceptu formalissimo, importet malitiam moralem, vel non? Si dicas importare, ergo illud positiuum sufficit ad constituendum peccatum absque priuationis adminiculo: si autem dicas illam non importare, ergo sola priuatio erit malitia, & ita positiuum non pertinebit ad formalitatem peccati, ergo.

Præterea, falsum est id, quod asserit solutio, nempe priuationem ad essentiam peccati pertinere, tanquam modum intrinsecum, & essentialem: tùm, quia Diuus Thomas in secundo, distinctione. 40. capit. 1. articulo. 10. ad tertium, ait priuationem nullo modo esse de essentia entis realis; aliàs enim aliquid entis realis esset non ens, vel priuatio simul: tùm etiam, quia ante illam priuationem intelligitur constituta ratio peccati completè, ex eo præcisè, quod actus tendat in obiectum dissonum legi, quod satis constat ex dictis in dubijs præcedentibus: non ergo ex positiuo, & priuatiuo simul essentia peccati conflari potest. *D. Tho.*

Secundò, à posteriori probatur, quia si priuatio simul cum positiuo spectat essentialiter ad constitutionẽ essentiæ peccati commissionis, sequeretur, vitia extremè opposita vni, & eidẽ virtuti, non distingui inter se specie: consequens est falsum, vt patet, ergo & illud ex quo sequitur: probatur sequela, vtrumque vitium constituitur in sua specie completa peccati per priuationem rectitudinis eiusdem virtutis, verbi gratia, auaritia, & prodigalitas, per priuationem rectitudinis liberalitatis, cui opponuntur: sed hæc rectitudo est vna in specie infima, ergo per priuationem, qua priuant hac eadem rectitudine, erunt eiusdem speciei infimæ, ergo prodigalitas, & auaritia, quæ consistunt in tali priuatione, sunt eiusdem speciei infimæ, quod quàm falsum sit, per se est euidens.

Dices cum Lorca, vbi supra, ad tertium, liberalitatem esse vnam virtutem formaliter, & plures virtualiter, quia habet *Lorca.*

habet plures actus specie diuersos, quorũ vnus est largiri quando oportet, & quomodo oportet, & alter retinere, quod dare non oportet; primò opponitur auaritię secundò prodigalitati: vndè fit huiusmodi vitia sapè distingui ratione diuersarum rectitudinum, quibus priuant.

Sed contra nam in primis hæc solutio est expressè contra D. Thom. 2, 2. quæst. 79. art. 1. ad primum vbi dicit, *quod in virtutibus, quæ sunt circa passiones, idem prorsus est recedere a vitijs extremis & operari bonum,* ergo priuatio vnius erit priuatio alterius, ac proinde non poterunt distingui contra priuationes diuersarum formarum. D. Tho.

Deinde sic magis vrgeò, vnus actus specie distinctus non potest esse pars formalis, & essentialis alterius, vna enim species essentialiter non componitur ex alia; sed retinere est aliquid formaliter & essẽtiali ter inclusum in liberali largitione, ergo non est actus ab illa specie diuersus: probatur minor, liberalis largitio formaliter includit dare quantum oportet, & quomodo oportet, ita vt, nec magis, nec minus; at in hoc essentialiter includitur non dare plusquam oportet, quod est retinere id, quod largiri non oportet, ergo retinere, est aliquid formaliter, & essentialiter inclusum in liberali elargitione, atq; adeò virtus liberalitatis, quæ est vna in specie infima, non includit, in suo conceptu plures actus specie diuersos.

Alię solutiones solent communiter à Doctoribus huic argumento adhiberi, quas modo consultò omittimus, quia à disput. sequenti iterum redibit sermo de illo, & ibi eas impugnabimus commodius, interim videte Vazquez & alios cõmentatores modernos citatos, pro nostra sententia, qui omnes de naturà huius argumenti disputant.

Sed quæres, supposito, quod peccatum non consistit in sola priuatione rectitudinis debitæ actui, vel personæ, seu voluntati; nec in priuatiuo simul cum positiuo, sed tantum in positiuo: an saltem illud positium sit aliquo modo priuatio, vel an in illo reperiatur aliqua priuatio, quæ consequatur esse etiam peccati?

32 Respondetur, illud positiuum, in quo essentia peccati consistit, nullo modo esse in se priuationem aliarum rectitudinum: sed tantum causaliter. Prima pars responsionis patet ex dictis dub. 7. Secunda vero probatur quia illud positiuũ peccati causat in persona, aut voluntate priuationem rectitudinis debitæ ex lege eidem personæ, aut voluntati, ergo causaliter est priuatio; consequentia est eadẽs, & antecedens probatur, quia ex illo actu peccati resultat in voluntate, aut subiecto auersio quædam conformitatis cum lege, sed hæc auersio formaliter consistit in priuatione eiusdem conformitatis cum lege; ergo positiuum peccati causat in subiecto priuationem rectitudinis debitæ ipsi subiecto.

Ex quo apparet, & infero in peccato commissionis reperiri priuationem, quæ consequitur ad eius essentiam iam constitutam in suo formalissimo positiuo; & hæc priuatio est ipsa auersio conformitatis cum lege, cuius subiectum est voluntas, non peccatum, nam ipsa est quæ tenetur se conformare cum lege: peccatum verò, nõ est capax alicuius rectitudinis, vel conformitatis cum lege, nec secundum rationem specificam, vel genericam, vt probauimus vbi supra, & ita non potest esse subiectum illius.

Oppositam sententiam deffendunt expressè Caprel. in 2. distinct. 35. q. vnica, art. 3. in solutione ad 2. & ad 6. Gregor. contra primam conclusionem Ferrar. 3. contra gentes cap. 9. Bañ. 1. par. quęst. 48. art. 1. & alij ex recentioribus thomistis: quod sit aliquid positiuum probant argumentis adductis pro nostra sententia, quod autem sit priuatio argumentis dub. 7. pro sententia eorum adductis, qui dicunt in sola priuatione rectitudinis debitæ consistere peccatum; sed quia ibi non omnia argumenta adduximus, nec adhuc mentem S. Thom. examinauimus circa aliqua testimonia quæ videntur asserere peccatum in priuatiuo consistere, ideò hoc modo breuiter proponamus. Capreol. D. Greg. Ferrara Bañez.

Objicies primo, duo sunt in peccato commissionis, & conuersio ad bonum cõmutabile, & auersio à Deo: hæc in priuatione consistit essentialiter, illa in positiuo: sed peccatũ non constituitur formaliter in esse peccati per cõuersionẽ: sed per auersionẽ, ergo nõ consistit eius ratio formalis in positiuo, sed in priuatiuo, vel saltẽ sequitur simul in priuatiuo & positiuo consistere: probatur minor, quia præcisa per intellectum auersione, conuersio nõ

manet mala moraliter, siquidem non est contra legem, & ea posita eo ipso est mala, quia eo ipso est contra legem, ergo adæquata, & totalis ratio malitiæ in peccato commissionis est auersio, ac proinde cum hæc sit priuatio, essentia illius consequens erit priuatio.

Quidam huic argumento respondent, concedẽdo maiorem, & negãdo minorẽ & ad eius probationẽ negant anteceđẽs, nempè quod posita auersione ponatur peccatum, & ea ablata auferatur: nam etiã si per impossibile auferatur auersio à conuersione, erit ipsa conuersio mala, & peccatum, quoniam habebit obiectum contrarium rationi, & virtuti.

Sed hæc solutio non placet, tum quia ad hoc vt conuersio sit peccatum essentialiter requiritur sit contra legem saltẽ mediatè seu ablata omni auersione non est contra legem, ergo nec peccatum: tum etiam, quia debiatio à regula est intrinseca peccato, hæc autem non potest esse, nec intelligi sine auersione: deuiare enim à regula, est auerti ab ea; ita vt vnum ab altero præscindi non possit; ergo.

Alij aliter respondent concedẽdo maiorem, & negando minorem & ad probationem concedunt antecedens, & negant consequentiam, quia ad veritatem illius antecedentis existimant sufficere, quod auersio consequatur necessariò ad essentiam peccati: vndè sicut negatur ista cõsequẽtia, posita risibilitate ponitur homo, & ea ablata aufertur, ergo risibilitas est de essẽtia hominis, quia satis est; quod sit necessariò consequens, & concomitans essentiam.

Sed neque ista solutio satisfacit, quoniã tota essentia rei præsuponitur proprietatibus, quæ ad eius essentiam consequuntur, & vt sic optime potest intelligi sine eis: at essentia peccati non potest præsuponi auersioni, nec possumus nos intelligere eam sine tali auersione, vt supra diximus, ergo.

Quare aliter respondetur negando maiorem, nam falsum est omnino id, quod dicitur in ea, nẽpè auersionem à lege, consistere in priuatione, quia (vt ostendimus dub. 7. in impugnatione contra primam conclusionem) actus peccaminosus non potest esse subiectum priuationis rectitudinis debitę in esse actus, cũ non sit capax illius secundum aliquam rationẽ, aut genericam, aut specificam; vndè auersio, quę est in actu vt in subiecto, non potest consistere in priuatione alicuius rectitudinis, aut conformitatis cum lege.

Sed objicies peccatũ est formaliter auersio à Deo, seu hæc est negatio cõuersionis ad ipsum, vt ex ipsis terminis patet, ergo auersio à lege, quæ eadem est cum auersione à Deo, cõsistit formaliter in priuatione.

Respondeo distinguẽdo anteceđẽs, est auersio à Deo, id est, ab eius lege, vt præcepta à Deo, concedo antecedens, hæc tamẽ auersio in peccato cõmissionis est positiua sicut auersio ad legẽ negatiuam est negatiua, scilicet carentia actus prohibiti: est auersio à Deo, id est, ab eius amicitia habituali ab eius amore, qui est positiua conuersio, nego antecedens, nam licet causet aliquando dictam conuersionem; formaliter, non est ipsa.

Sed adhuc objicies, communiter à D. Tho. (vt dicemus in sequẽti obiectione,) est scholasticis, huiusmodi auersio à conformitate, & à lege appellatur priuatio à tali cõformitate, & lege, ergo illa auersio priuatio est conformitatis. D. Tho. 33

Respondetur, quod quando D. Tho. & scholastici dicunt auersionẽ esse priuatione nõ sunt intelligendi, ita vt loquãtur in sensu formali, sed tantũ in causali, nã quia ad actũ auersum à lege, consequitur in subiecto auersio quę ea priuatiua conformitatis cum lege, aut ordinis ad finẽ, ideò hanc auersionem actus appellãt priuationẽ: vel possumus dicere quod loquũtur de hac posteriori auersione, quæ verũ est consistere in priuatione: sed ex hoc nihil infertur contra nos, quia in ista posteriori auersione nõ cõsistit peccatum; hęc enim pręsuponit iam illud constitutum in suo esse formalissimo positiuo vt diximus.

Et ad alia quæ adducuntur in argumẽto principali, nego etiã minorẽ, ad cuius probationem dicimus, etiã supponere aliud quod est omnino falsum, nẽpè auersionẽ ab obiecto dissono legi, posse præscindi ab illa priori auersione, quoniã conuersio quatenus respicit secũ obiectũ, est contraria legi; ergo sicut non potest præscindi ab ordine ad obiectũ, quoniã in ipsa est formaliter huiusmodi ordo ita neque à contrarietate, ac proinde, neque ab auersione contraria.

Deinde, quia obiectum specificans auersio-

sionem est auersum obiectiuè à lege, ergo etiam conuersio, vt specificatiua ab eo, est formaliter quędam auersio.

Quod sic confirmatur, quia quando duæ volitiones sunt contrariæ ratione obiectorum à quibus specificantur, sicut nulla earum potest præscindi ab ordine ad suum obiectum, ita neque à contrarie tate cum altera, quia conuersio ista in sua ratione formali, & specifica infima includit, quod simul sit formaliter conuersio, & auersio contraria: siquidem hoc, ipsi cõuenit ratione sui obiecti à quo specificatur, atque adeò optimè potest dici, quod tota, & adæquata essentia peccati est conuersio auersiua, quæ quamuis comparetur ad obiectum dicitur conuersio, auersio tamen, vt comparatur ad legem.

Sed objicies respectus, quem dicit actus peccati secundum quod est conuersio ad obiectum, est distinctus à respectu, quẽ dicit in ratione auersionis ad legem, ergo optimè potest præscindi in peccato vnus ab alio: consequẽtia est manifesta, & antecedens probatur, quia specificatiua distincta qualia sunt lex, & objectũ, nõ possunt contrahere vnum tantũ respectum, ergo.

Respondetur negando antecedens, nã eo ipso, quod actus respicit obiectũ, quod auersum est obiectiuè à lege, non potest non per eundẽ respectum importare auersionem ab illa, hoc enim, vt dixi, non potest præscindi: & ad probationẽ dicimus, quod specificatiua non subordinata, verum est non posse terminare eundem respectum saltem secundum eandem rationem, secus verò subordinata, qualia sunt obiectum, & lex, nam ex eo obiectum in esse moris specificat actum, quia est obiectiuè regulatum per legem, & rationem atque adeo implicat intelligere peccatũ contrahi ad obiectum dissonum legi, & non intelligere deuiationem à lege.

Secũdò objicies ex testimonijs D. Tho. nã in isto articulo, inquit, quod actus humanus sit malus, ex eo prouenire videtur, quod careat debita commensuratione, & tertiò contra Gent. cap. 9. ait, *malum morale esse, quod priuat ordine rationis*, & infra, q. 75. ar. 6. *ordinatio*, inquit, *peccati nõ est simplex negatio, sed priuatio eius, quod quidem natum est, & debet habere*, & quæst. 109. artic. 2. ait, *peccatum esse defectum boni*, ergo sentit peccatũ consistere in priuatiuo, vel saltem simul in priuatiuo, & positiuo. *D. Tho.*

Et confirmatur quia 2. 2. q. 20. ar. 1. ad primũ ait peccata contra virtutes theologales consistere in auersione à Deo, idem docet, q. 118. ar. 5. & q. 162. ar. 6. & 3. p. q. 86. ar. 4. ad primum, & in 2. d. 1. ar. 35. q. 2. & in 4. dist. 16. q. 3. art. 2. quęstiuncula 3. & alibi sæpè, vbi dicitur expresse Diu. Tho. affirmare rationẽ formalem peccati consistere, vel in priuatione solum, aut simul in priuatiuo & positiuo.

Ad hæc omnia & alia testimonia, quæ late refert Capr. in 2. d. 4. q. 2. art. 1. & 3. *Capreol.* Respondetur ex dictis in præcedenti argumento, quod quia ad conuersionẽ positiuã, in qua consistit essentia peccati, consequitur in subiecto, hoc est in voluntate, auersio priuatiua, quæ consistit in carẽtia conformitatis cũ præcepto negatiuo, cõtra quod cõmititur peccatũ, ideò D. Thomas omnibus illis in locis solum voluit dicere, peccatũ esse priuationẽ causaliter, quia illã causat in volũtate, quatenus manet auersa à conformitatẽ cum lege negatiua: & quando in confirmatione asserit peccata contra virtutes theologales consistere in auersione bonorũ, hæc auersio non est priuatiua (vt diximus) sed est ipsamet conuersio, quæ ab illa præscindi nõ potest, & est ipsum positiuũ peccati. Vel possumus dicere, quod D. Tho. loquitur de illa posteriori auersione, quæ est priuatio, & sic nihil contra nos, quia hæc supponit peccatũ constitutũ in suo esse formalissimo positiuo cõplete, siquidẽ ab illo causatur, & ita solũ voluit dicere causaliter esse priuationem, seu auersionem.

Sed objicies, quia D. Tho. 2. 2. q. 6. art. 2. ad 2. dicit deformitatẽ esse de ratione speciei actus, quatenus est actus moralis, sed hanc dicit esse formaliter priuationẽ; ergo ex D. Tho. peccatũ non solũ est causaliter priuatio, sed etiam formaliter. *D. Tho.*

Respõdetur, D. Tho. ibi non explicuisse an ista deformitas pertineat ad essentiã peccati, vt constitutiua ipsius, vel potius vt consequens ad eã per modum proprietatis; imò statim quasi sentiẽs difficultatẽ huius solutionis subiecit aliã his verbis: *Vel dicendum quod deformitas non solum importat priuationem debitæ formæ, sed contrariam dispositionem: vnde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidẽ*; atq; adeò formaliter, & essentialiter est quid positiuum, causaliter verò priuatiuum.

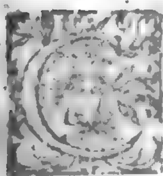
Quod sit autem ille sensus D. Thom colligitur planè ex testimonijs ipsius adductis dub.8.ex quibus constat,expressè asseruisse formale peccati commissionis esse positiuum.

DISPVTATIO V.

De distinctione peccatorum.

DVBIVM I.

Vtrùm peccata differant specie secundum obiecta?



1 CONCLVSIO D. Thomæ est affirmatiua, circa quam aduertendum est, quod quando Diu. Thom. dicit peccata distinguuntur specie tantum per obiecta, debet intelligi de obiectis formalibus, non verò de materialibus. Vnde sub eadem ratione formali peccata eiusdem speciei, in diuersa obiecta materialia tendere possunt, vt superbia in diuersis rebus excellentiã quærit.

Ex hac conclusione sic intellecta, apertè colligitur iuxta sententiam D. Thom. formale peccati commissionis consistere in ordine positiuo ad suum obiectum, vt diximus art. precedenti.

Probatur primò, ex definitione pecca ti quoniam peccati sunt dicta, facta, vel concupita, sed hæc sunt actus humani qui specie distinguitur per obiecta, vt ostendimus supra, tract. 3. ergo speciè distinguntur peccata per obiecta.

Secundò probatur à priori, quoniam id, per quod formaliter constituitur aliqua res in esse talis, est distinctiuum eiusdem a quolibet alio in esse specifico quod nõ sit tale; sed ordo positiuus ad obiectũ, est id quo formaliter constituitur peccatum in esse specifico, ergo etiam & id, quo formaliter constituitur, specieque distinguitur à quolibet alio, quod non sit tale: maior est certa, quoniam principiũ constitutiuũ & distinctiuum sunt idem; minor similiter patet ex dictis, consequentia etiam est manifesta.

Circa veritatem huius cõclusionis est prima difficultas, quoniam D. Thom. in ea loquitur de peccatis omissionis formaliter, quatenus peccata sunt; vt sic autem ab obiecto malo specificari deberet, siquidem ab ordine ad obiecta specificantur: at hoc est impossibile, quod sic facile probatur ex ratione D. Thom. in corpore, quoniam actus voluntatis sumit speciem ab eo, quod in obiecto per se intenditur, sed voluntas non potest intendere malũ formaliter; vt constat ex D. Dionis. c. 4. de diuinis nominibus, ergo ex D. Thom. peccatum non potest sumere speciem ab obiecto malo formaliter, & consequenter, neque peccata distinguntur specie.

Pro solutione huius difficultatis nota, duo esse distinguenda in obiecto peccati, sicut in obiectis scientiarum, nempe rationem quæ attingitur à peccante, & rationem sub qua attingitur ab eodem, verbi gratia, in obiecto peccati furti, est ipsa entitas furti, in qua malitia obiecti fundatur; ratio verò sub qua est ipsa malitia obiectiua, sub qua voluntas tendit in actum furti.

Hoc posito ad argumentum respondetur, concedo maiorem, & minorem, nego verò id esse possibile, & ad probationem distinguo maiorem, actus voluntatis specificatur ab eo, quod per se intenditur in obiecto, si intelligatur de ratione, *quæ*, cõcedo antecedens, si verò de ratione *sub qua*, nego illud; hanc enim necessariã rationẽ per se intendi, vt ad specificandum concurrat; sicut nec rationẽ *subqua* scientiarũ, scilicet abstractionẽ ab hac, vel ab illa materia, opus est sciri, & nihilominus ab illa adiuncta ratione *quæ*, specificẽtur sciẽtiæ: sic ergo malitia, quæ est ratio *sub qua* in specificatiuo peccatorũ, nõ debet præscindi à voluntate, sed sufficit, quod intendatur realis entitas obiecti, quæ malitiam fundat & quatenus illam fundat.

Sed obijces, non est vnde possit colligi, voluntatem tenedre in entitatem subiecti sub ratione malitiæ, cum per se malitia non intendatur, ergo.

Respondeo, quod sicut in scientijs, ex modo quo vna attingit rationem scitam, colligimus rationem *sub qua*, & quoniam philosophia attingit suum obiectum, quatenus mobile est, colligimus rationem sub qua philosophiæ esse

eſſe mobilitatem & ſic de alijs: ita in præſenti, quoniam voluntas per actum furti tendit in ablationem rei alienæ, ita colligimus rationem ſub qua tendit in illam entitatem eſſe malitiam, quæ in deformitate cum recta ratione conſiſtit.

Sed obijcies, vt aliquis actus ſit ſcientię, talis debet tẽdere in obiectum ſcibile ſub ratione ſcibilis vt rationẽ ſub qua, at hoc neceſſe eſt cognoſcat illam, ergo ad hoc vt actus furti ſit malus, debet voluntas tẽdere per ſe, non ſolum in rationem *quæ*, nempè entitatem furti, ſed etiam in rationem ſubqua malitiæ.

2 Reſpondeo concedo maiorem, & nego minorem; nam ad hoc vt actus ſit ſcientificus non opus eſt cognoſcat ſcibilitatem in qua conſiſtit ratio ſub qua illius, vt explicat Caietan. 1. poſterio. cap. 14. ſed ſolum neceſſè eſt cognoſcat rationem illã, in qua ſcibilitas fundatur, & eo modo illã cognoſcat, quo hanc fundat; idem dicemus proportione ſeruata ad hoc vt quis peccet.

Caietan.

Adhuc obijcies, quia ſepè cõtingit obiectum, adhuc ſecundum rationem quę, nõ eſſe per ſe intentum, & nihilominus peccatum poni in ſpecie illius; non minus, quam ſi peccatum per ſe intenderetur, ergo non ab obiecto per ſe intento; ſed aliũ dè ſumitur ſpecificatiuum peccatorum, & ipſorum diſtinctio ſpecifica: conſequẽtia patet, antecedens probatur in eo, qui rem ſacram furatur, qui tantum abeſt, vt intendat circuſtantiam rei ſacræ, vt potius doleat quod ſacra ſit, qui ſolum committit peccatum ſacrilegij, & etiam in eo, qui furatur non vt furetur: ſed ob inanẽ oſtenſionem ſuæ ſubtilitatis: iſte enim nõ per ſe intendit rei alienæ ablationem, ſed ſolum inanem gloriam, & ita ſolum peccatum eſt formaliter in ſpecie furti, ergo.

Reſpondeo, nego antecedens, & ad primam probationem dico, illum qui rẽ ſacram furatur, velle voluntate abſoluta & efficaci rem ipſam cum illa circunſtantia, tametſi ſimplici quadam diſplicentia nolit eſſe ſacram, ſicut dicitur de eo, qui in tempeſtate projicit merces in mare, abſolutè; & efficaciter vult illas projjcere propter vitam, & ſi inefficaciter velit illas non projicere.

Ad ſecundam probationem dico, aliud eſſe quod obiectum à voluntate per ſe intendatur, & aliud quod principaliter concedimus, ergo quod aliquis furetur ad oſtenſionem ſuæ ſubtilitatis, principaliter intendit inanem gloriam, ſed inde non fit quod non per ſe intendat furtũ; quod ſatis eſt ad hoc, vt ille actus ſit in ſpecie furti: & quod obiectum talem malitiam habens, eundem actum ſpecificet.

Secunda difficultas eſt circa id, quod dicit Diuus Thomas in ratione qua probat concluſionem in corpore articuli, nempè inordinationem actus, quæ conſiſtit in receſſu à lege Dei, non eſſe per ſe intẽtã à peccante & propter hoc non dat ſpeciem peccato; & ratio dubitandi eſt, quia nos proprie præcedenti dub. vltimo diximus auerſionem, quæ eſt ipſa inordinatio actus, non poſſe præſcindi à conuerſione, ergo ſi conuerſio eſt per ſe intẽta à peccante & ſpecificat actum; etiam auerſio, quæ eſt ipſi ita intrinſeca, vt non poſsit ab ea pręſcindi. D. Tho.

Reſpondetur, in primis hanc conſequẽtiam eſſe nullam, & habere manifeſtam inſtantiam in receſſu à termino à quo, reſpectu motus localis: hæc enim conſequẽtia non valet, acquiſitio loci, niſi fiat deſerendo alterum locum, non eſt motus localis, imò, neq; poteſt intelligi talis motus ſine receſſu; ergo ratio formalis motus localis conſiſtit in deſertione loci, nõ valet; ſic ſimiliter iſta conſequentia non valet, in ſenſu formali, auerſio non poteſt præſcindi à conuerſione, ergo ſi conuerſio per ſe intenditur à peccante, & ſpecificat actum, etiam auerſio; nulla eſt conſequentia, neque valet quidquam.

Reſpondetur ſecundò, Diu. Thomam duo dixiſſe de auerſione vt ſic; primum eſt non eſſe per ſe intentam à peccante, & ad hoc ſatis eſſe, quod non moueat peccantem ad operandum; alterum eſt, quod magis ſumitur ſpecies peccati à conuerſione, quam ab auerſione, & ad hoc non eſt neceſſe; quod nullo modo ſumatur ab auerſione neque hoc ſequitur ex primo, vt per ſe conſtat.

(.·.)

DVBIVM II.

Utrùm conuenienter distinguãtur peccata spiritualia à carnalibus?


ONCLVSIO, D.Tho. est affirmatiua, & probatur ex illo Pauli 2. Chor. 7. *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis, & spiritus*, colligiturque ex Diu. Gregor. lib. 31. moralium, c. 31. qui diuicit septē vitia capitalia in carnalia, & spiritualia. Paul. 2. Ad Chor. D.Greg.

Deinde probatur ratione, D.Tho. quā adducit in corpore ex delectatione, quā peccans habet de bono commutabili cōcupito, & possesso; hæc enim vel perficitur in gustu, & actu corporeo, & hæc dicitur sensualis, seu carnalis, qualis est illa quæ reperitur in gula, luxuria; vel completur in sola apprehēsione, & hæc appellatur spiritualis delectatio, seu insensibilis, vt distinguitur contra sensualem, seu carnalē, & hæc est quæ reperitur in peccato superbiæ, inuidiæ, & similibus. Tūc sic sed omne peccatū est, vel circa delectationē quę consummatur in sensu, vel circa delectationē quæ cōpletur in apprehēsione, ergo rectè diuiditur peccatum in carnale & spirituale.

Circa solutionē ad primū, aduertendū est, quod caro dupliciter accipitur. Primò, vt distinguitur contra spiritū, id est rationē, vt patet ad Roman. 7. & 8. & ad Eph. 4. spiritus idē significat quod ratio, seu quod est secundū rationē, caro verò quod est contra rationē, & in hoc sensu omnia peccata sunt carnalia, teste Diu. Aug. lib. 14. de ciuit, Dei, c. 2. & 3. id est repugnātia rationis, vt patet ex loco Pauli citato ad Roman. 8. *Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini, si autē spiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis*, cuius appellationis causam ponit D. Tho. ex eo quod omnis rationis humanę desse ctus ex sensu carnali aliquomodo initiū habet. Alio modo sumitur caro pro parte hominis exterius sentiente, spiritus verò pro parte illius, quæ in absentia sensibilis obiecti operatur, & ita caro idē est ac pars quæ versatur circa delectationē, quę sensu non perficitur, sed consummantur in apprehēsione, & in hoc sensu, quęcā peccata dicūtur carnalia: vt gula, & luxuria, quædā verò spiritualia, vt superbia, inuidia, ira, auaritia, & accidia, quorū delectationes non perficiuntur sensu, sed in apprehensione consummuntur. Roma 7. & 8. Ephes. 4. D. Aug.

6 Circa solutionē ad 4. aduerte variè exponi à D. Tho. & Abulensi. 2. p. q. 141. mēb. 6. & c. 145. mēb. 4. locū illum Pauli 1. ad Chor. 6. *qui autē fornicatur, in corpus suum peccat*, breuiter tamen dicimus, peccata luxurię carnalia dici, per antonomasiā, quia ad illa vehemētius caro mouetur; & quia in illis, spiritus quasi absoruetur à carne, quod nō ita cōtingit in delectatione gulę, quę & si carnalis sit non ita absorbet rationē: videatur D. Tho. in prima solutione. Vel possumus dicere, quod sēsus D. Paul. est clarus, dixerat enim corpus nō fornicatione, sed dominio, quia corpus nostrū mēbrū Christi est, & ideò non debet fieri mēbrū meretricis: fit autē per fornicationē, quia *qui adheret meritrici vnū corpus efficitur*, qui ergo fornicatur adherēs meretrici in corpus suum peccat, quia peccat in corpus meritricis, cum qua ipse efficitur vnum corpus. D. Tho. Abul.

Sed quæres an ista diuisio sit generis in suas species, an subiecti in accidentia?

Respōdetur cū Greg. de Val. hic disp. 6. q. 2. pūct. 2. §. *hæc quarta differentia*, non esse essentialē, sed accidentalē, seu quod idē est esse subiecti in accidētia, & nō generis in species: & colligitur aperte ex explicatione ipsius, nā delectatio talis, vel talis, ad rationē peccati essentialiter non pertinet, sed est quid consequens eius essentiam, non ergo est diuisio essentialis, sed accidentalis. Valent.

Et confirmatur, quia diuisio peccati in Deum, in proximum, & in se ipsum, est generis in diuersas species adæquatas, ergo diuisio peccati in carnale, & spirituale; non est essentialis, sed accidentalis: patet consequentia, quia impossibile est diuidi, idem genus duabus diuisionibus subalternis, quarum quælibet sit adæquata & essentialis, nisi vna sit subdiuisio alterius; sed neutra istarum est subdiuisio alterius: tum quia quando diuiditur peccatum in Deum, & proximum, & in nos ipsos, non diuiditur peccatum spirituale, quia peccata contra nos sunt carnalia, nec peccatum carnale, quia peccata con-

contra Deum, & proximum sunt spiritualia: tum etiã, quia sicut quædã peccata spiritualia sunt peccata in Deum, aut in proximum; ita è cõuerso quædam peccata in Deum, aut in proximum sunt spiritualia, & ex consequenti membra vnius continentur sub membris alterius; ergo tantum vna earum est essentialis, ergo est accidentalis.

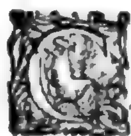
Sed obijcies diuisio peccati in carnale, & spirituale sumitur ex obiectis distinctis, non solum materialiter, sed etiam formaliter, & in genere moris, ergo est essentialis, & non accidentalis: consequentia patet, ex doctrina D. Thom. disp. precedenti antecedens probatur, nam illa obiecta de se sunt formaliter distincta in genere moris, quæ causant in eodem genere delectationem formaliter distinctam, sed obiectum peccati spiritualis & carnalis causat delectationem spiritualem, & carnalem, quæ sunt formaliter distinctæ in genere moris, ergo. D. Tho.

Et confirmatur, quia virtutes, quæ inclinant ad seruandum medium rationis in delectationibus cranalibus, habẽt obiectũ distinctum formaliter in esse moris, & quantũ ad conformitatem cum regulã, ab obiecto virtutũ disponentium ad seruandum medium rationis in delectationibus spiritualibus (diuersa enim est regula in vtrisque delectationibus) ergo etiam peccata opposita his virtutibus, habent obiecta repugnantia diuersimodè regulæ rationis, ac proinde sunt diuersa formaliter in esse moris.

Respondeo, quòd quamuis delectationes, vt sunt obiecta horũ peccatorũ differant inter se specie non solũ materialiter, sed etiam formaliter in esse moris, tamen distinctio in tali genere non cõuenit eis, quia sũt carnales, aut spirituales, sed quia consequuntur ad operationes specie distinctas, & diuersimodè regulatas à ratione prohibente eas, quia lex, aut recta ratio non respicit delectationem, quatenus percipiuntur hoc vel illo modo, sed quatenus sequuntur ad hanc, vel ad illã operationẽ, cui per se conuenit oppositio cũ bono moris, & ita delectationes etiã carnales, non habent quod sint malæ moraliter, nisi in quantum consequũtur ad operationes malas, vt patet in delectationibus coniugatorum; & reducuntur ad eam speciem mali, ad quam pertinet operatio: vndè ad formam argumenti, nego antecedens, & ad probationem concedo maiorem, & nego minorem, quia obiecta peccati spiritualis, & carnalis non causant delectationes formaliter in esse moris distinctas, quia carnales, aut spirituales sunt, sed quia consequũtur ad operationes habẽtes distinctam malitiã ratione suorum obiectorum: & idem proportionaliter dicitur ad confirmationem.

DVBIVM III.

Vtrùm peccata distinguãtur specie secundum causas?



CONCLVSIO peccata nõ differunt specie, secundum diuersas causas actiuas, vel motiuas, sed solum secundum diuersitatem causæ finalis, que est obiectum voluntatis. Probatur primò, quia ex vna causa actiua procedunt plura peccata specie distincta vt superbia, ita habetur in Ecclesiastico c. 10. *initium omnis peccati est superbia*, & in prima Epist. Pauli ad Thimot. videlicet, *radix enim malorum est cupiditas*. Eccles. Ad Thi.

Secundò probatur ratione, D. Thom. in corpore, quia licet operationes sint ab agante propter aliquem finem, est tamen discrimẽ inter principia naturalia, quod illa cum sint ex se determinata ad vnũ, determinant suas actiones ad certum terminum, & ideò illa tam à principio actiuo, quam à termino specificantur, vt calor determinat ex se sibi calefactionem, & calorem, qui est eius terminus, & similiter frigus frigefactionem, principia verò actiua voluntaria non sunt determinata ad vnam speciem actionis, nam potest quis ex timore amittendi vitam, furem occidere, & commissum sibi gregem deserere, & hæc eadem omnia potest facere ex amore vitæ, vel alicuius alterius rei, ergo ab illis non potest sumere actio suam speciem, seu determinationem, sed à fine; ac proinde secundum diuersos fines peccata distinguntur specie, quod idem est ac distingui ex obiectis, vt diximus, quia obiectum voluntatis est finis.

Sed contra hanc cõclusionẽ, & rationem, sic se offerunt tres difficultates. Prima est, quia amor & timor mouent per

modum finis ad aliquid agendum, nam qui peccat ex timore, eo fine peccat, vt à ſe expellat illum, ergo timor, & amor nō debent numerari inter cauſas efficientes, ſed finales: ac proinde optimè poſſunt actiones ſpecificare.

Caietan. Secunda difficultas adducitur hic à Caietan. quia ſi mulier conſentit in actū fornicationis cum laico, ne à ſacerdote ſibi dilecto ſeparetur, fornicatio ex illo timore facta habet ſpeciem ſacrilegij, ergo timor nouam ſpeciem tribuit peccato.

D. Tho. Tertia difficultas eſt, quia D. Thom. ſupra quæſt. 1. art. 5. docuit actus humanos ſpeciem ſumere ex principio actiuo: hic docet non à cauſa efficienti, ſiquidem dicit peccata non ſumere ſpeciem ex principij effectiuis, ergo ſibi ipſi contrarius eſt.

Incipiendo ab hac vltima difficultate dico, D. Thom. nullo modo contraria docuiſſe, nam in hoc art. loquitur de principio efficiēti, ibi autē de principio humanorū actuum quod eſt finis, vt optimè aduertit Valenti. hic circa notationem articuli.

Vt autem ad primam & ſecundam difficultatem reſpondeamus notandum eſt, amorem, & timorem poſſe conſiderari dupliciter. Primò ex parte actus, quatenus ſunt quidam actus voluntatis, & effectus primi ex quibus dimanant omnes alij, tanquam electiones ex intētionibus. Secūdò ex parte obiecti, nam huiuſmodi actus habent ſua obiecta, quæ poſſunt eſſe bona, propria bonitate, aut mala, malitia propria, aut indifferenti, quibus modis alliciunt voluntatem ad aliquid volendum. Si priori modo conſiderentur, ſunt cauſæ efficientes peccatorum, hoc eſt illarum electionum quæ ad peccata terminātur, intentio enim cauſa eſt efficiens electionis mediorum, & vt ſic non ſpecificāt peccata, & conſequenter, nec diſtinguntur ſpecie per ordinem ad iſta principia, vti effectiua; & in hoc ſenſu loquitur, D. Thom. in hoc art. Si ſecundò modo conſiderentur, habent ſe tanquam cauſæ finales, quoniam obiectum intentionis eſt etiam finis electionis, & non mediatum, & remotum. Quo fit, vt quia electio nouam malitiam a malitia obiecti intentionis ſumere ſolet, quādo ipſum obiectum propriam habet malitiam, vt patet in eo qui furatur, ſic ſimiliter peccatum procedens à timore, ſi habeat obiectum malū, nouam ſpeciem ab obiecto ſumere debet, quod ſecunda difficultas Caietani euidenter probat: nec hoc negat D. Thom. ſed ſolum loquitur in hoc art. de timore, & amore quando non terminantur ad obiecta mala; & tunc comparentur ad peccata, quę ex illis procedunt, tanquam cauſę efficientes dumtaxat, à quibus vt ſic nouam ſpeciem non ſumunt.

Sed obijcies, amor appellatur malè inflamans & timor malè humilians, ergo ſemper habent mala obiecta, & ſic ſemper ſpecificant peccata, ergo vt ſic ſemper peccata diſtinguntur ſpecie ex amore, & timore.

Reſpondetur, quod non appellatur amor male inflamās, à ſuo proprio obiecto, nec timor male humilians etiam à proprio obiecto; ſed ab effectu quem cauſat, ſicut ſtudium tempore miſſæ, eſt malum defectu malæ omiſſionis, & non alia malitia, & amor ſtudij poteſt dici malè inflamans, propter hanc cauſam: & ex hoc patet ad primam difficultatem, quod cū quis operatur, vt timorem à ſe expellat, actus ipſe timoris non eſt finis, ſi ſecundum ſe conſideretur, ſed ſolum ſe habet efficienter, quia ſe habet per modum intentionis; ſi autem conſideretur ſimul cū obiecto, conſtituit cum illo vnum integrum finem, propter quem dicitur peccans operari.

Et ad ſecundam concedimus, quod fornicatio illa mulieris habet ex timore illo ſpeciem ſacrilegij, quia timor ille habet ex ſuo obiecto propriam malitiam, & tūc non ſe tenet ex parte actus, ſed obiecti: & ita habet rationem finis, licet remotè tribuentis ſpeciem ſacrilegij, quæ contraria eſt in illo actu, vt dicitur tract. 6.

DVBIVM IIII.

Vtrùm peccatum conuenienter diſtinguatur in Deum, in ſe ipſum, & proximum?


CONCLVSIO, D. Thom. eſt affirmatiua, & colligitur ex Diu. Iſidor. lib. de ſummo bono, vbi diſtinguens peccata dicit, *quod homo dicitur peccare in ſe, in Deū, & pro-* 5 D. Tho. D. Iſido.

D. Aug. proximum, habetur etiam apud August. serm. 105. de tempore, & 13. etiam super caput. 6. 1. ad Chorint.

Probatur ratione, quæ deducitur in fine corporis, quia homo est sufficienter ordinatus ex ordinatione ad triplex obiectum, ad Deum per fidem, spem, & charitatem; ad proximum per iustitiam; ad se ipsum per temperantiam, & fortitudinẽ; nec indiget alio ordine, vt sit perfectus secundum omnem virtutem, ergo tantum est triplex inordinatio ad illa tria obiecta: ergo distinctio specifica peccatorum solum desumitur ex diuersis inordinationibus contra aliquod obiectum ex dictis; sicut enim diuersus est ordo virtutis, quia respicit diuersum obiectum; ita est diuersa specie inordinatio, quia similiter respicit distinctum obiectum legi dissonũ.

Pro maiori intelligentia huius rationis aduertendum est, quod licet omnia peccata generali quadam ratione sint contra Deum, in quantum sunt contra legẽ Dei, quæ præcipit vt ordinatè nos habeamus erga ipsum, erga proximum, & denique erga nos ipsos, & etiam omnia sint contra ipsum peccantem, quia sunt contra eius bonum, in quantum sunt contraria ipsius naturæ; tamen quædam peccata peculiariter habent has denominationes ratione suorum obiectorum, & ratione virtutum, quibus opponuntur: nam quia ex virtutibus quædam disponunt nos vt rectè nos habeamus ad Deum, quales sunt tres theologicæ, religio, & prudentia, & quędam, vt rectè nos habeamus ad proximum, vt iustitia, & denique alię, vt rectè nos habeamus ad nos metipsos, vt temperantia, & fortitudo; ideò etiam peccata quatenus opponuntur his tribus generibus virtutum, diuiduntur in peccata in Deum, proximum, & nos ipsos.

Psal. 50. Sed obijcies, illud Psalm. 50. *tibi soli peccaui*, vbi sermo est de peccato homicidij, quod dicitur contra Deum specialiter fuisse commissum, ergo.

Respondetur, quod licet verum sit, quod ibi Propheta loquatur de peccato homicidij, nihilominus tantum dicit, si peccasset contra Deum in illo homicidio, vel propter illam rationem generalem, secundum quam omnia peccata dicuntur contra Deum, vel quia cum esset Rex nõ habebat superiorem præter Deum, cuius legem violauit cum peccauit, & à quo puniri possit: ita explicãt Chrisost. & Euth. vel denique vt alij dicunt, quia Dauid ita occultauit hoc peccatum seruis suis, vt neque Ioab cognouerit causam mortis Vrię, & soli Deo fuerit notum, ita vt sit sensus ac si diceret, tu solus fuisti conscius huius homicidij, quod ergo occultabam seruis meis, & videtur conformis verbis sequentibus, vt ibi dicit, *& malum coram te feci*. Chri. Euthi.

Sed inquires, an hæc diuisio sit generis in species, an vero subiecti in accidentia, seu quod idem est an sit essentialis, & specifica, an verò accidentalis? Gregor. de Valent. loc. cit. in art. 2. §. 2. dicit illam proprietatem esse accidentalem, sicut dixit de diuisione peccati in carnale, & spirituale: quod sic probat, quia eiusdẽ speciei est, se ipsum, aut alterum occidere, vel infamare, & quatenus terminatum ad alterum, vtrumque eorum est peccatum in proximũ, & quatenus ad se ipsum, ergo hæ sunt accidentales rationes, atque adeò diuisio ista non est essentialis, sed accidentalis. Valent.

Sed hæc sententia non placet, quia opposita est multo verior, nempè hanc diuisionem esse essentialem, & specificam, quam expresse docet Angelicus Doctor, in fine corporis articuli, & probat euidenti ratione, quia est diuisio ex obiectis formaliter distinctis in esse moris vt patet; sed omnis diuisio peccati per obiecta formaliter, & in esse moris distincta, est specifica, vt constat, non ergo est accidentalis, sed essentialis.

Probatur secundò, quia distinctio virtutum per hæc obiecta est specifica, ergo etiam ista distinctio peccatorum. Sed aduerte, quod ista diuisio quamuis sit specifica, non est in species infimas, sed subalternas, quia sub quocumque membro ipsius continentur peccata specie distincta.

Ad rationes in oppositum respondetur, negando antecedens, quia in genere moris homicidium alterius personæ essentialiter distinguitur ab homicidio sui, illud enim directè est contra iustitiam, docet enim Diu. Thom. 2. 2. quæst. 64. hoc esse contra charitatem, vbi etiam dicitur ar. 5. ad primum esse eamdem rationem de infamatione. D. Tho.

DVBIVM V.

Vtrùm diuisio peccatorum, quæ est secundùm reatum diuersificet speciem?

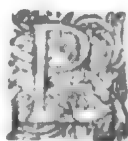
6  RIMA conclusio, differentia quæ sumitur ex reatu pœnæ non potest constituere diuersitatem specificam. Probatur ex doctrina Arist. quia obligatio ad pœnam, supponit constitutam culpam, ergo non potest culpam diuidere formaliter, nec in ratione actus liberi, nec in ratione inordinationis, seu auersionis, deinde quia pœna est propter intensionem actus voluntatis, ergo non potest tribuere speciem illi saltem in quantum peccatum & actus voluntatis.

Secunda conclusio, peccatum mortale differt a veniali, quia mortale est inordinatio, seu auersio irreparabilis quantum est ex se, ac proinde debet esse pœna æterna, veniale verò est inordinatio reparabilis, atque adeò debet esse pœna temporalis. Probatur etiam ex D. Thom. quia inordinatio peccati mortalis tollit omnino ordinem ad Deum, ergo tollit primum principium boni actus, qui est vltimus finis, ac proinde charitatem, qua ordinamur ad illum, sed ablato primo principio actus boni, non est in peccatore vnde reparetur, sicut ablata anima, non est vnde reparetur actus vitæ, ergo inordinatio peccati mortalis est inordinabilis, & debetur ei pœna æterna; inordinatio verò venialis, non tollit vltimum finem, nec omnem ordinationem ad illum, cum non auferat charitatem; ergo potest venialiter peccare, & ex principio relicto redire in rectam ordinationem illius finis, ac proinde est inordinatio reparabilis, & debetur ei pœna temporalis.

Doctrina harum conclusionum, & aliã quam tradit D. Thom. de distinctione inter peccatum mortale, & veniale commodius explicabuntur infra cum D. Thom. quæst. 87. vbi disputat de reatu pœnæ, & quæst. 88. vbi agit de distinctione inter peccatum mortale: & veniale videte nostrum Vualdensem, lib. de sacramentis, c. 155. Bellarm. lib. 1. de omissione gratiæ. *D. Tho.* *Vuald.* *Bellar.*

DVBIVM VI.

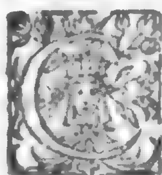
Vtrùm peccatum omissionis, & commissionis differant specie?

 RIMA conclusio omissio, & commissio considerata moraliter, differunt specie, cõsideratæ formaliter, hoc est secundum ordinem ad finem, & obiectum non differunt specie. Quod probat D. Thom. ex eo quod omissio, & commissio ad idẽ ordinantur, & ex eodẽ motiuo formali procedunt, quod sic explicat, nam gulosus ad satisfaciendũ appetitui, superfluè comedit, quod est peccatum commissionis, & similiter auarus ex eodem motiuo conquirendi diuitias, aliena accipit, quod est committere, & non dat quod dare tenetur, quod est omittere, ergo si formaliter considerentur ex parte motiui huiusmodi omissiones, non differunt formaliter, sed solum moraliter.

Secunda conclusio in solutione ad secundum, peccata non distinguntur specie, ex eo quod sint contra diuersa peccata legis.

DVBIVM VII.

Vtrùm peccatum commissionis, & omissionis distinguantur specie in genere moris?

 ONCLVSIO est affirmatiua, non solum de omissione, & commissione, quæ opponuntur diuersis virtutibus, sed etiam de illis quæ opponuntur eidem virtuti, v. g. de omissione sacri, & commissione dicẽdi

di sacrum irreuerenter, aut in statu peccati mortalis, quæ opponuntur virtuti omissionis, vel de omissione actuali dilectionis Dei, quando instat præceptum, & de cōmissione odij actualis, quæ sunt contra virtutem charitatis. Ita Lorca hic, & plures ex recentioribus thomistis. Secūdò, quia priuatio, & eius positiuū, nequeūt esse eiusdem speciei essentialis, cum igitur ratio formalis peccati commissionis sit positiua & ratio formalis peccati omissionis sit priuatiua differunt specie. *Lorca.*

Dices non posse esse eiusdem speciei si considerentur in genere naturæ, bene tamen si considerentur in genere moris & in ratione peccati.

Sed contra, quia omissio considerata in ratione peccati, & in esse moris est essentialiter priuatio, & similiter commissio cōsiderata eodem modo est essentialiter quid positiuum, ergo etiam in genere moris, non possunt conuenire in specie essentiali.

Confirmatur, quia ratio formalis peccati pertinet formaliter ad genus moris, & omissio, & commissio in ratione peccati differunt sicut priuatio à positiuo, ergo in ratione peccati, & in genere moris differunt specie essentiali.

Confirmatur secundò expressa auctoritate D. Thom. 2. 2. quæst. 79. art. 2. vbi docet transgressionem, quam certum est esse peccatum commissionis, differre essentialiter ab omissione. *D. Tho.*

7 Dices D. Thom. ibi non loqui de commissione, & omissione absolutè vt regulariter fiunt, sed de illa omissione & cōmissione dumtaxat, quæ procedunt ex formali voluntate, non seruandi præceptum positiuum, aut negatiuum.

Sed contra est, quia potius ex ista explicatione conuincitur nostra cōclusio, nam magis conueniunt omissio, & commissio, quæ habent ex illo motiuo violare legem, quam quæ fiunt sine illo, propter alia diuersa motiua, vt de se patet, ergo si quæ fiunt ex illo motiuo differunt essentialiter, etiam differunt essentialiter quæ fiunt ex motiuis disparatis.

Ex hac conclusione infero, eum, qui peccauit omittendo, aut committendo contra aliquam specialem virtutem, v. g. contra charitatem, aut religionem, non satisfacere præcepto confessionis dicendo sepius, peccasse cōtra illam virtutem, sed teneri explicare peccasse contra illam virtutem omittendo, aut committendo. Ratio est, quia ex Concil. Trident. sess. 14. cap. 5. de confessione, non satis est exprimere in confessione numerum peccatorum mortalium, sed necessario requiritur confiteri omnes alias circunstantias, quę mutant speciem. *Concil. Trident.*

Contra istā conclusionē, quatenus docet omissionē, & cōmissionē differre specie essentiali in ratione peccati, opinati sunt Caiet. Conrad. Med. in hoc art. Val. hic disput. 6. q. 6. puncto. 2. existimantes esse expressam doctrinam D. Thom. in hoc ar. Quorum fundamentum est, quod D. Thom. apertè docet omissionem, & commissionem contra eandem virtutem solum moraliter distingui, & non esse peccata formaliter, & specifice diuersa. *Caiet. Conrad. Medina Valentia.*

Omissis varijs solutionibus recentiorū verior solutio, & interpretatio D. Tho. in duobus cōsistit. Primum est eum locū qui vniuersaliter de omissione ordinatā ab ipso operante ad aliquem finem moralem, quam omissionem dicit, sic consideratam, esse eiusdem speciei cum peccato commissionis, quod ab eodem operante ordinantur ad eundem finem, ad quem omissio ipsa ordinatur. Alterum est, D. Thom. non loqui de specie essentiali, & primaria in genere moris, quæ sumitur à fine intrinseco ipsius operis, aut omissionis, seu ab obiecto immediato, & proximo, sed de specie essentiali, & secundaria in genere moris, quæ sumitur à motiuo extrinseco ipsius operantis; de quo certa est doctrina D. Thom. nam omissio & cōmissio, quæ habent eundem finem operātis, & ab illo ex eodem motiuo fiunt, differunt specie in ratione peccati, desumpta ex tali fine, & motiuo quamuis differant specie essentiali, etiam in genere moris desumpta ex fine ipsius operis seu ex obiecto immediato vt statim explicabimus.

Sed obijcies. D. Thom. dicit absolutè omissionem & commissionem consideratā moraliter differre specie, consideratā vero physicè, esse iusdē speciei, quia fiunt ex eodē motiuo, ergo in sententia D. Thom. sunt eiusdem speciei essentialis in genere moris: patet consequentia, quia prima species quam actus humani accipiunt in genere moris est essentialis in illo genere.

Respondetur negando consequentiā, quia

quia per speciem essentialem non intelligit D. Thom. differentiam in genere naturæ, & per formalem conuenientiam, nõ intelligit primariam conuenientiam in esse moris, vt falso putant aliqui, sed per illam differentiam moralem inter omissionem, & commissionem non solum intelligit differentiam specificam in genere naturæ, sed etiam differentiam specificam in genere moris, sumptã ex proprijs obiectis, & motiuis intrinsecis omissionis, & commissionis: huius tamen modi species moralis sumpta ex proprijs obiectis, comparatur ad eam quæ sumitur ex fine, & motiuo extrinseco ipsius operantis tanquam materia ad formam, vt statim explicabimus. *D. Tho.*

Arguitur secundò contra nostram conclusionẽ, omissio, & commissio possunt conuenire in eodem motiuo, & fine, ergo possunt esse eiusdem speciei; patet consequentia, quia actus humani sumunt in genere moris speciem à fine; antecedens probatur, quia auarus ex eodem fine, & motiuo auaritiæ cõgregandi diuitias, potest furari aliena, quod est peccatum commissionis, & non potest dare eleemosinam, tempore quo obligat præceptum dandi, quod est peccatum omissionis.

Respondetur concesso antecedenti, distinguo consequens, possunt esse eiusdem speciei essentialis, qualis est quæ sumitur ab immediato obiecto, seu fine ipsius operis nego: possunt esse eiusdem speciei accidentalis, qualis est quę sumitur a motiuo extrinseco, & fine ipsius operantis concedo.

Proquo nota, quod quando auarus ex motiuo auaritiæ nempè congregandi diuitias, rapit aliena, tunc ille actus rapiendi aliena, eliciriuè est à vitio iniustitię, & habet malitiam iniustitiæ à proprio obiecto, & fine intrinseco ipsius operis; imperatiuè, verò est à vitio auaritiæ; & habet malitiam eiusdem vitij ex circunstantia finis extrinseci, quod est motiuum ipsius operantis.

Secundò nota, quod ex hac malitia, quæ est ab huiusmodi actu, nempè ex malitia furti, & ex malitia auaritiæ: prior quæ sumitur ex obiecto nempè furti, est essentialis; posterior verò est accidẽtalis, licet in eo dicatur species principalior, eò quòd operans principaliùs intendit per illum actum auaritiam, quam furtum: ad eum modum Aristotel. 3. Ethicor. dicit eum qui furatur propter mæchiam esse magis mæchus, quam fur: quia licet habeat vtrumque, malitia illius electionis est essentialiter in specie furti, quia tunc ille operans forte non eligeret furtum, nisi propter mechiam & ideò dicitur principaliùs mæchus, quam fur; & malitia essentialis furti habet se materialiter respectu malitiæ mechiæ, quæ tunc est formaliùs, & principaliùs intenta & ad quã ipsa malitia furti ordinatur ab operante. *Arist.*

8 Tertiò nota, quod omissio dandi eleemosinam imperata à vitio auaritiæ, habet eodẽ modo duas species malitiæ; vnam essentialem ex proprio obiecto, & hęc est contra peccatum eleemosinę; alteram accidentalem ex fine operãtis; & hęc contra virtutem liberalitatis ex vitio auaritiæ, à quo talis omissio imperatur: de qua re exactã rationem reddimus supra tract. 6. cum de bonitate, & malitia quam actus humani accipiunt ex obiecto, & fine, ageremus.

Arguitur tertiò omissio, & commissio opponuntur interdum, nõ solum eidem virtuti; sed eodem modo secundum speciem essentialem in finem sumptum ex proprio obiecto, & fine intrinseco, ergo habent malitias eiusdem speciei essentialis, probatur antecedens, quia furtum & omissio restituendi, opponuntur eodem modo rectitudini iustitię, siquidem eodẽ modo faciunt inæqualitatem ad alterũ, ergo reperitur inordinatio eiusdem rationis essentialis.

Respondetur negando antecedens; ad probationem negatum est iam, omissionem, & comissionem opponi eidem rectitudini eodem modo, propter duplicẽ rationem. Prima est generalis, propter diuersum modum priuandi rectitudine, nam omissio priuat ipso actu, & rectitudine illius indirectè, commissio verò nõ priuat ipso actu per se, sed tantum rectitudine.

Secunda est specialis, quia omissio restituendi, quamuis significetur nomine omissionis non est omissio; sed re vera est commissio ad retinendum alienum inuito domino, quia vt alibi latius dicendum est, præceptum non furandi, diuersum est à præcepto non retinendi rem iã semel furto sublatam.

DVBIVM

DVBIVM VIII.

Vtrùm distinctio specifica peccatorum, sumatur ex legibus, & praeceptis quibus opponuntur, tamquam à principijs specificatiuis?

CONCLVSIO est negatiua, cum D. Thom. hic ad secũdum. Ratio est, quia vt ostẽdimus supra peccatorum diuersitas specifica non sumitur ex auersione, seu termino à quo, sed à conuersione ad obiectum; igitur cum praecepta, & leges quibus peccata opponuntur, teneant se ex parte termini à quo auertimur, non põssunt esse, id quo peccata diuersificantur secundum speciem.

Dices, licet diuersitas specifica legum non sit proximum distinctiuum peccatorum secundum speciem; saltem erit distinctiuum radicale.

Sed contra, licet hoc verum sit in legibus, quae prohibent, aut praecipiunt diuersa, vt in lege prohibente furtum, & in lege prohibente mendatium, aut in legibus quae prohibent eandem rem propter diuersa motiua proxima, & immediata, vt in lege diuina, aut ciuili prohibente furtum, & in lege Ecclesiastica prohibente idem furtum in loco sacro; quia vt infra videbimus, ratione harum legum praecepti, aut prohibiti, ad diuersas virtutes, aut vitia pertinẽt, & consequenter habent diuersa obiecta formalia, à quibus formae diuersificantur secundum speciem.

Caeterum solutio absolutè loquendo falsa est, tum quia non verificatur de legibus, quae prohibent, aut praecipiunt eandem rem sub eadem ratione, ac motiuo proximo: nam furtum est vnum & idem peccatum secundum speciem, & tamen est contra leges, nempè naturalem & diuinam, quae plus quam specie differunt; cum lex diuina, sit actus intellectus diuini, naturalis verò sit actus intellectus humani: tum quia mechari, & vxorẽ proximi concupiscere, sunt peccata eiusdem speciei, vt videbimus, & tamen sunt contra diuersa decalogi praecepta, & idem est de furto, & de concupiscentia rei alienae, quae sunt contra septimum, & decimum praeceptum, & vniuersaliter loquendo, & absolutè diuersitas specifica praeceptorũ est adaequata radix diuersitatis specificae peccatorum.

Dices ad primam impugnationem, illas leges non distingui in ratione legis cum idem omnino prohibeant, & propter idem motiuum proximum, & immediatum, nempè ad conseruandum aequalitatem, & pacem inter homines, & reipublicae: sed solum distingui materialiter, & in genere entis, eo quod lex naturalis, & ciuilis sunt actus intellectus creati, diuina vero, est actus intellectus increati, & diuini.

Ad secundam verò, dices illa praecepta *non maechaberis, & non concupisces vxorẽ alienam*, non esse duo praecepta diuersa, sed esse quasi gradus eiusdem praecepti intra eandem speciem, quamuis necesse fuerit ea seorsum tradere, & intimare ne fallerentur homines putando maechum esse solo exteriori opere, & non sola interiori voluntate, & idem est de septimo, & decimo precepto. Sed omisso hoc vltimo, de quo forsan aliquid dicemus, mihi videtur falsum, quidquid sentiat Vazquez hic disp. 98. cap. 2. num. 3. quia plus differt in ratione legis lex diuina, quam leges humanae, aut leges diuinae inter se; sed leges inter se differunt specie, vt patet in septem praeceptis Ecclesiae, & in caeteris legibus ciuilibus, & similiter leges diuinę inter se, vt patet in praeceptis decalogi; ergo lex humana, & diuina, non possunt esse eiusdem speciei in ratione legis, sed a fortiori plusquam specie differre. *Vazquez*

Confirmatur, quia auctoritas legislatoris, & vis eiusdem actiua, pertinent intrinsice & essentialiter ad rationẽ legis vt sic, ergo vbi vis ista essentialiter est diuersa, etiam ipsae leges essentialiter differunt; sed auctoritas legislatoris diuini, & vis eius coactiua differt essentialiter, & plus quam specie ab ea, quae est in legislatore humano, ergo.

Sed contra hanc conclusionem sunt aliquae difficultates. Prima desumitur ex doctrina D. Thom. quaest. 2. de malo, art. 6. in corpore, vbi distinguit inter peccata, quae sunt prohibita quia mala, & peccata, quae sunt mala quia prohibita, & de prio- *D. Tho.*

prioribus dicit,non sumere diuersitatem specificam ex diuersitate peccatorum, quia iam supponitur distinctio malitiæ ante ipsa præcepta cum ideo lege prohibeantur quia mala,de posterioribus verò, affirmat sumere malitiam ex præceptis, & distinctionē malitię, à distinctione pręceptorum, cum ideò precisse mala sint, quia prohibita.

9 Respondetur,D. Thom.esse intelligẽdum de diuersitate præceptorum,& legũ quę prohibent,aut imperant res diuersas pertinentes ad diuersas virtutes,vt de legibus non furandi, mentiendi, &c. nam hoc ipso actus prohibiti,aut præcepti per diuersas leges, habẽt diuersa obiecta formalia:nec vult D.Tho.adhuc in hoc casu diuersitatem malitiæ sumi proximè& formaliter ab ipsarum legum diuersitate,sed tantum radicaliter & remotè,cum Caiet. his dicat,D.Thom.mutasse in hoc artic. sententiam quam docuerat, quæst. 2. de malo.

Secunda difficultas est,furtum,v.g.habet diuersam oppositionem ad rationem iuxta diuersitatem legum, & præceptorũ quibus opponitur,seu opponitur legibus specie diuersis vt dictum est, nempè legi naturali,diuinæ,& humanæ; ergo habet oppositiones specie diuersas ad rationẽ, ergo diuersas specie malitias;patet consequentia vltima, quia malitia nihil aliud est,quam oppositio,& contrarietas ad rationem, & legem, siue immediatè, siue mediatè,vt supra dictum est.

Respondetur,furtum ex eo quod sit cõtra legem diuinam,naturalem, & humanam,non habere disonantias ad rationẽ formaliter, & specie diuersas in ratione peccati,sed ad summum moraliter secundum diuersos gradus intra eandem speciẽ furti(de quo etiam an verum sit dicemus infra)cuius ratio est,quia,cum omnes illę tres leges licet ex parte legislatoris specie differant,in ordine tamen ad rem prohibitam,conueniunt in vna & eadem ratione formali prohibendi, & ideo res prohibita potest referri ad eas,habitudine dissonantiæ eiusdem speciei,ad eum modum, quo pater refertur ad plures filios eadem relatione paternitatis secundumspeciem, saltem quia illis omnibus eadem est ratio formalis terminandi.

Quæres primò, an quando quis tenetur ieiunare ex duplici causa,nempè, quia est dies quadragesimæ,& vigilia alicuius sancti,& non ieiunat,duplex committat peccatum essentialiter distinctum?

Respondetur dictis negatiuè, & ratio est quia ambæ obligationes,seu præcepta procedunt ex eodem motiuo formali temperantię,ergo nõ committuntur duo peccata specie distincta,idemque dicemus in casu,quo quis omisit sacrum die dominica,cum quo festum aliquod solemne occurrit,vel quando transgreditur plura vota simplicia, vel solemnia de eadem re, vel plura iuramenta, etiam de eadem re, vel incidit in plures excommunicationes pro eodem crimine,verbi gratia,qui incidit pro vno crimine in omnes excommunicationes,quæ continentur in Bulla Cœnæ domini,contra deferentes arma ad infideles, nam in his omnibus idem est motiuum formale, ac proinde peccata non differunt specie.

Quæres secundò an saltem in quocumque ex istis casibus plura peccata numero distincta committantur?

Respondetur negatiuè, & ratio est eadem,quia sicut non sumitur distinctio essentialis,quia præcepta non habent diuersa motiua,nec sunt formalia specificatiua immediatè actuum,sic enim sumitur numerica, nam hæc distinctio numerica actuum ex subiecto, & tempore,alijsque principijs sumitur,quæ possunt esse omnino eadem,licet peccata sint plura: vndè sicut vno numero actu assistendi sacris,potest satisfieri duobus præceptis cõcurrentibus eadem die,ita etiã eius omissio est vnum numero peccatum, ergo in his duobus non multiplicantur numero peccata.

Confirmatur, tum quia malitia actus est eiusdem speciei,ergo non potest multiplicari numero in eodem actu, qui est eius subiectum:tum etiam, quia in quocũque ex istis casibus tantum est debitus vnus actus, quo potest satisfieri duabus obligationibus,ergo etiam est tantum vna numero omissio:tum denique,quia in illo casu est debita vna numero bonitas temperantiæ,aut religionis,& sic de alijs, si enim habeant duas bonitates propter duas obligationes, ergo etiam in eius omissione tantum est vna priuatio bonitatis.

Ex dictis sequitur non esse necessarium in confessione in aliquo ex istis casibus explica-

explicare pluralitatem præceptorum, cō tra quę peccat, qui vnico peccato, quia vt statim dicemus illa pluralitas, non aggrauat notabiliter; & circunstantia quæ sic non aggrauat, non est exprimenda in cōfessione iuxta communem omnium sententiam, quidquid dicat Nauarr. in manual. c. 11. num. 4.

Nauar.

Sed est difficultas contra dicta, quia religiosus qui tenetur ieiunare die veneris in quo occurrit vigilia alterius sancti, si eo die non ieiunet in hoc casu peccatum habet duas malitias specie distinctas, quia obligationes, quibus opponitur, differūt inter se specie ex parte motiui, nam alterum procedit ex voto, seu statuto religionis suæ, & pertinet ad religionem, vt patet in religiosis, & alterum procedit ex præcepto Ecclesiastico, & pertinet ad tēperantiam, ergo sunt duo peccata specie distincta in prædicto casu, idemque dicitur de illo qui ieiunat de quo tenetur & ex præcepto Ecclesiæ, & cōfessionis; quia etiam præceptum confessionis habet speciale motiuum, nempè satisfactionē pro peccatis, ergo.

10 Huic difficultati, Vazq. vbi supra, nu. 7. fatetur religiosum transgredientē præceptum Ecclesiæ, & regulæ, peccare dupli ci peccato, scilicet contra virtutem, ad quam pertinet materia præcepta, & contra votum obedientiæ; quod mihi non videtur verum, nisi transgrediatur votum ex speciali inobedientia, qua velit non subijci regulæ, aut superiori, quare cum religiosus non ieiunat cum ab Ecclesia & regula simul præcipitur, non peccat duplici peccato, quando ad præceptum regulæ vel Pręlati exigitur obedientia specialiter contra leuem materiam. Prima pars est expressa sententia Caietan. infra quæst. 186. art. 4. §. *dicitur ad hoc*, vbi docet, quod si religiosus transgreditur pręcepta Dei, vel Ecclesiæ, quæ præcipiuntur sub peccato mortali in sua regula, non propterea licet inferre peccasse duplici peccato, aut vno, habente circunstantiam alterius peccati. Secundò probatur, quia regula potest præcipere talia ieiunia, imò præcipit propter idem motiuum, propter quod præcipit Ecclesia, ergo cum ibi non sit duplex motiuum, non erit nisi vnum peccatum, & idem est in alijs, nam religio cum pręcipit ieiuniū suis religiosis, nihil aliud intendit quam virtutem tēperantiæ, quod

Vazquez

Caiet.

idem vult Ecclesia, ac proinde cum religiosus non ieiunat contra præceptum suę regulæ, non committit, nisi vnum peccatum, ac si tale ieiunium semel tantum esset præceptum.

Confirmatur, quia regula in suis præceptis, nisi exigat specialiter obedientiá, solum intendit virtutes in particulari iuxta materiam præceptam ad ipsam obediē tiam solum generaliter, ergo, qui peccat non committit duplex peccatum, nam illa obediētia est circunstantia generalis, quæ reperitur ibi sicut in omnibus alijs peccatis. Secūda pars manifesta est, quia si Prælatus in virtute sanctæ obedientiæ præcipiat religioso ieiunium quadragesimæ, illum non præcipit solum sub ratione temperantiæ, sed etiam sub ratione voti obedientiæ, & ideò transgressio illius esset duplex peccatum contra temperantiam, & contra obedientiam, quæ in particulari exigitur.

Ex quo facile ad argumentum respondetur, distinguendo antecedens in illo casu, religiosus committit duplex peccatum specie distinctum; si à regula vel prelato exigatur obedientia, aut religio specialiter, concedo antecedens, si non exigatur nego illud, quia sæpe regula in suis præceptis habet idem motiuum, quod Ecclesia in suis, hinc est, quod religiosi Fráciscani in casu posito tantum vnum peccatum committunt, & idem dicendum est de alijs casibus.

Quæres tertiò, an hæc pluralitas præceptorum addat in illo actu peccati, grauitatem notabilem, quæ sit exprimenda in confessione?

Respōdetur, non grauare notabiliter, si sit expressus legislatorum conceptus. Est notādum tamen cum Lorca hic disp. 14. in fine, quod hæc omnia intelligenda sunt, quando aliquis trásgreditur præcepta materialiter, non respiciens rationem formalem præcepti, nam si respiciat præceptum formaliter vt præceptum, & trásgrediatur formaliter, voluntate violandi & non obediendi, ex diuersitate præceptorum specifica, vel numerica sumitur distinctio specifica, vel numerica peccatorū, nam sicut tunc additur peccato specialis circunstantia inobedientiæ, ita etiam hęc circunstantia variatur penes distinctionē præceptorum, quia tunc habent veram rationem obiecti. Probatur quod illa plu-

Lorca.

rali-

raritas præceptorum non aggrauet notabiliter, quia omnia illa præcepta ex parte obiecti sunt eiusdem speciei, & eiusdem virtutis; ergo non producunt effectum maiorem; sicut plures causę, quando quælibet potest producere effectum, vt plures sacerdotes, non producunt maiorem effectum & consecrationem.

DVBIVM IX.

Vtrùm conuenienter diuidatur peccatum in peccatum oris, cordis, & operis?



CONCLVSIO, peccatum non diuiditur in hæc tria membra sicut in diuersas species cópletas; sed sicut in diuersos gradus peccati eiusdem speciei.

Nota primò, conclusionem hanc solū esse intelligendam, ita vt tria illa membra huius diuisionis solum distinguantur sicut inchoatio, progressus, & consummatio peccati, atque adeò, ita vt non differant specie, nec numero in genere moris, sed tantum quasi partes & gradus ex quibus integratur idem peccatum, v.g. cum quis primò consentit in fornicationē, deinde prorumpit in verba turpia, & tandē peruenit ad opus externū; hæc enim tria sunt eiusdem speciei in genere moris, & ex eis nisi interrumpatur, integratur vnū peccatum mortale, quod in opere externo consummatur, & iste est sensus Diui Thom. in hoc art.

Secundò nota, quod alio modo solet explicari hęc diuisio, ita vt nomine peccati cordis, intelligatur illud, quod natura sua consummatur in potentijs interioribus, vt odium, quod consummatur in intellectu, & voluntąte: & nomine peccati oris, intelligatur illud, quod natura sua consummatur in ore, vt blasfemia, & detractio; & nomine peccati operis intelligatur illud, quod natura sua consummatur in alijs potentijs, vt furtum: & hoc modo intellecta diuisio est essentialis, seu specifica, nam membra specie distinguntur inter se in genere moris: habent enim inter se diuersas deformitates specificas, vt inductione constat.

Aduerte tamen, quod ista diuisio essentialis, non sumitur ex parte potentiarum in quibus huiusmodi peccata consummātur, sed ex obiectis, quia diuersitas potentiarum habet se materialiter ad genus moris: quod plane confirmatur ex his quæ diximus supra, distinctionem specificam peccatorum carnalium, à spiritualibus non sumi ex eo, quod quędam sunt carnalia, & quædam spiritualia: sic similiter in præsenti, & hoc modo accepit D. Thom. diuisionem hanc 3. part. q. 9. art. 3. ad primum, hic verò solum loquitur primo modo, vt diximus. D. Tho.

II Sic igitur intellecta cōclusione D. Tho. probatur ex doctrina eius, & prima pars illius, nempè quod ista membra nō differant specie completa facilis est, quia peccata, quæ procedunt ex eodem omnino motiuo voluntatis, pertinent ad eandem rationem formalem peccati, sed peccatū oris, cordis, & operis, procedunt ex codē motiuo voluntatis, idest ex obiecto proposito ipsius operis, voluntas enim intendit v.g. occidere aliquem, & ad id dirigit verba procedentia ex eadem voluntate, & ad id opus occidendi, in quo quiescit: ergo peccatum cordis, oris, & operis speciem sumit ex eodem motiuo, seu obiecto ac per consequens est eadem species completa. Secunda scilicet, quod tantum differant secundum diuersos gradus peccati probatur, quia in mæchia quæ consumitur in opere est interior voluntas, deinde ante opus manifestatur iste prauus affectus in mæcho per verba, quod iam est addere ad peccatū cordis, & oris, & ibi est consummatio cū in ratione peccati habeat perfectam speciem per opus.

Sed objicies D. Thom. docet quod peccata ista distinguntur sicut diuersæ species incompletæ & non sicut gradus eiusdem speciei, quod exēplis quibus vtitur manifestè colligitur: quorum primum desumitur ex ædificatione domus, in qua primò collocantur fundamēta, & postea eriguntur parietes: & alterum est de generatione hominis, in quâ prius producitur embrio, & postea homo, nam de vtroque dicit D. Thom. terminos differre sicut species incompletas; & de priori in particulari dicit idē Arist. 2. Ethic. c.4. & de posteriori dicit D. Thom. de potentia, q.3. art.4. ad primum. D. Tho. Arist.

Res-

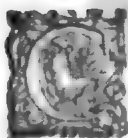
Respondetur cum Caiet. Conrad. & Vazq. hic, D. Thom. expressis verbis dixisse tria illa tantùm differre, sicut gradus, & partes eiusdem peccati: nec obstat, quod illa duo exempla adducat, nam id facit ad significandum, quod sicut fundamentum ordinatur ad parietes, & paries ad domum perfectam; ita peccatum cordis, & oris ordinantur ex propria natura ad opus, in quo peccatum perficitur, & consumatur; licèt hoc sit discrimen, quod in illis exemplis tantùm comparationes differunt sicut species incompletæ, quia vnusquisque eorũ habet propriam formam, licèt incompletam: in nostro autem casu non ita differunt, quia habent eandem formam, nempe eandem malitiam moralem sumptam ex eodem motiuo, vel obiecto.

Ex dictis sequitur, quod si quis confiteatur se occidisse hominem, non tenetur confiteri cogitationes, & verba, quæ ad homicidiũ ordinantur ex natura sua, non quidẽ præcisè, quia hæc omnia constituunt vnum peccatum, aliàs sufficeret confiteri actum internum sine externo; sed quia sunt vnum peccatum, & qui confitetur homicidium, explicat huiusmodi peccatum in tota sua perfectione, & cum vltimo complemento, & termino, quod non facit, qui cõfitetur actum internum sine externo: & idem est de confitente fornicationem.

Sed nota, quod cùm dicimus peccata cordis, & oris consummari in opere, noluimus significare, non sufficere consensum internum ad peccatum mortale, aut actũ externum per se sumptum addere malitiã essentialem actui interno absoluto, & efficaci; sed solùm, quod peccata ista per se, & ex propria natura tendunt ad opus, & ibi censetur perfici extensitiuè, tanquã in vltimo termino.

DVBIVM X.

Vtrùm superabundantia, & defectus diuersificent species peccatorum?



CONCLVSIO D. Thom. in fine corporis hæc est, peccata quæ distinguntur secundum superabundantiam, & defectum, non solùm distinguntur inter se specie, sed etjam sunt sibi inuicem contraria.

Pro explicatione aduerte, quod defectus, & superabundantia sunt duo extrema eiusdem virtutis opposita, à qua per defectum, & excessum contingit deuiare; quo fit, vt virtus moralis duo vitia sibi contraria habeat, & de huiusmodi vitijs, atque peccatis intelligitur hæc conclusio, atque adeò hæc diuisio est essentialis, & specifica; vt patet in auaritia, & prodigalitate, quæ differunt specie, & sunt contraria. Probatur ratione D. Thomæ in corpore, quæ ad hanc formam reducitur, vbi sunt diuersa motiua specie, sunt diuersi actus specie; sed vbi est abundantia, & defectus, sunt diuersa motiua specie, ergo differunt specie: maior, & consequentia sunt notæ, minor probatur, quia intemperatus mouetur ad amorẽ obiecti delectabilis, & sub ratione boni insensibilis, respicit delectabile sub ratione mali, recedens per odium ab ipso ex amore alicuius obiecti contristantis: & hæc sunt motiua specie diuersa, vt de se constat, ergo sunt actus diuersi specie.

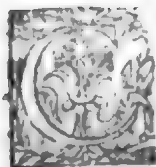
Sed quæres, an ista distinctio specifica per defectum, & excessum possit reperiri in bonis, sicut reperitur in malis?

Respondetur negatiuè, & ratio discriminis est manifesta, quia distinctio specifica inter aliqua in genere moris sumitur ex diuersitate specifica obiectorum formalium, & vnitas ex vnitate obiectorum, seu, quod idem est, sumitur vnitas, vel distinctio specifica ex conuenientia, vel disconuenientia obiectorum secundum rectam rationem, & quia esse conueniens secundum rectam rationem, quod est obiectum formale bonitatis moralis, solùm contingit vno modo, scilicet attingendo medium, vt in materia liberalitatis, dando quando, & quomodo oportet, ita vt nec excessus, nec defectus ab isto medio possit esse conueniens secundum rectam rationem: ideò in bonitate morali hæc duo membra per defectum, & excessum reperiri non possunt, & consequenter nec in illa diuiditur: at quia esse disconueniens, quod est obiectũ morale malitiæ, potest etiam in aliquibus materijs contingere duobus modis, per defectum scilicet, & excessum: & hi

duo modi (vt diximus) non sunt solùm inter se distincti specie, verùm etiam oppositi; nã quia ambo distinguuntur à conuenienti secundum rationem, & opponuntur; ideò in illis materijs vitia distinguntur specie secundum defectum, & excessum, vt patet in exemplis adductis.

DVBIVM VLT.

Vtrùm peccata diuersificentur specie penes diuersas circumstantias?



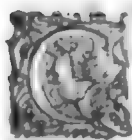
CONCLVSIO sit, circumstantiæ quę habent idẽ motiuum, & obiectum, non causant diuersitatem specificam; secus verò quando habent diuersum motiuum, & obiectum: sed de materia huius rei, latè egimus in materia de bonitate, & malitia, supra tractatu.6.

DSPVTATIO ANNEXA.

De puero perueniente ad vsum rationis.

DVBIVM VNIC.

Vtrùm homo in primo instãti vsus rationis, teneatur sub peccato mortali conuertere se in Deum?

1 

CELEBREM hanc disputationem de puero ad vsum rationis perueniente tractaturus, operepretium est, vt tanquam sapiens architectus ad totius structuram ædificij fundamenta præiaciam. Illud autem inprimis certissimum apud omnes reperio, vt titulus quæstionis innotescat rationem, eandem potentiã esse secundum rem cum intellectu, nisi quod intellectus dicitur, quatenus simpliciter fertur in obiectum, ratio verò, prout discurrit, & ratiocinatur, vt docet sanctus Præceptor. 1.p.q.79. art.8. sicut eadem potentia est secundum rem voluntas, & liberum arbitriũ, nisi quod voluntas dicitur, prout simpliciter fertur circa finẽ, liberum verò arbitriũ appellatur, prout per electionem fertur circa media, docet idem sanctissimus Doctor. 1.p. q.73.art. 4. Vnde fit, vt voluntas appetitus rationalis nominetur, non quidem quia sit ipsa ratio, sed quia ductum rationis sequitur. In præsenti ergo cùm agimus de primo instanti vsus rationis, non solùm loquimur de primo instanti, in quo intellectus discurrere incipit, sed de puncto, in quo etiam incipit eligere media in ordine ad finem præconcupitum, ita vt in titulo nostræ quæstionis, ratio sumatur, prout comprehendit vtramque potentiam, intellectum scilicet, prout ratiocinatur, & voluntatem, prout ex electione fertur circa media. D. Tho.

Secundum præsupponendum est, vnã quamque ex his duabus potentijs ita se habere, vt cuiusuis operatio pręsupponat necessariò alterius potentiæ operationẽ; nã operatio liberi arbitrij supponit ratiocinationẽ intellectus, operatio autem rationis præsupponit operationem sensus. Cuius ratio, & causa est, quod obiectum intellectus pro hoc statu, est quidditas rei materialis, quæ vnita, & proportionata Intellectui esse non potest, nisi per abstractionem à phãtasmatibus, vt. 3. de anima dicitur: ex quo prouenit, vt quandiu sensus sunt ligati, ratio etiam, & consequenter liberum arbitrium ligata sunt.

Tertium præsupponendum, quod veluti proximum dicendorum antecursorẽ præmittimus, illud est, quod in pueris, sensus interni, qui intellectui ministrãt, videlicet phantasia, cogitatiua, & memoria, ligati sunt, & à suis actionibus impediti, vel quia omnino nil agunt, vel quia non rectè agunt. Cuius causa est nimia humiditas, quæ est in puerorũ cerebro, in quo istæ potentiæ resident: tùm etiã feruor sanguinis, & motus spirituũ animalium, in quibus deferuntur species, & quibus vtuntur sensus ad consequenda sua obiecta. Ratione primi prouenit, quod in istis

in istis potentijs internis non posint detineri species, sit difficillimum, & ferè impossibile, quod aquæ imprimatur figura aliqua, quæ sit firma, & stabilis propter maximum aquæ fluxum, & liquefactionem: ex secundo verò defectu prouenit, quod si aliquæ species retinerentur in his sanioribus, non posint illis rectè vti, nam propter commotionem spirituum, & sanguinis feruorem contingit, vt species rerum impossibilium, & disparatarum inter se coniungantur, & hac ratione fiat imaginatio chimeræ, & aliarum rerum impossibilium, de quo legendus est S. Tho. 1. part. q. 48. art. 8. ad secundum, vbi hoc ipsum docet contingere in somniantibus, & freneticis propter eadem causam. Quandiu igitur vires inferiores sensitiuæ non rectè iudicant de suis sensibilibus, & similiter suas species non retinent, neque intellectus agēs potest species imprimere intellectui potentiali, neq; intellectus potentialis, si quam fortè speciem suscipit, potest illa vti, & de obiecto rectè iudicare. D. Tho.

Ex prędictis fundamentis pro intelligentia tituli, & totius quæstionis, præiactis, duo corolaria sequuntur. Primū est, quod etiam si homo nasceretur absq; peccato, & cum iustitia originali, haberet impeditum vsum rationis in statu pueritiæ, vt docet D. Tho. 1. p. q. 101. art. 2. propter eandem rationem, videlicet nimiam cerebri humiditatem. Vnde malè Scotus in primo, dist. 3. q. 3. §. *sed adhuc dubium restat*, inquit, ex specie originali prouenire, quod intellectus noster indigeat phantasmatibus, & eius operatio impediatur phantasmatibus impeditis. D. Tho. Scotus.

Respondetur negando, quoniam sicut animam rationalem vniri corpori, non prouenit ex peccato, sed ex natura ipsius animæ, ita quod operatio animæ intellectiua indigeat corpore, vt obiecto, non prouenit ex peccato, sed ex ipsius natura.

Et si contra hoc objicias illud Ecclesiastici, *Corpus quod corrumpitur, aggrauat animam*; sed sic est, quod corpus nostrum in statu iustitiæ originalis nō corrumpatur, ergo non aggrauaret animā, nec impediret rationis [usum]?

Respondetur, quod aggrauare animā, est impedire operationem eius pro tempore quo est debita; & cùm vsus rationis non sit debitus pro statu pueritiæ, ideò quamuis pro illo statu esset impeditus nimia corporis, præcipuè cerebri humiditate, non diceretur aggrauari. Quod si primus parens in primo instanti quo fuit creatus, habuit vsum rationis, hoc non proueniebat ex iustitia originali; sed quia fuit creatus in ætate adulta, & perfecta, & vt esset magister cæterorum hominū, ad quod opus erat haberet scientias inditas à Deo.

Sequitur secundò, quod vsus rationis, seu facultas vtendi ratione, & deliberandi incipit esse in instanti. Probatur, quia huiusmodi facultas, seu rationis vsus impeditus est propter indispositionem virium inferiorum, seu potentiarum sensitiuarum, quæ in dispositiuo tollitur paulatim per alterationem dispositiuam: alteratio autem quęcumque successiua finitur in instāti extrinseco, quia desinit per primum non esse sui, quod est primū esse intrinsecum facultatis deliberandi, seu vtendi ratione, atque ita in eodem instāti temporis, quo sunt phantasmata primò disposita, intellectus agens, tanquā causa naturalis, producit species imperfectus intellectu possibili, quibus ille etiam in instanti intelligit, tanquam causa naturalis.

Et supponamus modò, quod quamuis species illę sint abstractæ ex quibuscumq; phantasmatibus rei particularis, primū tamē, quod intellectus speculatiuus cognoscit, est obiectum illud repręsentatum per speciem sub ratione communissimi entis: & similiter primum, quod intellectus practicus proponit voluntati, vt prosequendum, est bonum in communi; id est, non coarctatum ad aliquam speciem boni honesti vtilis, aut delectabilis, & ita actus, quem tunc habet volūtas, est velle bonum, non determinando hoc, aut illud. Verùm aduertendum est, inter Theologos contrarias esse de hoc primo actu voluntatis sententias, quibusdam afferentibus hunc primum actum esse liberum; alijs affirmantibus esse omnino necessarium, tām quo ad exercitium, quā quo ad specificationem: & quidem si ille actus sit liber, illud primum erit instans vsus rationis, de quo est controuersia, an in illo teneatur homo se conuertere ad Deū: at verò si iste actus sit omnino necessarius, vt ego probabilius, atque verius existimo, non est hoc instans quod quærimus,

rimus, in quo primò habeat homo vsum rationis.

Si autem quęras, quod ergo est instans hoc, in quo primùm dicitur habere homo vsum rationis?

Respondeo, quod inter instans illud, quo primò diximus, vires inferiores esse dispositas ad ministrandum superioribus; & primum instans vsus rationis mediat tempus, in quo post actum intellectus speculatiui, & primum illum actum voluntatis necessarium, intellectus practicus habet discursum, & format syllogismum practicum circa bona particularia, quæ se habent vt media respectu boni in communi. Sic autem syllogismus fit, hoc pacto, vt loco maioris sumatur illa propositio, quam diximus, bonum est faciendum; & post judicium intellectus circa istam maiorem, sequitur in voluntate volitio finis, seu boni: post hanc autem volitionē inquirit intellectus media, quibus possit consequi bonum illud, quod est finis, quæ inquisitio dicitur consultatio: & inter alia media duo potissima offert intellectus voluntati. Alterum quidē ex suggestione appetitus, scilicet viuere secundum delectabilia gustus, & tactus. Alterum verò ex lumine rationis nobis à natura insitum, scilicet viuere honestè secūdum regulas virtutis. Vnde sub illa maiori duas subsumit intellectus minores, quibus ita propositis voluntati, facta discussione, & collatione ab intellectu inter hæc duo media (nam iam tunc est capax discernendi bonum honestum à delectabili) voluntas determinatur ad alteram partem, scilicet ad electionem boni delectabilis, vel honesti, & hoc instans in quo sic determinatur, est, in quo est primus vsus rationis.

His itaque certis præsuppositis fundamentis, quæstio agitanda est, an in primo instanti vsus rationis teneatur quis ex lege, & præcepto affirmatiuo diligere Deum?

Pars negatiua probatur. Primò, quia præceptum hoc nec colligitur ex sententia, nec ex ratione naturali, nec ex doctrina Sanctorum, aut Theologorum, ergo non est ponendum: consequentia patet, quia præceptum adeò graue poni non debet sine aliquo fundamento ex relatis; & antecedens probatur, nam in primis ex sacra Scriptura solùm adducuntur ea testimonia, in quibus continetur præceptum, aut conuersionis in Deum, quale est illud, *Conuertimini ad me*, quod sæpe reperitur in Prophetis; aut dilectionis Dei, quale est illud, *Diliges Dominum Deum tuum*, quod habetur Deuteron. 6. Matth. 22. & Luc. 10. Et tamen prius illud pręceptum non obligat ad hanc conuersionem, de qua loquimur, quoniam communiter intelligitur de conuersione peccatorum ad Deum per pœnitentiam, vt etiam admittit Victoria in tertia parte relectionis de puero veniente ad vsum rationis, num. 12. Constat autem puerum etiam non baptizatum, non teneri ad pœnitentiam: nec posterius, quia illud præceptum non magis obligat pro hoc instanti, quàm reliqua præcepta affirmatiua. *Deut. 6. Mat. 22. Luc. 10. Victoria*

Quod autem ratione naturali non colligatur, ex eo constat, quod si colligeretur, maximè propter necessitatem cōuersionis in Deum, pro illo instanti, vel ad remedium peccati originalis, vel ad directionem sequentis vitæ in finem debitū: & tamen primum ex istis etiam habet locum statim atque aliquis labitur in peccatum mortale, & secundum, ac tertium habent locum, statim ac homo surgit à somno, aut incipit vti ratione post amentiam, vel ebrietatem. In quibus casibus certum est, secundum primam sententiā, hos non teneri sub mortali conuertere se in Deum. Et tandem ex Sanctis, nullum adducitur testimonium, nec ex Theologis, quia ferè omnes, præter discipulos S. Thomæ, rejiciunt hoc præceptum.

Secundò arguitur, quia viri timorati, & qui maximam habent curam suæ salutis specialis, nullam habent conscientiā transgressionis huius præcepti; cùm tamen ferè omnes possint meritò dubitare, an violauerint ipsum: ergo cùm talis conscientia sit aliena à communi vsu, nō est cur admittamus tale præceptum.

Et confirmatur, quia nemo scit, nec scire potest tempus, quo primò venit ad vsum rationis, ergo non potest esse præceptū, quod pro illo tempore obliget ad conuersionē animæ: antecedens constat experiētia, & consequētia probatur, quia ignorato tempore, pro quo obligat præceptum, necesse est, ignorari, quomodò tale præceptum sit adimplendum, quod satis est, vt præceptum non possit statui.

Confir-

Confirmatur secundò, quia si sit tale præceptum sequitur, quod qui non adimpleuit ipsum in primo instanti vsus rationis, teneatur postea, cùm primùm potuerit, illud adimplere: patet consequentia, quia aliàs nec in primo instanti teneretur, cùm nulla sit ratio differentię: at consequens videtur falsum, quia sequitur homines postea, donec conuertantur in Deũ, esse in continuo peccato actuali, aut multiplicare peccata in infinitum.

Tertiò arguitur, quia vel præceptum illud intelligitur de conuersione explicita ad Deum secundum se, vel ad finẽ virtutis in communi, hoc est, ad bonum honestum, vel ad finem alicuius virtutis particularis. Primum dici non potest, quia frequentissimum est, pro illo instanti nõ haberi notitiam explicitam Dei secundũ se; nec secundum, quia non est præceptum obligãs ad conuersionem in bonum virtutis in communi, quod sit præceptũ particulare, & distinctum à præceptis virtutum particularium, & ita in illo instanti homo non poterit obligari ad conuersionem virtutis in communi, quia nõ obligabitur tunc simul præceptis omniũ virtutum: nec tertium, quia nulla est maior ratio, propter quam tunc potiùs obligetur homo ad conuersionem in bonum vnius virtutis, quàm in bonum alterius.

Nec dici potest, obligari ad conuersionem in finem virtutis, cuius cogitatio primò occurrit venienti ad vsum rationis, quia potest contingere, quod primò occurrat cogitatio virtutis, quæ aut simpliciter, aut in tali materia solũ obliget sub veniali, vt veracitatis, aut temperantiæ in materia cibi, & potus; & in hac quæstione loquimur de præcepto obligante sub mortali: ergo nullo modo datur hoc præceptum obligans sub mortali, ad conuersionem in Deum, pro primo instanti vsus rationis.

3 Pro decisione tamen sit prima conclusio, non tenetur homo in primo instanti vsus rationis conuertere se in Deum explicitè per actualem amorem ipsius. In hac conueniunt ferè omnes Thomistæ recentiores, cum Caiet. 1. 2. q. 89. art. 6. & 2. 2. q. 10. art. 4. & Victoria tertia parte relectionis citatæ num. 11. quamuis contrarium teneant in secundo cap. dist. 40. q. vnic. art. 3. in solutione ad tertiũ Durandi, contra primam conclusionẽ, Sot. lib. 1. de natura, & gratia, cap. 22. & lib. 2. de iustitia, & iure. q. 3. art. 10. in solutione tertiæ rationis propositę cõtra primam cõclusionem, & Nauar. in manuali, cap. 11. num. 8. qui omnes docent oppositum, videlicet præceptum dilectionis Dei super omnia obligare pro primo instanti vsus rationis. Fundamẽtum autem huius conclusionis est, quia potest homo in illo instanti habere ignorãtiam inuincibilem Dei: & ratio Caietani potest ad hanc formam reduci, nemo tenetur, nec potest diligere explicitè obiectum, quod nõ cognoscit explicitè, iuxtà illud Pauli ad Rom. 10. *Quomodo inuocabunt, in quẽ non crediderunt?* Sed in illo instanti potest aliquis habere ignorantiam inuincibilem Dei explicitè propositi, ergo non potest, nec tenetur illum explicitè diligere: consequentia est euidens, & constat etiam ex eodem loco Pauli: *Quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante?* Minor verò probatur, quia fieri potest, vt puer primò veniens ad vsum rationis, nihil audierit de Deo, præcipuè si educatus sit in siluis, vel apud gentes ita barbaras, vt omni cognitione supernaturali careant.

Caietan. *Victoria* *Sotus.* *Nauar.* *Ad Rom. 10.*

Dices, quod licèt iste puer nihil exteriùs audierit de Deo, bene tamen interiùs prædicatione, seu illustratione interna factà per Deum, vel Angelum, quia cùm Deus velit omnes saluos fieri, ex Paulo ad Timoth. 2. *Omnes vocat, & ad salutẽ excitat.* Sed contra hoc est, quod vocatio ista non necessariò fit, proponendo explicitè Deum amandum; sed fieri potest diuersis alijs modis, vt constat, vel proponendo bonum in communi, vt sequendum.

1. ad Timot. 2.

Ideò dices secundò, quod quamuis in illo primo instanti possit esse ignorantia inuincibilis Dei Auctoris supernaturalis, non tamen potest esse ignorantia Dei Auctoris naturæ. Sed contra, quia cognitio naturalis, quæ habetur de Deo, fit per multos, & difficillimos discursos, vt patet ex Aristot. lib. 12. Methaphysicæ per totum, quod puer non potest habere in illo primo instanti vsum rationis, ac per consequens nec cognoscere Deum explicitè, vt est Auctor, & finis naturalis; nec est credendum, Deum obligasse hominem pro tempore, quo primò incipit vti ratione ad obseruan-

Arist.

seruantiam tertij præcepti, maximè, & difficillimè, quale est dilectio Dei super omnia.

Secunda conclusio, tenetur tamen quilibet in primo instanti vsus rationis conuertere se in Deum, illumque diligere implicitè per propositum viuendi secundum præscriptum rationis, aut faciendi quod honestum est, vel per amorem, & acceptationem boni honesti in communi, quę omnia idem sunt, in quibus Deus implicitè continetur. Hæc est expressa sententia D. Thom. 1.2. quæst. 89. art. 6. quia non dicit hominem teneri in illo instanti conuertere se in Deum absolutè, sed secundum quod in illa ætate est capax discretionis: & clariùs quæst. 14. de veritate, art. 11. ad primum, quem sequuntur Caietanus, & Victoria locis citatis, & communiter omnes Thomistæ. Appello autem actum illum conuersionem implicitam ad Deum, quia licèt explicitè terminetur ad aliud obiectum, scilicet ad illud quod est bonum secundum rationē, tamen implicitè terminatur ad Deum, ad quem obiectum istud secundum suam naturam ordinatur.

D. Thom.

Probatur conclusio, primò ratione D. Thom. loco citato, quia primum quod homini cogitandum occurrit, cùm primò venit ad vsum rationis, est deliberare de se ipso; hoc est, deliberare, ad quem finem sit ordinaturus, se, & suas actiones: ergo obligatur tunc ad eliciendum actum, quo proponat viuere secundum rationem, aut facere id, quod honestū est: consequentia videtur certa, quia supposito, quod tunc deliberat homo de modo, & ratione viuendi in vita subsequenti, ratio naturalis postulat, vt se subjiciat legi rationis, & ordinet actus suos in finē debitum, quod fit per propositum viuendi secūdum rationem, quoniam nisi hoc faciat, censebitur velle non subjici regulæ: sed viuere, atque operari ad libitum suæ voluntatis sine aliqua subiectione, & constituere finem suarum actionum in creatura. Et antecedens probatur à Caietano loco citato, hoc modo, *Finis omnium concupiscibilium est homo*, iuxta illud, *Amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium*. Et iuxta illud. 8. Ethic. cap. 2. *Amicabilia quæ sunt ad alios, ex amicabili ad se*: ergo amor quorumcūque concupiscibilium supponit amorem sui ipsius: patet ista consequentia, quia, vt inquit D. Thom. loco citato ad tertium, finis est prior in intensione; & ex hoc sequitur vlterius, quod etiam deliberatio circa quæcumque concupiscibilia præsupponat deliberationem circa se ipsum: patet hæc vltima consequentia, quia ipse ita est finis concupiscibilium, vt etiam sit medium ordinatum ex natura sua in proprium finem: ergo sicut est primum amatum inter omnia, ita est primum, cuius cura sollicitat hominem; & hoc est occurrere primo, tanquam id, de quo debeat deliberare in ordine ad eius finem.

Caietan.

Arist.

Verùm contra hác rationem sunt duæ difficultates. Prima est, quod, vt diximus supra initio huius disputationis, in secundo corolario, primum quod occurrit homini, quoniam venit ad vsum rationis, est bonum in communi, ergo primum, quod occurrit, non est ipsemet homo.

Secunda difficultas, quia ex ratione D. Thom. solùm videtur probari, quod homini, in illo principio vsus rationis occurrat primò deliberatio de se ipso, non tamen, quod occurrat primò deliberatio in ordine ad finem honestum, quia non est necesse, quod primò occurrat ei cogitatio de isto fine, cùm possit excitari in eo alia cognitio actualis occasione phantasmatum aliorum bonorum particularium.

4 Ad primam difficultatem respondetur, supponendo secundum esse volibile, aut amabile; vnū est amabile amore concupiscentiæ, aliud amabile amore amicitiæ; amabile amore concupiscentiæ est illud, quod volumus, & amamus alicui vt amico; amabile verò amore amicitiæ est persona illa, cui volumus aliquod bonum: quo posito dico, bonum in communi esse, quod primò occurrit intellectui venientis ad vsum rationis, vt amabile amore concupiscentiæ, quia bonum in communi, est primum concupiscibile: àt verò ipsemet veniens ad vsum rationis est primum amabile amore amicitiæ, & ideò occurrit vt primum amabile; id est, primum, cui volumus bonum, iuxta doctrinam relatam Aristotelis. 8. Ethicorum, cap. 2. *Amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium*: & amicabilia quæ sunt ad alterum, sunt propter amicabilia quæ sunt ad se.

Arist.

Ad secundā difficultatem respondeo, quod

quod finis hominis secundum se totum non est bonum aliquod particulare, sed bonum rationis in communi, & ideò impossibile est, quod homo deliberet de se ipso, non secundum respectum aliquem particularem, sed secundùm se totum, & quod non deliberet in ordine ad finem rationis; prima autem deliberatio, quam vnusquisque habet, est circa se ipsum totum, quia sic, & non secundum respectus particulares habet rationem primi amati. Neque obstat, quod phantasmata tunc temporis aliquam aliam rem repræsentent, quoniam iam diximus, quod per speciem cuiuscumque rei possumus primò cognoscere bonum in communi, & possumus etiam cognoscere nos ipsos.

Secundò probari potest conclusio, quia cùm præceptum diligendi Deum sit primum, & potissimum inter alia, vt constat ex sententia Deuteronomij. 6. & Matth. 22. Lucæ. 10. necesse est, vt sit aliquod tempus, pro quo obliget per se, & ratione sui, sed si in hoc instanti non obligat, non est ratio, cur postea per totam vitam obliget, ergo dicendum est, obligare in primo instanti vitæ humanæ, vt humana, & rationalis est; nam quod aliqui volunt, scilicet hoc præceptum obligare in articulo mortis, vel in diebus festis, vt docuit Scotus in tertio, distinct. 29. quæst. vnica: vel tempore quo adultus suscipit baptismum, vt docuit Scotus loco citato; aut tempore quo homo insigne aliquod beneficium suscipit à Deo, non videtur sufficiens: nam primùm impugnari potest ex eo, quod cùm hoc præceptum detur ad vitam humanam rectè instituendam, & agendam; mirabile est, quod non obliget vsque ad mortem: & secundùm, quia omnino voluntariè asseritur, & sine fundamento; cùm pro diebus festiuis nullum aliud extet præceptum, nisi audiendi sacrum, & cessandi ab opere seruili, quæ cùm adimpleri possent sine gratia, & charitate, nō tenetur homo tunc diligere Deum: nec dici potest tertium, quia non requiritur maior dispositio in adultis ad susceptionem baptismi, quàm ad sacramentum pœnitentiæ, sed ad pœnitentiam sufficit attritio, & non requiritur dilectio Dei, ergo nec requiritur ad baptismum. Dixi per se, & ratione sui, quoniam

Deut. 6. *Mat. 22.* *Luc. 10.* *Scotus.*

etiam obligat alijs temporibus ratione alterius, aut per accidens, ratione alterius, vt ratione actus cōtritionis, in quo includitur dilectio Dei, & ita quoniam quis tenetur conteri de peccatis, tenetur etiam Deum diligere; per accidens verò, vt si quis tentaretur internè, vel externè adeò fortiter, vt probabiliter iudicet, non superesse ei remedium ad vincendam tentationē, nisi conuertatur in Deū per amorem.

His igitur positis, superest, vt argumentis in contrarium respondeamus, & ad primum respondetur, quod quamuis præceptum hoc non cōtineatur expressè in sacra Scriptura, potest tamen colligi ex testimonijs, in quibus præcipitur, vt conuertamur in Deum, & ne id differamus de die in diem. Sancti etiam, & Theologi scholastici, quamuis expressè non sequantur hanc sententiam, tamen non rejiciunt eam, & aliqui referunt pro ea Diu. Basilium super Psalmum. 1. & auctoritas Diui Thomæ debet esse magni ponderis in hac re, præsertim cùm habeat satis firma fundamenta, vt ex argumentis adductis constat, ex quibus etiam patet falsum esse quod objicit, scilicet, præceptum hoc non colligi ratione naturali; nec argumenta illa habent vim in eo qui labitur in peccatum mortale, quoniam non probant esse necessariam hanc conuersionem ad remedium peccati originalis, nec in eo, qui post somnum, aut ebrietatem, scilicet amentiam, incipit vti ratione, quia iste iam habet vsum rationis, & ordinauit vitam suam, & operationes in finem: quod si nunquam habuit vsum rationis, quia fortis somnus, aut ebrietas, scilicet amentia accidit eo tempore, quo perficiebatur dispositio potentiarum requisita ad vsum rationis, dicendum est, quod principium vsus rationis est, cùm impedimenta ista remouentur, & quod tunc obliget istud præceptum.

Basil.

Ad secundum respondetur, seueritatem illam interdum, & frequenter prouenire ex ignorantia huius præcepti, & interdum ex eo, quod aliqui sunt parùm solliciti de sua salute, & interdum ex eo, quod probabiliter existimant se satisfecisse huic præcepto, aut etiam esse veriorem sententiam eorum, qui negant esse tale præceptum.

Ad primā confirmationē respōdetur negando antecedens, quia vnusquisq; in actu exercito cognoscit tempus, quo primò sibi aduenit vs° rationis, nec oportet quod id cognoscat in actu signato, aut alio actu reflexo.

Ad secundam confirmationem respondetur negando sequelam, & ratio discriminis est, quod in primo instanti occurrit primò vnicuique cogitatio deliberandi de se ipso, & vehementiùs viget, non autem postea.

Secundò respōdetur, quod qui in primo instanti non adimpleuit illud præceptum, tenetur postea adimplere per se loquendo, nec tamen sequitur, quod continuò peccet actualiter, aut multiplicet peccata, donec adimpleat ipsum, quia excusatur propter inaduertiam ad rem hanc, & ad obligationem præcepti; quare cùm primùm aduerterit, & cogitauerit de ista re, & senserit obligationem huius præcepti, tenebitur adimplere ipsum.

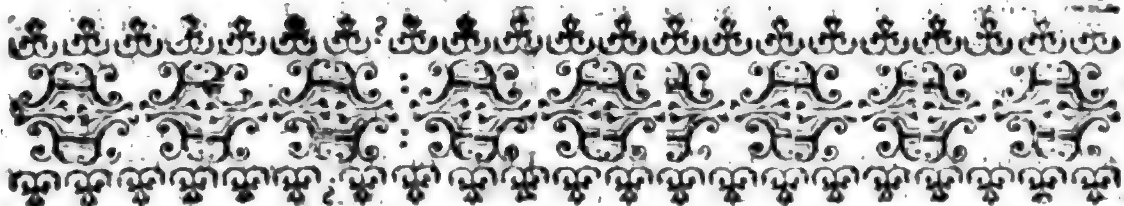
Ad tertium respondetur, præceptum istud intelligi de conuersione in Deum secundo modo; hoc est, de conuersione explicita in bonum rationis in communi: & ad id quod contra hoc obijcitur, respondetur, quod præceptum conuertendi se in bonum rationis est particulare, & obligat, quo quicumque homo tenetur conuertere se in finem debitum, & non habet perfectam cognitionem huius finis in particulari. Et hæc de disputatione.

Et si quæras, ad quam virtutem pertineat hoc præceptum, & cuius speciei sit peccatum, quod contra ipsum committitur?

Respondetur, quod de peccato omnes dicunt esse omissionis huius præcepti: cæterùm de ipso præcepto aliqui dicunt pertinere ad virtutem religionis, inter quos iudicatur esse Soto; alij dicunt pertinere ad charitatem, & reduci ad præceptum de dilectione Dei, & hoc iudicatur probabile.



TRA-



TRACTATVS OCTAVVS.

DE CONSCIENTIA.



DE Conscientiâ disputant non nihil Doctores in hac parte, quæst. 19. circa artic. 5. 6. & 8. Sed quoniã materia hęc grauis admodum; & perdifficilis est, placuit hic seorsim specialem de ea tractatum instituere.

DISPVTATIO. I.

De quidditate conscientiæ.

DVBIVM I.

Quid sit conscientia?



CONCLVSIO, conscientia, propriè loquendo, est regula quædam æqui; & iniqui; iudicans creaturæ rationali, quid fugiendum, quid ve appetendum sit. Hæc est communis, & probari potest ex illo ad Roman. 2. vbi loquens Diu. Paulus de gentibus non habentibus legem exterius scriptam, inquit: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciũt, &c. qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, & inter se inuicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium, &c.* Ergo ex doctrina Apostoli habemus propriam vniuscuiusque conscientiam, etiam seclusa omni lege externa, dictare, & promulgare sufficienter nobis legem naturalem, intimando, quid agere, aut fugere debeamus, & accusando, aut defendendo nos de benè, aut malè factis. Rom. 2.

Ex hac conclusione, & eius probatione colligitur, quatuor esse præcipua munera, & officia conscientiæ. Primum est, dictare de agendis, & non agendis: quod etiam confirmatur ex illo Psal. 4. *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Et subdicit. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Quod sancti Patres explicant de dictamine conscientiæ. Vnde optimè D. Chrysost. homil. 54. in Genes. vocauit conscientiam magistram sufficientem. Psal. 4. Chrysost.

Secundum est, obligare, aut instigare ad faciendum bonum, & omittendum malum; quod ita intellige, vt tunc dicatur conscientia obligare, aut ligare, quando dictat opus faciendum, aut omittendum sub præcepto; quando verò indicat esse sub consilio, aut æquitate, tunc dicitur instigare ad id, tanquam ad opus supererogationis, aut vtilius, & securius, vt dicemus infra.

Tertium est, testificari pro nobis, aut contra nos de bonis, & malis iam factis, ideò dicitur testis inter nos, & Deum, vt ex D. August. Psal. 37. refertur. 11. quęst. 3. cap. custodi: quod testimonium locuplex, & abundans esse dixit D. Ambros. epist. 44. & inde probabile, homil. 5. in Genes. optimum verò, & antiquissimum ante omnes humanas doctrinas à Deo animæ nostræ insitum. Tertul. lib. de testimonio animæ. August. Ambros. Tertul.

DVBIVM II.

An conscientia sit aliquid extra nos?



3 Origen. OCCASIONEM huius dubij præbuit Origenes, qui libro.2.in epistolam adRomanos, super illa verba capit.2. *Testimonium reddente illis conscientia ipsorum*, expreßè docet conscientiam esse substantiam quandam spiritualem separatam,ab anima nostra distinctam, illique aßistentem per modum Angeli custodis; quamuis non explicet, an hæc substantia spiritualis, quam vocat conscientiam, sit vna in vnoquoque homine,ita vt singuli habeãt singulas proprias conscientias; an verò sit vna,& eadem in omnibus,ad eum modum, quo Auarroes ponebat vnicum,& eundem intellectum cunctis hominibus aßistentem.

Sed in hac re sit certa conclusio,conscientiam non esse aliquid extra animã; sed esse quid intrinsecum,& inhærens illi. Probatur ex illo Iob.27. *Nec enim reprehendit me cor meum*. Et.1.Ioan.3. *Si reprehenderit nos cor nostrum*. Quæ loca explicant de conscientia omnes sancti Patres, & Anacletus in epistola.1.ad omnes Ecclesias: ergo ex sacra Scriptura, conscientia, vel est ipsa anima nostra, vel aliquid eius,& non substantia aliqua extra ipsam. Idem colligitur ex illo Hieremiæ. 17. *Peccatum Iudæ scriptum est stilo ferreo in pectore cordis eorum*; hoc est,*in conscientia*,vt explicant Theodoretus,& alij. Iob.27. 1.Ioã.3. Anaclet. Hier.17

Et confirmatur ex modo loquendi sanctorum Patrum, à quibus interdũ laudamur, interdum vituperamur ratione propriæ conscientiæ, ergo conscientia non est aliquid extra nos: patet consequentia, quia nullus laudatur, vel vituperatur, nisi de his quæ sunt in ipso, & aliquo modo ab eius potestate dependent.

Sed objicies contra conclusionẽ,fundamentũ Origenis; nam conscientia iudicat de omnibus actibus animæ nostræ, ergo est aliquid superius ad illam per modum corrigentis, & gubernantis: patet consequentia, quia iudicare,corrigere,& punire,proprium est superioris.

Et confirmatur,quia conscientia iudicat,& non iudicatur;reprehendit,& non reprehenditur,punit,& non punitur:ergo est aliquid distinctum ab anima, & eius operationibus, quæ puniuntur, & iudicantur.

Respondetur, nego consequentiam, quia hoc est proprium naturæ intellectualis,vt poßit reflecti per intellectum, & voluntatem supra se ipsam, & supra omnes suos actus, dirigendo,& iudicando, & sic optimè potest habere rationẽ conscientiæ aliquid intrinsecè pertinens ad animam nostram:& per hoc patet ad confirmationem.

Objicies secundò,Diu. Hieron. super Ezech.c.1.vbi explicans visionem illam quatuor animalium, postquam dixit per hominem significari partem rationalẽ, per leonem partem irascibilem,per vitulum partem concupiscibilem; subiungit per aquilam significari conscientiã, quæ super alias, & extra alias partes animæ est,quas corrigit, & gubernat: quã conscientiam dicit esse spiritum illũ, de quo Paulus ad Roman.8. ait interpellare pro nobis gemitibus inenarrabilibus:ergo in sententia D.Hieron.conscientia est spiritus quidam aßistens animæ. Hieron. Rom.8.

Respondetur, D. Hieron. solùm velle lumen naturale nobis insitum, virtute cuius formatur in nobis conscientia, esse quid diuinum per participationem ex ipso diuino lumine ad nos deriuatum, iuxta illud Psalmi,*Signatum est super nos lumen vultus tui*. Et hac ratione intelligendus est Seneca, cùm dicit,*conscientiã esse partem diuini Spiritus in nobis mersam*. Et Menander: *Mortalibus omnibus conscientia,Deus est*. Et quia hoc lumen est eiusdem rationis apud omnes homines, & eadem generalia præcepta legis naturæ dictat omnibus; ideò Tertulian. libro.1. aduersus Marcionẽ, ait, *eandem esse conscientiam apud omnes nationes*. Et hoc etiam modo interpretatur Origenem Diu. Thom.1.part. quæstione.79. articulo. 13. ad primum. Psal.4. Seneca. Menan. Tertul. D. Tho.

DVBIVM

DVBIVM III.

Ad quam partem animæ pertineat conscientia?

3 ONCLVSIO propriè pertinet ad intellectũ. Hæc est communis locis citandis infra dubio sequenti. Probatur primò ex sacra Scriptura Ecclesiastes. 7. *Scit conscientia tua, quia tu crebrò maledixisti alijs.* Et ad Romanos. 14. *Omne quod non est ex fide, peccatum est:* vbi nomine *fidei*, intelligitur conscientia, vt exponunt Ambrosius, Chrysostomus, Theophylactus, Theodoret. & Diu. Thom. ibi, &. 1. 2. quæst. 19. art. 5. in argumento, sed contra, Diu. Bernard. libro de præcepto, & dispensatione, post medium, Innocentius tertius in Concilio Lateranensi, relatus in cap. finali, de præscriptionibus, & cap. litteras, de restitutione spoliatorum, latè Gratian. cap. omnes, §. *ex his*, 28. quæst. 1. & cap. quærit. §. *illud autẽ*, de pœnitentia, distinct. 3. Tunc sic, sed scientia, & fides pertinent ad intellectũ, ergo etiam conscientia.

Eccl. 3. Ad Rom. 14. D. Tho. Bernar. Innoc. Gratian.

Secũdò probatur ex ipso nomine, *conscitia*, quod à verbo, *conscire*, deriuatur: vnde consciẽtia dicitur; id est, concludẽs scientia, iuxta Diu. Antoninum. 1. part. tit. 3. cap. 10. vel cordis scientia, iuxta D. Bernardum, lib. de conscientia, cap. 8. vel denique cum alio, scientia, vt Diu. Tho. 1. part. quæst. 79. art. 13. ergo conscientia pertinet ad intellectum, sicut & scientia.

Anton. Bern. D. Tho.

Tertiò probatur, quia voluntas est potentia cæca, ergo non possunt ei conuenire munera conscientiæ dubio. 1. relata, scilicet iudicare, redarguere, & testificari, quæ omnia cognitionem postulant.

Denique probatur, quia conscientia dicitur aliquando vera, aliquando erronea, & aliquando probabilis, quod non potest pertinere, nisi ad intellectum, in quo est scientia, error, & opinio.

Nec valet, si dicas dici erroneam, quia non est conformis rectæ rationi; nam eodem modo dici posset erronea intentio, & electio voluntatis, quando non sunt conformes rationi; quod tamen nullus Theologorum dixit.

Oppositum huius conclusionis docuit Henricus quodlibero. 1. quæst. 18. asserens conscientiam esse inclinationem quandam elicitam à voluntate ad operandum iuxta dictamen rationis: fauet Durand. in secundo, distinct. 39. num. 11. & sequentibus, vbi docet conscientiam ad vtramque animæ partem, scilicet intellectum, & voluntatem ex æquo pertinere.

Henric. Duran.

Pro hac sententia objicies primò contra conclusionem, si conscientia esset notitia, & scientia aliqua intellectus, sequeretur eum, qui habet maiorem, & perfectiorem cognitionem, & scientiam dẽ agendis, habere etiam maiorem, & meliorem conscientiam: sed hoc esse falsum, testatur communis experientia, qua videmus sæpissimè Doctores in moralibus, esse peiores vitæ, & conscientiæ, ergo.

Respondetur, sequelam esse concedendam, si argumentũ procedat de scientia practica, & operatiua agendorum, & tunc neganda est minor, quia cùm hæc scientia practica habeat adiunctam executionam earum operationum, quas conscientia dictat, ille erit peioris vitæ, & conscientiæ, qui maiorem notitiam habuerit agendorum: si verò argumentum procedat de notitia purè speculatiua, concedendum est totum argumentum; sed nihil contra nos, quia conscientia non pertinet ad intellectum speculatiuum, sed ad practicum, vt videbimus dubio sequenti. Quare viri docti in rebus moralibus, qui non habent rectam conscientiam, quamuis speculatiuè cognoscant, quid agendum, quid ve fugiendum sit; tamen practicè errant in particulari eligibili, & sic bene constat, quod abundent in scientia speculatiua, & careant conscientia.

Objicies secundò, conscientia interdum dicitur bona. Actorum. 23. 1. Petri 3. &. 1. ad Thimotæum. 1. interdum dicitur mala. 1. ad Thimot. 4. & ad Titum. 5. Sed bonitas, & malitia sunt proprietates voluntatis, & non intellectus, ergo.

Act. 23. 1 Pet. 3. & 1. ad Tim. 4. Ad Tit. 5

Et confirmatur, quia conscientia vocatur spes à Diuo Paulo. 1. ad Thimotheum

1. ad Timot. 2.

1. ad Timot. 2. tæum. 2. dum dicit: *Charitas de puro corde, & conscientia bona, & fide non ficta*: sed spes pertinet ad voluntatem, ergo.

Respondetur, ea quæ pertinent ad intellectum practicum posse dici bona, vel mala, sicut & ipse intellectus vocatur bo-
Psa. 110. nus in sacra Scriptura, vt Psalm. 110. *Intellectus bonus omnibus facientibus eum.* Et similiter consilium, quod in omni sententia est actus intellectus practici;
1 Mac. 2 vocatur bonum. 1 Machabæorum. 4. *Incidit illi consilium bonum.* Cuius ratio esse potest, quia intellectus practicus habet adiunctam voluntatem.

Ad confirmationem dico cum Diuo
D. Tho. Thoma quæst. 27. de veritate, art. 1. ad quintum, conscientiam vocari spem, nõ formaliter sed causaliter, quia scilicet bona conscientia generat spem.

Objicies tertiò, obiectum conscientiæ est bonum; cùm proprium munus illius sit instigare ad bonum, & auertere à malo; sed sola voluntas respicit bonum, & malum, ergo conscientia non pertinet ad intellectum, sed ad voluntatem.

Respondetur, obiectum conscientiæ non esse bonum sub ratione boni, sed sub ratione veri practici, vt de intellectu
D. Tho. practico docuit D. Thom. 1. part. quæst. 79. art. 11. ad secundum.

DVBIVM IIII.

Vtrùm conscientia sit aliquis habitus, vel actus nostri intellectus?

1  RIMA conclusio, cõscientia propriè dicta, non est habitus, sed actus. Hæc non est ita certa, sicut præcedentes: eam tamen docet Diu.
D. Tho. Thom. 1. part. quæst. 79. art. 13. & quæst. 27. de veritate, art. 1. & communiter omnes, paucis exceptis, quos infra referem. Probatur conclusio, quia non est habitus innatus, & genitus à natura, sicut habitus principiorum, nec infusus à Deo, nec acquisitus à nobis, ergo non est habitus: consequentia patet à sufficienti diuisione habituum, & antecedens probatur, & in primis, quod non sit habitus innatus, patet, quia aliàs conscientia esset omnino inuariabilis, & non posset deponi, aut mutari de bona in malam: & è conuerso, quod est contra experientiam, & communem modum loquendi: & eadem ratione probatur, conscientiam non esse ipsum intellectum, aut aliam potentiam animæ: nec etiam est habitus infusus à Deo, aliàs nulla conscientia esset mala; aut erronea, cùm Deus non posit causare habitum erroris, aut inclinantem ad malum: nec etiam est habitus acquisitus: tùm, quia propter habitus præcisè non sumus digni laude, aut vituperio, sicut propter bonam, vel malam conscientiam; tùm etiam, quia habitus generantur, & corrumpuntur per plures actus, conscientia verò vnico actu formatur, & altero deponitur, & destruitur.

Nec valet dicere, conscientiam esse ex genere eorum habituum, qui vnico actu generantur, & altero corrumpuntur, sicut habitus scientiæ, qui vnica demonstratione causatur, & vnico errore amittitur. Non, inquam, valet, quia quamuis ita sit de habitu scientiæ, ideò est, quia demonstratio est cognitio euidens, & sic habet vim conuincendi omnino intellectum, & causandi habitum; conscientia verò interdum causatur, & deponitur sola extrinseca auctoritate dicentis, quia nequit habere tantam vim.

Et confirmatur hæc ratio, quia vsus, & exercitium habitus subditur nostræ liberæ voluntati; iuxta illud commune: *Habitibus vtimur, cùm volumus*: sed conscientia, etiam nobis nolentibus, dictat, stimulat, accusat, & testificatur; ergo non est habitus.

Secunda conclusio; conscientia propriè, & in rigore dicta, est actus, quo intellectus iudicat in particulari, quid sit agendum, vel non agendum, hic, & nũc, inspectis omnibus circumstantijs. Ita D. D. Tho.
Thom locis citatis, & communiter omnes eius expositores ibidem, & 1. 2. q. 19. art. 5. Couar. regula, *possessor*, part. 2. §. 6. Couar.
in principio, Nauar. in summa, cap. 17. Nauar.
num. 279. Siluest. verbo, *conscientia*, & Siluest.
alij plures, quos refert, & sequitur Salas Salas.
1. 2. tractatu. 8. disput. vnica, sectione. 2. num. 5.

num. 5. Probatur à sufficienti enumeratione, nam conscientia est aliquid pertinens ad intellectum (vt diximus) sed nõ est ipse intellectus, nec aliquis eius habitus (vt ostensum est conclusione. 1.) ergo est aliquis eius actus non purè speculatiuus, quia hic non instigat, nec mouet ad operandum, ergo practicus: quod autem hic actus debeat esse iudicium, probatur, quia conscientia est vera, aut falsa, aut opinatiua (vt dicemus infra) sed hæc solùm reperiuntur in iudicio intellectus, ergo.

Pro exacta tamen huius explicatione nota primò, aliud esse iudicium intellectus de faciendis, & omittendis, & aliud de iam factis, aut omissis; sicut enim intellectus proponit ea quæ facienda sunt, antequam fiant, ita postquam facta sunt, iudicat, an ea quæ fecimus, rectè, an malè fecerimus; & licèt vtrumque iudicium sit conscientia, vt conscientia cõprehendit omnia munera supra relata dubio. 1. quia ratione prioris iudicij dicitur dictare quid agendum sit, & instigare ad illud; & ratione posterioris dicitur redarguere, remordere, & accusare, vel absoluere: est tamen inter illa duo iudicia hoc discrimen, quod primum est practicum, cùm moueat voluntatem ad opus; secundum verò est speculatiuum, ratione cuius vnusquisque dicitur esse sibi conscius de suis bonis, aut malis operibus: & quia in hoc tractatu agimus de conscientia illa, cum quà voluntas nostra conformari debet in suis actibus, semper vsurpabimus conscientiam sumptam pro iudicio practico agendorum, quo intellectus noster ostendit voluntati, quid agere, aut omittere debeat hic, & nunc, iuxtà præcepta, aut consilia.

D.Tho. Secundò nota ex D. Thom. in secundo, distinct. 24. quæst. 2. art. 4. in corpore, conscientiã formari in omnibus, hoc modo; fit enim in mente nostra, instante occasione adulterandi, disputatio quædam, cuius maiorem facit syndæresis, & dicit, omne malum est fugiendum: minorem verò facit ratio superior, dicendo, adulterium est malum, quia à Deo prohibitum: vel etiam fortè facit hanc minorem ratio inferior, dicendo, adulterium est malum, quia iniustum, vel inhonestum: conscientia autem hæc audiens concludit, ergo hic, & nunc adulterium est fugiendum, & hac de causa conscientia dicitur, quasi concludens scientia.

Ex quibus colligitur. Primò, in quo distinguatur cõscientia à syndæresi, quod 5
hæc iudicat de principijs moralibus vniuersalibus, videlicet, omne malum est fugiendum, omne bonum est amplectendum; conscientia verò iudicat de conclusionibus deductis ex his principijs.

Secundò colligitur, in quo distinguatur etiam à scientia, vel opinione morali, quod scientia, & opinio iudicant de conclusionibus vniuersalibus deductis euidenter, vel probabiliter ex principijs vniuersalibus, verbi gratia, de hac conclusione, adulterium vt sic est fugiendũ; conscientia verò iudicat de huiusmodi conclusionibus, non in communi, & vniuersali, sed in particulari, scilicet de hoc adulterio faciendo, vel non faciendo, hic, & nunc, in hac occasione, & cum istis circumstantijs: ideò à Diu. Thom. loco citato appellatur conscientia applicatio scientiæ ad opus hic, & nunc faciendum: vtrum autem conscientia distinguatur, & quomodo ab actuali iudicio, prudentia, aut imprudentia, alibi dicendum est.

Tertiò colligitur, benè stare, quod aliquis agat contra scientiam, vel opinionem, quam habet alicuius conclusionis; & nihilominus non agat contra propriam conscientiam, sed iuxta illam: vt si, verbi gratia, quis sciat in communi, adulterium non esse committendum, & oblata occasione adulterandi, adhibeat debitam diligentiam, & consultationem circa omnes, & singulas circumstantias occurrentes, quibus inspectis, iudicet liberè sibi hic, & nunc adulterari, vel quia non potest aliter vitare propriam mortem, vel quia ex suo adulterio pendet libertas patriæ, propter quod iudicat, licèt falsò, licitum esse adulterium; tunc enim iste adulterando non agit contra propriam conscientiam, quamuis verè agat contra scientiã, quia conscientia supra scientiam addit applicationem ad opus, quod in hoc casu iudicatur licitum.

Si autem quæras, an ex frequenti vsu, & exercitio actuum conscientiæ generetur in nobis aliquis vsus habitus?

Respons

Respondeo negatiuè: tùm, quia nullus habitus est, qui per se, & immediatè respiciat assensum propositionis particularis: tùm secundò, quia iuxta varias materias possunt assignari varij actus conscientiæ, quibus non potest vnicus deseruire habitus: nisi placeat dicere actus conscientiæ rectæ, & etiam erroneæ, quando error est inculpabilis, pertinere ad habitum prudentiæ, actus verò conscientiæ prauæ pertinere ad habitum imprudentiæ, de quo alibi. Interim videatur Diu. Thom. locis citatis, Vazq. 1.2. disp. 59. c.1. nu. 2. Salas loco citato, num. 8.

D. Tho. Vazquez Salas.

6 Contra nostras conclusiones docuerũt Scotus, & D. Bonauent. in secundo, dist. 29. quæst. 1. & 2. & Durand. q. 4. asserentes, cõscientiam esse habitum intellectus acquisitum, distinctum à synderesi, & à scientia morali. Pro qua sententia arguitur primò contra nostras conclusiones, actus non agit, sed conscientia dictat, & accusat, ergo conscientia non est actus, sed vel est ipse intellectus, vel aliquis habitus: consequentia cum minori patet, & maior probatur, quia intellectio non est quæ intelligit, sed intellectus; nec locutio est quæ loquitur, sed homo.

Scotus. Bonau. Duran.

Hoc argumentum Durandi vocat puerile, & inane, Medina. 12. quæst. 19. artic. 6. dub. 1. Sed respõdetur admissa maiori, quod quando in minori, dicitur conscientiam dictare, testificare, &c. ille modus loquendi non est intelligendus effectiuè, ita vt ipsa dictio, & testificatio sit aliqua operatio exercita à conscientia; sed debet intelligi formaliter: vt sit sensus, conscientiam esse formaliter, & essentialiter ipsum actum dicendi, & testificandi, ad eum modum, quo solemus dicere, cogitatio dicit mihi hoc, vel illud, non quia dictio sit actio aliqua effectiuè procedens à cogitatione, sed quia essentialiter est ipsa cogitatio.

Medina.

Arguitur secundò, dictare, accusare, reprehendere, absoluere, &c. sunt actus specie diuersi: ergo vel dicendum est, esse plures conscientias specie diuersas, quod videtur falsum, vel conscientiam consistere in aliquo habitu, qui sit causa æquiuoca illorum actuum.

Respondetur, conscientiam propriè dictam consistere essentialiter in solo iudicio de agendis (vt dictum est in secunda conclusione) reliquos verò actus, scilicet testificare, accusare, &c. esse veluti passiones, & proprietates consequentes essentiam: nam eo ipso, quod conscientia dictat, quid faciendum sit, si non fiat, sequitur, quod accuset, remordeat, & reprehendat: sicut è conuerso, si fiat, sequitur, quod gaudeat, & absoluat.

Arguitur tertiò, si conscientia est iudicium, & dictamen actuale intellectus, sequitur, neminem posse operari contra conscientiam, quod quàm absurdum sit, videbimus infra: probatur sequela, quia voluntas nihil potest velle, quod nõ fuerit priùs iudicatum ab intellectu, vt volendum. Ex Arist. 7. Ethicor. cap. 3. ergò si conscientia est hoc iudicium, nunquã poterit voluntas operari contra cõscientiam.

Arist.

Respondetur, nego sequelam, & ad probationem, quod licèt voluntas non possit liberè, & ex aduertentia operari, quin operetur conformiter ad aliquam conscientiam; potest tamen, & de facto operatur sæpe contra rectam conscientiam, sequendo conscientiam prauam, & iudicium erroneum, quo intellectus culpabiliter iudicat, præferendum esse bonum delectabile, aut vtile bono honesto, quod recta ratio, seu conscientia dictabat postponendum, vt infra latiùs explicabimus.

Arguitur vltimò, quia si conscientia non esset habitus, sed actus, sequerentur duo absurda. Primum est, iustum in gratia existentem non habere bonam conscientiam, quando peccat venialiter, quia pro illo tempore non habet aliud dictamen rationis actuale, quod sit bonum. Alterum est è conuerso, eum qui est in peccato mortali habituali, dicendum esse virum bonæ conscientiæ, quando operatur bona opera moralia, quia tunc non est in illo dictamen actuale prauum, sed bonum.

Respondetur, aliud esse de conscientia loqui, quo ad vnum, vel alterum opus leue, quod nec destruit, nec conciliat amicitiam Dei, & aliud in ordine ad actus, ex quibus pendet salus animæ, & spiritualis vita: & quamuis vtraque sit verè, & propriè conscientia, secunda tamen absolutè dicitur conscientia; prima verò solùm secundum quid. Quo posito, ad formam argumenti nego sequelam, quia licèt iustus peccans venialiter habeat prauam

uam conscientiam secundum quid, respectu illius peccati leuis, habet tamen bonam conscientiam simpliciter, quia habet dictamen actuale, quo iudicat se bene gessisse in actibus conducentibus ad vitam æternam, quod iudicium pertinere ad conscentiam, diximus supra: & similiter existens in mortali, quamuis habeat rectam conscientiam secundũ quid, quando operatur hoc, aut illud opus bonum morale cõpossibile cum statu peccati, re tamen vera habet malam conscientiam simpliciter, quia perseuerat in eo actuale dictamen de malefactis, & remorsus illorum.

DISPVTAT. II.

De conscientia erronea.



CONSCIENTIA solet diuidi in rectam, erroneam, opinatiuam, dubiam, & scrupulosam: ex his consciẽtia recta, vt ab illis distinguitur, est illa, quę certò, firmiter, & sine vlla hæsitatione dictat hic, & nunc esse licitum, aut illicitum id, quod re vera est tale: è conuerso verò, conscientia erronea est, quæ firmiter, & certò dictat esse licitum, aut illicitum id, quod re vera nõ est tale. Et quia ea, quæ de conscientia recta dici possent, pendent ex his, quæ de alijs dicenda sunt; ideò agendo de singulis, incidenter determinabimus ea, quę ad rectam conscientiam seorsum sumptam pertinuerint.

DVBIVM I.

Vtrùm liceat discordare à conscientia erronea?



DVPLEX potest intelligi consciẽtia erronea. Vna, quę dictat aliquid esse faciendum, aut omittendum sub præcepto; aut aliquid esse illicitum, & malum moraliter. Altera, quæ dictat aliquid, non vt præceptum, aut prohibitum, nec vt malum, sed tanquam præcisè licitum, & honestum, sub nulla obligatione faciendum, aut omittendum. Ex quibus, dubium propositũ non procedit de conscientia, hoc secundo modo, quia certum est apud omnes, nos non teneri velle ea omnia, quæ licita, vel honesta iudicantur, etiam si talia iudicentur per consciẽtiam rectam; nam potiùs huiusmodi conscientia erronea excusat ab obligatione, si quæ fortè [illegible] erat in ordine ad illud opus: quare difficultas solùm procedit de conscientia primo modo sumpta.

Conclusio, nullus potest licitè, & sine peccato discordare à conscientia erronea dictante aliquid esse præceptũ, aut prohibitum. Ita D. Tho. 1.2. quæst. 19. art. 5. & ibidem omnes eius expositores, tam antiqui, quàm moderni, & quodlib. 3. art. 4. & quæst. 27. de veritate, art. 4. & in secundo, distinct. 39. quæst. 3. art. 3. vbi eam docent omnes scholastici, Couar. 1. variarũ, cap. 1. num. 1. Siluest. in summa, verbo, *conscientia*, Nauar. cap. si quis, de pœnit. dist. 7. num. 82. & cap. *consideret*, de pœnit. dist. 5. num. 53. & in summa, præludio. 9. nu. 9. & cap. 27. num. 278. & 280. Plures refert Vazquez. 12. disp. 59. c. 2. estque adeò certa, vt opposita ad minùs, sit periculosa in fide. Probatur primò ex illo ad Rom. 14. *Omne quod non est ex fide, peccatum est*: vbi per fidem intelligitur conscientia; vt sit sensus, peccatum esse quidquid contra conscientiam fit, vt supra disput. 1. dub. 3. explicuimus ex sanctis Patribus, & iuribus ibi relatis.

D. Tho. *Couarr.* *Siluest.* *Nauar.* *Vazquez.* *Ad Rom. 14.*

Dices, hunc locum intelligendum esse de conscientia recta, & non de erronea; verùm hæc explicatio est omnino falsa, quia D. Paulus loquitur ibi de illis, qui in discernendis, & comedendis cibis non sequebantur conscientiã, comedendo eos, quos prohibitos existimabant, cùm tamen in lege Christi nullus cibus sit immundus, nec prohibitus, vt constat ex illis verbis, *Scio, & confido in Domino Iesu, quia nihil commune per ipsum, nisi ei qui existimat quid commune esse, & ei commune est*, ergo loquitur D. Paul. de conscientia erronea: quod autem faciens contra illam peccet, ostendit iterum D. Paul. ibid. dicens: *Qui autem infirmus est, solus manducet*; hoc est, debilem in fide, nempe qui credit, seu existimat aliquos cibos esse immondos, & prohibitos, debere abstineri ab illis; & alios cibos, quos non prohibitos iudicat, manducare.

Secundò

Innoc. 3 Secundò, probatur ex ipsa decisione Innocentij tertij, relata in capite finali, de præscriptionibus, cap. litteras, de restitutione spoliatorum, cap. perpetuas. 2. de simonia, cap. inquisitioni, de sententia excommunicationis, cap. omnes. 28. quæst. 1. cap. si virgo 34. quæstione. 1. quibus locis asseritur, ad gehennam ædificare eum, qui contra suam conscientiam operatur, etiam si conscientia falsa sit, & erronea.

Tertiò, probatur ratione, quia nullus potest licitè discordare à conscientia recta dictante aliquid sub præcepto, ergo nec à conscientia erronea: maior est certa apud omnes: tùm quia voluntas discordans à sua regula peccat; regula autem voluntatis est recta ratio: tùm secundò, quia agere contra conscientiam rectam dictantem aliquid esse præceptum, est agere contra leges præcipientes, siue ipsa conscientia sit lex quædam naturalis, cui voluntas obedire debet, siue solùm sit manifestatio legis: tùm denique, quia cùm res ipsa volita contra rectam conscientiam sit mala obiectiuè, vtpote quia difformis rectæ rationi, quæ est regula proxima bonitatis, & malitiæ, etiam volitio illius erit mala formaliter: consequentia verò principalis argumenti probatur, nam ideò peccat qui agit contra rectam conscientiam, quia scilicet deuiat à regula, & lege, sed similiter qui agit contra conscientiam erroneam, deuiat quantum est ex se, & affectu suo à regula, & lege existimata, ergo similiter peccat: patet cõsequentia, quia eodem modo proponitur illi per conscientiam falsam, tanquam prohibitum id, quod non est prohibitum, ac si re vera prohibitum esset, & propositum per conscientiam veram: ergo faciendo illud contra proprium dictamen, peccat non minùs ac si tale dictamen esset verum.

D. Thom. Et confirmatur, quia qui nollet facere id quod conscientia absolutè, & sine dubitatione vlla dictat esse præceptum, repugnaret, quantum est ex se, præcepto, & nollet se illi conformare, ergo peccaret: consequentia patet, & antecedens probatur exemplo adducto à Diuo Thoma, 1. 2. quæstione. 19. articulo. 5. ad secundum: nam si aliquis crederet præceptum promulgatum à Prætore nomine Regis, esse præceptum ipsius Regis, contemnendo illud, contemneret, quantum erat ex se, præceptum Regis, quamuis Rex nunquam tale præcepisset: ergo si voluntas contemnit id quod conscientia dictat esse à Deo præceptum, optimè censebitur contemnere præceptum Dei, ergo qui facit id quod existimat prohibitum, ita peccat, ac si re vera prohibitum esset. Horum autem ratio à priori esse potest, quia cùm voluntas sit potentia cæca, subdidit eam Auctor naturæ ductui, & dictamini intellectus, vt id habeat reputare bonum, aut malum, quod sibi fuerit ab intellectu propositum vt tale; ex quo oritur, quod naturali lege teneatur sequi dictamen conscientiæ, quodcumque illud sit, siue verum, siue falsum, cùm non possit illi alia via innotescere, quid faciendum, aut fugiendum sit.

2 Oppositam sententiam referunt Glossa in capite omnes. 28. quæstione. 1. & Diuus Thomas. 1. 2. quæstione. 19. articulo. 5. quorumdam asserentium, non esse peccatum agere, aut non agere contra conscientiam erroneam. *Glossa. D. Tho.* Pro qua arguitur primò, conscientia nostra est inferior Deo, ergo non potest obligare ad oppositum eius, quod lex Dei præcipit, ergo dictante conscientia, mentiendum esse hic, & nunc, ad saluandam vitam amici, non tenetur voluntas velle mentiri, cùm hoc sit contra legem Dei. Hæc secunda consequentia patet, & prima probatur, quia inferior non potest obligare contra legem superioris, nec illi derogare, ergo.

Respondetur, inferiorem posse optimè obligare sibi subditum contra legem superioris ignoratam, & sic conscientiam, supposita ignorantia legis diuinæ prohibentis omne mendatium, posse obligare voluntatem ad mentiendum hic, & nunc, nec in hoc casu obligat inferior contra superiorem, quia quod tunc obligat voluntatem ad mentiendum, est ipsa lex naturalis, & diuina, qua præcipitur conscientiam esse sequendam.

Arguitur secundò, discordare à conscientia dictante mendatium esse præceptum, non est discordare à lege Dei, quin potiùs est concordare illi, ergo nec peccatum: patet consequentia, quia nihil est peccatum, nisi sit contra legem Dei.

Respondetur, quod licèt discordare à conscientia dictāte, mendatium esse præceptum, non sit contra legem Dei prohibentem mentiri, est tamen contra aliam legem æternam, præcipientem sequendam esse conscientiam.

Arguitur tertiò, & impugnatur præcedens solutio, quia ex ea sequitur, vnam legem Dei esse alteri contrariam: quod est absurdum.

Respondetur, nego sequelam, quia quamuis lex generalis naturæ, quæ subjicit voluntatem dictamini propriæ conscientiæ, obliget contra quascumq; alias leges particulares ignoratas: hoc tamen non est vnam legem contradicere alteri formaliter, & per se; sed solùm materialiter, & per accidens ratione ignorantiæ, in quo nullum est inconueniens. Vnde quamuis inter leges particulares à Deo immediatè latas, nulla sit repugnantia etiam materialiter; inter eas tamen, quæ media humana ratione promulgantur, potest optimè esse aliqua contrarietas, quia pro diuersitate temporum, & circumstantiarum potest ratio humana habere cōtraria iudicia practica, quæ quamuis materialiter opponantur, formaliter tamen non sunt contraria; siquidem ea quæ dictant alia materialiter opposita, conueniunt semper in ratione formali, sub qua dictantur, videlicet in hoc, quod est esse facienda, aut omittenda sub præcepto existimato.

Arguitur quartò, implicat voluntatem obligari ad id, quod est intrinsecè malum, sed tale est mendatium, v.g. cùm sit contra vnum ex præceptis decalogi: ergo conscientia dictans mentiendū esse sub præcepto hic, & nunc, ad saluandam propriam vitam, non obligat: consequentia cum minori patet, & maior probatur, quia Deus non potest obligare ad id, quod est intrinsecè malum, scilicet ad mentiendum, vel fornicandum, imò nec potest dispensare, vt hæc licitè fiat, vt docuit D. Thom. 1.2. quæst. 110. artic. 8. ergo multò minùs id poterit conscientia.

D. Tho.

Respondetur, neminem posse per se obligari ad mentiendum; bene tamē per accidens ratione conscientiæ erroneæ, existimantis id esse præceptū; & ad probationem maioris, admisso antecedenti, nego consequentiam, & ratio discriminis est, quia Deus non potest habere iudicium erroneum, sicut intellectus creatus, & sic non potest obligare ad mentiendum, sicut obligat conscientia humana, cùm huiusmodi obligatio oriatur per accidens ex errore, vt dictum est. Vtrùm autem saltem mediatè (videlicet mediante iudicio erroneo intellectus humani) concedendum sit Deum obligare, & mouere ad mendatium, vel ad malum, dicemus infra.

Arguitur quintò, aliquando est peccatum sequi conscientiā erroneam, vt quando error est crassus, & vincibilis, ergo saltem tunc non obligabit: patet consequētia, nam nullus potest obligari ad peccandum, aliàs non peccaret, quia nemo peccat faciendo id, quod facere tenetur.

Et confirmatur, quia ex opposito sequitur contingere posse casum, in quo homo sit perplexus, & necessitatus ad peccandum, siue faciat, siue non faciat id, quod conscientia erronea dictat; sed consequens est absurdum, & impossibile, ergo: absurditas consequentis patet, quia si quis ex necessitate peccaret, lex prohibens illud peccatum esset iniqua, & iniusta, siquidem prohibet id, quod vitari non potest; impossibilitas verò constat, quia de ratione peccati est, quod sit liberum, & vitari possit: sequela verò probatur, quia si quis ex ignorantia vincibili iudicet adulterium esse committendum hic, & nunc, cum hac muliere, ne se interficiat, si committat illud, peccat contra decalogi præceptum, à quo non excusatur per conscientiam erroneam, quia ignorantia crassa, & vincibilis non excusat: si verò non adulteratur, facit contra propriam conscientiam, ergo vel est dicendum, non peccare faciendo contra illam, vel si peccat, esse necessitatum in hoc casu ad peccandum.

Respondetur admisso antecedenti, negando consequentiam, ad cuius probationem dico, contingere posse, vt aliquis peccet

peccet faciendo id quod facere tenetur, non quidem absolutè, & per se, sed per accidens, & supposito errore, aut ignorátia vincibili, cum qua operatur: in quo nullum est inconueniens, nam hoc non est obligari simpliciter, & absolutè ad peccandum, sed solùm ex suppositione, quod duret illa conscientia, & ille error, quoniam simpliciter, & absolutè loquendo, potest optimè ille homo non peccare, quia potest, & tenetur deponere illam conscientiam, & indagare veritatem, qua vincat ignorantiam rasam qua laborat; qua conscientia deposita non peccabit operando, seu non adulterando, vt clariùs ostendemus infra.

Ad confirmationem dico similiter, nullum esse inconueniens, quod per accidens, & ex suppositione ignorantię culpabilis reddatur aliquis perplexus, ita vt quidquid faciat, dictante illa ignorantia, sit peccatum, vt docuit Diu. Thom. 1.2. quæst. 19. art. 6. ad tertium, & habetur in cap. neruì. 13. dist. ex D. Gregor. cap. 18. lib. 32. in quartum caput Iob: simpliciter autem, & absolutè iste nō est perplexus, nec necessitatus ad peccandum, cùm possit, & debeat illam conscientiam deponere, vt dictum est. *D. Tho.* *Gregor.*

DVBIVM II.

An sequi conscientiam erroneam vincibilem, sit grauius peccatum, quàm facere contra illam, quando quis est per accidens perplexus?



PRO decisione nota, cōscientiam erroneam esse duplicem; nam quædam est, quæ proponit, vt prohibitum, vel præceptū id, quod nec prohibitum est, nec pręceptum, sed consilij, vel opera de se indifferentia, vt. v. g. audire missam in die feriali, vel leuare festucam, & de hac conscientia non procedit difficultas, quia certum est, non peccare in hoc casu eum, qui operatur iuxta conscientiam, audiendo, vel non audiendo missam, cùm hoc nulla vera lege sit prohibitum, aut præceptum, quauis peccaret contra conscientiam, & legem existimatā, si non audiret, dictante conscientia, audiendam esse. Altera est, quæ proponit vt prohibitum id, quod re vera est præceptum, vt audire missam in die dominica; vel vt præceptum id, quod est prohibitum, vt furari, aut mentiri: & de hac conscientia est dubitatio.

Prima conclusio, quando prohibitio, aut præceptum quod falsa conscientia dictat, est strictius, & maius; agere contra conscientiam est peius: è contra verò, quando tale præceptum est minus. Ita intelligendus est Durand. in secundo, dist. 39. q. 5. nu. 9. Azor tom. 1. summę, lib. 2. c. 8. q. 9. & alij, quos refert, & sequitur Vazquez. 1. 2. disp. 60. c. 3. dicentes, non posse huius rei assignari certam aliquam regulam, sed interdum esse grauius peccatum, sequi conscientiam erroneam, interdum leuius pro qualitate præceptorum, & materiæ. *Duran.* *Azor.* *Vazquez.*

Ratio conclusionis est euidens, quia quantó præceptum est maius, & vrgentius, tantò eius transgressio est peior: ergo tunc erit deterius agere contra conscientiam, quando præceptum ab ipsa falsò propositum fuerit maius; tunc leuius, quando fuerit minus: quod explico sic, nam si conscićtia erronea dictet mihi sub mortali mentiendum esse hic, & nunc ad saluandam vitam amici; tunc facere contra conscientiam, erit peccatum grauius, quàm facere secundum illam: quare si in illo casu non mentiar, peccabo mortaliter peccato homicidij; si verò mentiar, solùm peccabo venialiter peccato mendatij officiosi. Si autem conscientia dictet esse peccatum veniale furari, ad dandam eleemosynam, tunc minùs peccabo faciendo contra conscientiam, quia non furando solùm committo peccatum veniale; furando verò committo mortale: tota autem huius discursus ratio est, quia in priori casu lex falsò proposita per conscientiam præcipiens mendatium officiosum, obligat sub mortali, & lex vera prohibens illud mendatium, solùm obligat sub veniali, & è conuerso in posteriori casu.

Secunda conclusio, cæteris paribus ex genere prohibitionis, & præcepti, maius

peccatum est agere contra conscientiam erroneam, quàm secundum illam. Probatur, quia ignorantia minuit voluntarium, & peccatum, vt docet D. Thom. 1.2.quæst.6.art.8.& quæst.73.art.4. sed peccare sequendo conscientiam erroneam, est peccare ex ignorantia; peccare verò contra huiusmodi cõscientiam, est peccare scienter; hoc est, cum scientia, & cognitione peccati: ergo maius peccatũ est, cæteris paribus, non sequi conscientiam erroneam, quàm sequi illam.

D. Tho.

4 *Bassolis.* Contra has conclusiones docuit Bassolis in secundo, distinct.39.quæst.vnic. art.3. dicens absolutè plus peccare eum, qui sequitur conscientiam erroneam vincibilem, quàm qui contra illam operatur. Cuius fundamentum est, plus obligare legem superioris, quàm inferioris, sed lex prohibens furtum, est lex Dei; conscientia verò propria dictans oppositum, est lex ipsius hominis ab ipsomet sibi falsò imposita: ergo plus obligat illa, quàm ista.

Respondetur, nego minorẽ, quia conscientia erronea non est lex ipsius hominis, sed est intimatio legis diuinæ existimatæ: vnde pro qualitate legis quæ intimatur, & proponitur, & pro qualitate veræ legis quæ violatur, pensanda est grauitas peccati, vt dictum est.

Secundò arguitur contra secundã conclusionem, si Petrus habeat conscientiam erroneam, quę dictet sibi debere sub mortali, non pœnitere de peccato, in quo est hic, & nunc, etiã occurrente tunc præcepto pœnitendi ab eo culpabiliter ignorato, & nihilominus pœniteat de illo, tunc faciens contra conscientiam meretur, ergo vel non peccat, vel ad summum peccat venialiter, ergo plus peccaret sequendo conscientiam: hæc secunda consequentia patet, quia non pœnitendo peccaret mortaliter; & prima probatur, quia implicat simul mereri, & mortaliter peccare.

Respondetur, casum esse implicatorium, scilicet, facere contra consciẽtiam, & pœnitere, quia omne agens contra cõscientiam peccat: nullus autem peccans potest esse pœnitens, & multò minùs ipse actus pœnitẽtiæ potest esse peccatum, cùm vera pœnitentia sine gratia fieri nõ possit, vt dicitur de pœnitentia, distinct. 1.cap. perfecta pœnitentia.

Vltimò arguitur, iudicet aliquis sub mortali esse dandam eleemosynam ex furto hic, & nunc, etiam conscientia oppositum dictante: tunc sic argumentor, aut iste tenetur dare eleemosynam, aut non. Si primum, licitum ergo est illi facere contra conscientiam, cuius oppositum est dictum dubio. 1. Si secundũ, idem sequitur, scilicet liberè agere contra conscientiam; nam in casu posito, conscientia illius est eleemosynam dari debere, etiam contradicente conscientia.

Quod si dicas (vt supra dictum est dub. 1.) in hoc casu neutrum illi licere, videlicet facere pro, aut contra conscientiam, sed teneri illam deponere. Vrgeo sic argumentum contra secundam conclusionem, quia in casu quo, non deposita conscientia operetur, quodcũq; faciat, ęquè peccat, ergo secunda conclusio est falsa: probatur antecedẽs, quia in quocumque euentu peccat ex scientia, & contra conscientiam.

Respondetur, casum huius argumenti implicare, quia non possunt dari illa duo iudicia practica actu simul distantia, cùm sint contraria; sed vel alterum eorum debet esse purè speculatiuum, & sic non habebit rationem conscientiæ; vel si vtrumque est practicum, vnũ eorum præcessit, & per subsequens iudicium fuit depositũ; nec etiam si admitteremus casum, conuinceret cõtra nos, quia tunc magis peccaret sequendo illam conscientiam, quæ dictat subueniendum esse pauperi ex furto, etiã cõscientia oppositum dictante; quã non sequendo illam, quia primũ esset contra duo præcepta, alterum non furandi, & alterum sequendi conscientiam: secundũ verò solùm esset contra aliam conscientiam non dandi eleemosynam ex furto.

DVBIVM III.

An conscientia erronea obliget contra præceptum superioris?



PRIMA conclusio est affirmatiua. Ita Diu. Thom. in secundo, distinct. 39.art. 3. ad tertium. Durand.q.5.num.9. 5 *D. Tho.*

Medina

Medina. Corduu. Azor. Vazquez Medina 1.2.quæst.19.art.6.dub.3. Corduua,lib.3.de conscientia,quæst.10. pro positione 1. Azor loco citato, dub. 10. Vazquez disput.61.cap.1. Cuius ratio est: tum quia conscientia obligat ex vi præcepti diuini existimati,quod proponitur, nam conscientia,non dictat aliquid faciẽdum,quia hoc sibi videtur,sed quia à Deo pręcipitur:tum etiam, quia lex naturalis præcipit conscientiam esse sequendam: ergo,cum obedire oporteat Deo, magis *Actor.4.* quam hominibus, Actorum 4. agendum est secundum conscientiam, etiam si prælatus oppositum pręcipiat.

Secunda conclusio, quando Prælatus pręcipit aliquid contra conscientiam subditi,tenetur subditus quęrere rationes ad deponendam propriam conscientiam; & si eas inuenerit, tenetur eam deponere; in eadem tamen conscientia perseuerante tenetur eam sequi. In hoc sensu intelligo Diu. Bonauenturam in 4. distinct. *D Bona. Alens. D. Anto. Gers. Siluester. Corduu.* 39.art.2.quæst.3. ad vltimum Alexand. Alensem 2.p.quæst.121.membro.3.art. 2.Diu.Antoninum,1.part.titulo 3. §.3. & 4. Gersonem alphabeto 30.litera. C. Siluestrum verbo, *conscientia*, quæst. 2. & Corduuam lib.3.quæst.4.dubio.2. dicentes plus standum esse præcepto Prælati, quam conscientiæ, nam quamuis obligatio conscientiæ sit intensior,& maior,est tamen salubilior cum deponi possit & debeat.

Secunda pars huius conclusionis, videlicet, perseuerante conscientia teneri ad operandum contra pręceptum superioris, patet ex prima conclusione. Prima vero pars conclusionis probatur,quia pręceptum superioris,est etiam præceptum Dei, ergo intimatum subdito obligat ad minus ad examinandam propriam conscientiam,an sit errans,nec ne: probatur antecedens: tum, quia potestas superioris est deriuata à Deo: tum secundò,quia etiam Deus præcipit, vt obediamus prępositis nostris ad Hæbræos 13. *AdHæb. 13.* Quod claritatis gratia explico hoc exemplo, nam demus subditum vidisse præceptum aliquod Pontificis, quod tamen posteà illo nesciente esset ab eodem Pontifice, vel à sucessore reuocatum; & Pręlatus pręciperet subdito sub censuris aliquid contra illud præceptum, tum tenetur subditus examinare conscientiam suam, & si adhibita sufficienti diligentia adhuc perseuerat in conscientia, tenetur illam sequi; quia præceptum Papæ magis obligat quam præceptum inferioris prælati, nec in hoc peccat, cum illa ignorantia & error factus sit inuincibilis(vt infra videbimus) si tamen adhibita diligentia cognoscat errorem suum, tenetur priorem conscientiam deponere,& præcepto Prælati conformari.

Vtrum autem in casu quo subditus culpabiliter non deponat conscientiam, plus peccet sequendo illam, & non obediendo Prælato, quam è conuerso,dicendum est in dubio sequenti conclusione prima.

DVBIVM IIII.

An obligatio non agendi contra conscientiam sit dispensabilis à Deo?



SVPPONO obligationem non agendi contra conscientiam, ita magnam esse, vt nulla dispensatione, cuiusuis superioris creati,fieri possit alicui licere contra propriam conscientiam agere,nam cum hoc præceptum sit naturale, non cadit eius dispensatio sub potestate creata, quamuis enim Papa, aut Ecclesia possit modificare præcepta iuris naturalis, & diuini, & interprætari quomodo seruanda sint; imo etiam interueniente iusta causa dispensare in iure naturali, & diuino presuponente factum, aut dispositionem hominis, vt in contractibus humanis, iuramentis, & votis, minimè tamen dispensare possunt in eo, quod est iure naturali, diuinoque absoluto prohibitum, vt in præceptis decalogi, & in principijs iuris naturalis, ad quæ pertinet hoc, quod est non discordare à propria conscientia, quare solum est dubium an hoc præceptum sit dispensabile à Deo? 6

Conclusio est negatiua. Ita Corduua lib.3.quæst. 10. Azor loco citato, dubio *Corduu. Azor.*

Vazquez 11. Vazquez disput. 16. cap. 2. Probatur, quia præcepta legis naturalis sunt indispensabilia, vt cum D. Thom. 1.2. quæst. D. Tho. 110. art. 8. docet ferrè omnis scola, sed tale est hoc præceptum, ergo.

Et confirmatur quia etiam si gratis admittamus posse Deum dispensare in præceptis naturalibus secundæ tabulę, vt putauit Scotus, aut etiam in pręceptis primæ tabulæ, vt existimauere Almain. & alij, ad huc in hoc vltimo præcepto, non discordandi à conscientia est specialis ratio implicationis, propter quam est omnino indispensabile; quod sic ostendo. Primò, quia Deus non potest facere, vt manente præcepto, quodcumque illud sit, operatio contra illud sit licita, sed quandiu durat conscientia, manet præceptum verum, vel existimatum, ergo operatio contra conscientiam nunquam potest esse licitā.

Secundò, quia Deus non potest dispēsare in alijs præceptis, nisi auferendo, vel abrrogando ea: ergo nec potest dispensare in hoc, nisi auferendo conscientiam, patet consequentia, quia nō potest aliter auferri præceptum verum, vel existimatū ab ipsa propositum.

6 Tertiò quia obiecta aliorum præceptorum non includunt intrinsicè ipsum pręceptūm respectu operantis, & sic possunt optimè proponi illi vt non præcepta, aut prohibita, sed obiectum conscientiæ erroneæ includit intrinsicè ipsum præceptum respectu operantis, quia conscientia vt sic respicit obiectum, vt præceptum, vel vt prohibitum: ergo non potest saltē in hoc dispensare, patet cōsequentia, quia nolle facere, quod Deus præcipit, aut nolle abstinere ab eo, quod Deus prohibet, necessariò est malum; ergo implicat licitè fieri.

Vltimò probatur, quia si huiusmodi dispensatio est nota homini, iam mutat conscientiam, si autem non est nota illi, perinde se habet, ac si propria conscientia esset vera, & non adesset talis dispensatio, nam eodē modo agendo contra ipsam facit id, quod existimat prohibitum, sed si conscientia esset vera, & nulla esset dispensatio, peccarat: ergo similiter.

Andr. à Castr- nouo. Almain. Partem tamen affirmatiuā tenuit quidam Andreas à Castronouo relatus ab Almaino tractatu 3. moral. cap. 15. quam etiam probabilem reputat Corduba loco cit. Cuius sententiæ fundamentum est, 7 Corduba. nullum actum humanum esse necessariò malum, sed omnes esse contingenter malos, quod ita probari potest, quia actus, quo Deus prohibuit hominem agere cōtra conscientiam est liber, ergo potuit Deus absolutè id non prohibere; vel potuit prohibere pro vno tempore, & non pro alio, aut id, potuit prohibere Petro, & non Paulo: consequentia est euidens, & antecedens probatur, quia omnis actus volūtatis diuinæ circa creaturas ad extra est liber.

Respondetur negando antecedens, nā quamuis actus voluntatis Dei, erga creaturas qui terminatur ad earum existentias sit liber, & ita voluntas diuina non sit determinata ad hoc, vt permittat, vel non permittat, quod aliqua operatio humana contra conscientiam existat, vel non existat, sed hoc est illi omnino liberum; tamen actus, quo Deo displicet talis operatio contra cōnscientiam, est necessarius, quia illa operatio contra conscientiam est contra aliquod ex diuinis attributis in quibus voluntas diuina necessariò complaceat, & sic voluntas diuina est necessariò determinata ad volendum, quod operatio hominis contra conscientiam facta sit mala & peccaminosa, pro quo videndus est Caietan. 1. 2. quæst. 110. art. 8.

Secundò arguitur, agere cōtra consciētiam, non est agere contra aliud præceptum, aut legem, quam contra illam, quæ à conscientia proponitur, etiam si conscientia sit recta: ergo si in omni alio præcepto, aut lege, maximè si non sit decalogi, potest Deus dispensare, ergo etiam in hoc, quod est agere contra conscientiam probatur maior, quia conscientia, vel non est lex, sed propositio legis, vel saltem non obligat diuersa obligatione ab ea, quæ prouenit à lege, quam proponit. Caiet.

Respondetur, nego maiorē, quia vltrà præceptū particulare, quod per conscientiā proponitur est aliud vniuersale de nō male agendo, nec verè, nec existimatiuè, ideò repugnat, quod licitè quis faciat id, in quo agens credit se male, & illicite agere.

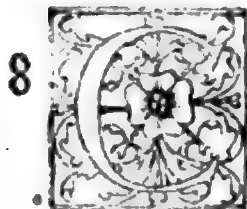
Vltimò arguitur, hæc est mala consequentia, accipio id quod credo esse alienū ergo

ergo verè accipio alienum; ergo similiter non valet facio id, quod credo illicitum & prohibitum; ergo verè facio illicitum & prohibitum, ergo bene stat me licite facere, agendo contra conscientiam erroneam.

Respondetur admisso antecedenti, nego consequentiam, & ratio differentiæ est, quia rem esse à parte rei propriã, vel alienam, non pendet ex apprehẽsione, & affectu meo, sed ex ipsa rei natura, & cõditione; quantumcunque enim res aliena iudicetur à me, vt propria, erit nihilominus aliena; at verò operationem esse licitam, vel illicitam, quamuis in re pendeat à lege prohibente, vel præcipiente, non tamen pendet ab ea præcisse, secundum se, sed ab ea, vt cognita ab operante, & intimata voluntati; vndè precipue prouenit ex apprehensione & affectu ipsius operantis, & hinc est quod operatio, quæ alias sit de se illicita si inuincibiliter ignoratur eius prohibitio illicite fiat; è contra verò operatio de se licita, si existimetur illicita, & prohibita, & hoc non obstante fiat, illicita est: quia est lex non solum prohibens ea, quæ de se illicita sunt; sed ea etiam, quę nobis illicita videntur.

DVBIVM V.

An agere contra conscientiam sit speciale peccatum?

8 ONCLVSIO, agere contra conscientiam siue veram, siue erroneam non est speciale peccatum diuersæ speciei ab eo, quod operans existimat se committere; vndè si quis putans hodie esse ieiunandũ, & non ieiunet, non committit duplex peccatum, vnum contra temperantiam, & præceptum ieiunij; & alterum contra conscientiam, sed vnicum dumtaxat, illud que contra temperantiam. Ita D. Thom. 2. 2. quæst. 19. art. 5. ad tertium, Medina ibi, art. 6. dub. 4. Valentia disp. 2. quæst. 14. puncto. 4. dubio 2. Vazquez disput. 59. cap. 3. Corduua lib. 3. quæst. 4. dubio 1. Azor, libr. 2. cap. 8. quæst. 4. Ratio autem huius cõclusionis est, quia intimatio, & promulgatio legis non est lex diuersa ab ea, quæ intimatur, & promulgatur quin potius est, quid pertinens ad eius complementum, & conditio necessaria, vt habeat vim obligandi, siquidem nulla lex obligat nisi cognita: cum igitur conscientia nihil aliud sit, quam intimatio legis, (vt sępè dictum est) fit vt qui peccat contra conscientiam non peccet contra duas leges, sed contra vnicam, & eandem sibimet intimatam.

D. Tho. *Valent.* *Vazquez* *Medina.* *Corduua* *Azor.*

Oppositam sententiam docuit Angestus in moralibus, cap. 7. dubio 3. vbi quãuis nobiscum asserat, eum qui agit contra conscientiam erroneam, vnicum dumtaxat peccatum committere, quod consistit in deformitate, & dissonantia ad conscientiam, affirmat tamen facere duplex peccatum qui contra veram consciẽtiam operatur; quia ibi est duplex deformitas, vna ad conscientiam; & altera ad præceptum verè propositum; vt si quis, verbi gratia, dictante conscientia non esse furadum, furatur, duplici peccato peccat, altero contra dictamen conscientiæ, & altero contra virtutem iustitiæ. *Angest.*

Huius sentẽtiæ fundamentum quantũ ad hanc secundam partem, quæ à nostra conclusione discordat est, quia qui furatur conscientia oppositum dictante, violat duplex præceptum specie diuersum, ergo committit duplex peccatum; consequentia patet, quia vbi est duplex dissonantia specie diuersa, est similiter duplex malitia, & antecedens probatur, quia violat præceptum naturale sequendi conscientiam, & præceptum speciale non furandi: nam licet conscientia ipsa non sit præceptum, sed intimatio præcepti, adhuc est præceptum quoddam naturale, non discordandi à consciẽtia, vt dictum est.

Huic argumento quidam negant antecedens, dicentes, præceptum sequendi conscientiam dictantem non furandum & ipsum præceptum, non furandi non esse duo præcepta specie diuersa; sed eiusdem speciei, & sic eorum transgressio, non est duplex peccatum, sed vnicum, sicut omissio audiendi missam die dominica, quæ est etiam dies Apostoli.

Corduu. Sed melius respõdet Corduua loco citato, admisso antecedenti, negando consequentiam, quia præceptum sequendi conscientiam est præceptũ quoddam generale inclusum, & imbibitum in quocũque particulari præcepto cognito, & proposito voluntati; vndè sicut causa generalis, & particularis producunt eundem numero effectum; ita hæc duo præcepta inducunt eandemmet obligationem; quare eadem prorsus obligatio est non furandi, & nõ faciendi contra conscientiã, quæ dictat abstinendum esse à furto. Ex quo fit hanc circũstantiam, scilicet fecisse contra conscientiam, non esse necessariò exprimendam in confessione, nisi in casu, quo quis existimet eam teneri explicare, nec eam sustinendo, eo ipso à conscientia discordat, & nouum peccatum cõmittit: & quamuis Adrianus tractatu de confessione, quęst. 4. §. vnico nunc, oppositum existimet, quia saltem contra eãdem speciem est maius peccatum peccare scienter, quam ignoranter, aut cum cõscientia dubia, verior, nihilominus est nostra sententia: tum quia probabiliter, pręsumitur confessarium hoc aduertere, & scire: tum quia dicendo occidi, aut adulterium comisi, satis exprimitur communi modo loquendi, conscientiam oppositũ dictasse: tum denique, quia licet aggrauet intra eandem speciem, non tamen ita notabiliter vt sit necessariò confitenda. Adrian.

9 Arguitur secundò, fieri potest, vt peccans contra conscientiam erroneam; nõ cogitet actu se facere contra aliquod speciale præceptum, ergo saltem, tunc huius modi peccatum erit pręcisse contra conscientiam, & consequenter hoc erit speciale peccatum ab alijs diuersum; consequẽtia patet, & antecedens probatur in duplici casu; primus est, si conscientia sit adeò erronea, vt existimet aliquod obiectum indifferens esse sibi illicitum, etiam quatenus indifferens est; secundus est, si conscientia contra quam quis operatur solum dictet, esse malum in communi, id quod fit, non determinans contra quam virtutem specialem, aut cõtra quod præceptum esset.

Propter hoc argumentum Gregor. de Valentia, loco citato limitat doctrinam nostræ conclusionis, dicens esse veram solum moraliter, & vt in plurimum, nam existimat contingere posse, vt actus aliquis contra conscientiam non pertineat ad aliquam speciem vitij, nec sit contra aliquod præceptum speciale, vt in casibus adductis in argumento.

Cæterum hæc doctrina displicet, nam implicat à parte rei dari indiuiduum immediate contentum sub genere, & quod non sit alicuius determinatæ speciei infimæ.

Quare ad argumentum respondetur, nego antecedens, & ad primam probationem implicare, quod obiectum proponatur à conscientia, vt indifferens, & simul vt illicitum; nam proponi, vt indifferens est proponi nec vt prohibitum, nec vt præceptum; si verò proponitur vt illicitũ iam proponitur vt prohibitum, & malũ: ad secundam verò probationẽ, dico in eo casu tale peccatum esse contra præceptũ illud existimatũ, ratione cuius illud opus censetur malum in genere, nam non potest intellectus iudicare aliquid, vt malum morale etiam in genere, nisi cognoscendo implicitè, vel in confuso illud esse aliquo præcepto prohibitum, nec ex hoc sequitur, quod talis actus sit malus malitia solum generica, quia agere contra pręceptum existimatum, cognitum indeterminate, seu in communi, aut inconfuso, cõstituit quandam speciem infimam peccati, diuersam ab alijs peccatis quæ sunt cõtra præcepta determinata, vt late diximus 1.2. quæst. 18. art. 7. de volitione malè, aut bene agendi in communi, non determinando hanc, vel illam materiam.

Si autem quæras, quod præceptum sit discordare à conscientia, verè, vel falso dictante aliquid esse absolute malum, nõ determinando an sit mortale, vel veniale?

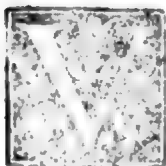
Respondeo solum esse veniale, ita Nauar. in manuali præludio 9. nu. 9. Valent. loc. cit. dub. 3. §. *sed quid*, Didac. Lopez. 1 part. instructorij conscientiæ, cap. 3. Cuius ratio est, quia materia in communi, quæ abstrahit à mortali, & veniali non potest esse maior, quam & ipsa malitia venialis, siquidem essentialiter includitur in illa, ergo non potest reddere actum, quo est volita malum malitia graui mortali: patet consequentia quia, non est maior malitia formalis in actu, quam est malitia obiectiua in obiecto volito. Azor loco citato, dub. 6. & Vazquez loco citat. num. 10. absolute docent illud esse peccatum Nauar. Valentia Lopez. Azor. Vazquez

tum mortale, non quidem ratione obiecti, sed ratione circumstantiæ temeritatis, quia scilicet, volendo malum, quod quis ignorat an sit mortale, vel veniale exponit se periculo peccandi mortaliter, quod sufficit, vt talis volitio sit mortalis.

Sed certe isti auctores loquntur, quando huiusmodi conscientia certa, vel erronea est de malitia actus in communi, & simul dubia de malitia determinata mortali, vel veniali, qua ratione vera est eorũ doctrina; nam si existente probabili ratione dubitandi de quantitate, & grauitate malitiæ operetur, sine preuio examine veritatis, tunc re vera peccabit mortaliter propter periculum cui se exponit mortaliter peccandi; siuè talis probabilis ratio dubitandi sit verè probabilis, siuè falsò, (vt infra videbimus, disput. de conscientia dubia) nostra tamen doctrina, nõ procedit in hoc casu, sed solum quando conscientia tantum dictat absolute illud opus esse malum, & non adest aliqua hæsitatio, nec occurrit aliqua dubitatio circa quantitatem malitiæ in particulari.

DVBI M VI.

An conformare se conscientiæ erroneæ sit bonum?

10 IDIMVS suprà dubio 1. malũ esse discordare à cõscientia erronea, superest videamus an sit bonum concordare illi; sed quia conscientia erronea est duplex, vna, quæ procedit ex ignorantia, seu errore vincibili & altera, quæ prouenit ex ignorantia, seu errore inuincibili, & de vtraque sigillatim dicemus.

Secunda conclusio, operari, pro vt dictat conscientia erronea vincibilis, & culpabilis, non est bonum, sed malum. Ita D. Thom. 1.2. quæst. 19. art. 6. & communiter omnes; quæ conclusio intelligitur, de conscientia quæ dictat, vt præceptum id, quod re vera est prohibitum, aut è cõtra, nam si conscientia erronea dictet esse præceptum, vel prohibitum id, quod re vera est indifferens, tunc operari contra ipsam erit bonum, & laudabile; siquidem adimpletur præceptum existimatum, & nonviolatur aliquod verum præceptum: probatur conclusio. Primò, quia ille error conscientiæ est voluntarius, siquidem est vincibilis & culpabilis, (vt suppono) ergo non excusatur à trangressione præcepti veri diuini. *D. Tho.*

Secundò, quia malũ consurgit ex quocumque defectu ex D. Dionisio, 4. de diuinis nominibus, ergo vt actio sit mala satis est, procedat ex culpabili ignorantia præcepti. *D. Dion.*

Tertiò, quia occisio martyrum fuit mala, & peccaminosa vt patet. & tamen erat conformis conscientiæ occidentium, iuxta illud Ioannis. 15. *Venit hora in qua omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo.* *Ioan. 15*

Objicies primò, discordare ab hac cõscientia est malum, vt dictum est dubio 2. ergo concordare illi est bonum, patet consequentia, ex paritate rationis

Respondetur, nego consequentiam, & ratio discriminis est, plura requiri ad bonum, quam ad malum, ideò, vt voluntas sit bona, opus est feratur in bonum cognitũ simpliciter, vt tale; vt autem sit mala, licet feratur in bonũ, satis est non sit illud bonum cognitum simpliciter, vt tale, & quia qui fertur in bonum cognitum per conscientiam erroneam vincibilem non fertur in bonũ simpliciter cognitum vt tale; vt explicabimus in solutione ad secundum, hinc est, quod eius voluntas non sit bona, sed mala. Nec obstat, quod habens hanc conscientiam sit perplexus, ut supra diximus dubio primò.

Objicies secundò, vt voluntas sit bona non requiritur, quod obiectum sit re ipsa bonum, sed satis est existimetur bonum (vt dictum est) de eo qui cõformatur cõscientiæ dictanti rem indifferentem esse præceptum, vt dicemus conclusione secũda de eo, qui operatur conformiter ad conscientiam erroneam inuincibilem, ergo voluntas concordans conscientiæ erroneæ vincibili dictanti esse præceptũ id, quod re vera est prohibitum, est bona moraliter: patet consequentia, quia licet obiectum talis voluntatis, non sit re ipsa bonum, existimatur tamen esse bonum.

Respondetur, nego consequentiam, quia cum ad rationem boni requiratur in

tegra causa, non solum est necessarium, quod tale obiectum iudicetur bonum ab intellectu, verum etiam requiritur quod nullo modo debeat iudicari malum; & quia conscientia erronea vincibilis, nullo modo excusat ab huiusmodi debito, ideò voluntas quæ illi conformatur, non est bona.

Objicies vltimò, operans cum consciẽtia erronea vincibili, tenetur se illi cõformare, ergo non peccat operando iuxta illam: patet cõsequentia, quia nullus peccat faciendo id, quod facere tenetur.

Respondetur, nego consequentiam, & ad probationem, id optime posse contingere per accidens, & ex suppositione aliqua.

Secunda conclusio, operari prout dictat conscientia erronea inuincibilis, est bonum, & eiusdem virtutis, cuius esset si illa conscientia esset vera; & obiectum tale quale proponitur, vndè si quis inuincibiliter iudicet mentiendum esse hic, & nunc ad saluandam vitam proximi; volitio mentiendi, esset actus misericordiæ. Ita Armain.tractatu 1. moralium capit. 4 Corduba quæst. 23. de ignorantia, & Azor tom. 1. lib. 2. c. 8. quæst. 13. Probatur, quia qui pro Deo agit, quod sine sua culpa pro Deo agendum putat, re vera meretur; sed qui existimat inuincibiliter teneri sub mortali ad mentiendum pro salute proximi, mẽtiendo agit pro Deo, quod sine culpa sua pro Deo agendum putat, ergo.

Almain. Corduu. Azor.

Et confirmatur, quia iste non peccat in illo actu, siquidem excusatur ignorantia inuincibili, ergo bene operatur; patet consequentia, quia non datur actus indifferens in indiuiduo (vt diximus) etiam interueniente ignorantia.

11 Pro contraria parte solent referri, D. Bernard. libello de præcepto & dispensatione post medium, & Hugo Cardinalis super epistolam ad Romanos, cap. 14. sed intelligendi sunt iuxta primam conclusionem de eo, qui se conformat conscientiæ erroneę vincibili. De inuincibili autẽ docuit expresse Martinus de Magistris, q. 1. de ebrietate, asserens actum quo quis se conformat conscientiæ erroneæ inuincibili excusari quidem à peccato, non tamẽ esse bonum.

D. Bern. Hugo Card. Martin de Mag stris.

Pro qua sententia contra secundam conclusionem objicies, quia ex ea sequitur Deum posse mouere, & incitare nos ad mẽtiendum pro salute proximi, quod videtur absurdum: sequela patet, quia Deus potest mouere imò defacto mouet ad omne opus bonum, & obligatorium, si igitur mentiri hic & nunc pro salute proximi est bonum, & obligatorium id dictante conscientia; poterit Deus mouere nos consilio, & præcepto, vt id faciamus: absurditas vero consequentis probatur, quia iam posset Deus ipse mentiri saltem per alium, nempè præcipiendo alicui vt mentiatur, quando habuerit conscientiam mentiendi.

Respondetur, solum sequi quod Deus moueat ad mendatium per accidens, & supposita conscientia erronea, ac præcepto sequendi conscientiam; quia non est necesse, vt Deus moueat directè & per se ad omne opus bonum; sed ad ea duntaxat quę sunt talia ex obiecto, & per se; huiusmodi autem mendatium, solum est bonum per accidẽs; nec ex eo quod Deus moueat per accidens ad mentiendum sequitur, quod tale mendatium tribuatur ipsi Deo, tanquam mentienti per se, vel per alium, sicut nec illi tribuitur ipsa conscientia erronea, à qua directè & per se procedit. Quod explico hoc exemplo; nam sicut habitus fidei diuinæ potest per accidens concurrere ad assensum conclusionis falsę, deducte ex vna pręmissa de fide, & ex altera erronea, ita Deus per accidẽs potest mouere aliquem ad mentiendum, nimirum supposita conscientia erronea, & tunc non dicetur simpliciter mentiri, per alium, sicut nec fides dicitur fallere, nam falsitas illa, aut mendatium tribuitur pręmissæ, aut conscientiæ falsę & non Deo, aut fidei, solum per accidens cõcurrentibus ad illam: si autem Deus non supposita conscientia erronea alicuius, præciperet illi mentiri, hoc derogaret eius infinitæ sapientiæ, & bonitati.

Sed quæres primò, circa vtramque conclusionem, an peccet sequendo conscientiam erroneam, qui quamuis potuerit, & debuerit eam vincere antequam occurreret hæc occasio operandi, ea tamen oblata & instante tempore, quo est operandũ adhibuit debitam diligentiam, vt veritatẽ inueniret, & non inuenit eam, sed in suo errore permansit?

Quidam dicunt non peccare, quia talis ignorantia redditur inuincibilis respectu illius

illius operis, siquidem non est situm in potestate operantis illam deponere: cui solutioni fauet probabilis doctrina eorũ, qui asserunt actus, qui quando exercentur non sunt liberi, quamuis fuerunt liberi in sua causa, non esse peccata, tempore, quo fiunt, vt v.g. homicidium factũ ab ebrio, aut ab eo, qui propinauit venenum alteri.

Cæterum, vt hæc solutio probabilis sit, intelligenda est, quando operans ex tali conscientia dolet de præterita negligentia quam habuit sciendi veritatem, quia quandiu volitio formalis. vel virtualis qua præterita ignorantia, aut negligentia volita, non retractatur per subsequentem dolorem, semper censetur manere mortalis; atque adeò non potest excusari, nec inuincibilis reddi: nec satis est, quod tempore operandi habeat operans naturalem obliuionem, vel incõsiderationem præteritę negligentiæ, vt excusetur à peccato quod committit sequendo conscientiam, sicut excusatur ebrius à nouo peccato homicidij, iuxta hanc sententiam, quia est longè diuersa ratio; nam inconsideratio quam habet ebrius est causata ab ipsa ebrietate liberè volita, & sic non comparatur homicidium ad illam, vt nouum peccatum, sed solum vt effectus prioris peccati, videlicet volitionis inebriandi se non obstante homicidio præuiso, at vero inconsideratio illa naturalis prædictę negligentiæ in eo, qui operatur ex conscientia erronea vincibili, nõ est effectus talis negligentiæ, sed omnino per accidens se habet ad illam, & sic quãuis ipsa negligentia fuerit voluntaria, nõ potuit esse volita, vt causa talis inconsiderationis.

Ideo secundò respondetur cum alijs quod licet in eo casu operans non incurrat nouam culpam conformando se suæ conscientiæ culpabili non interruptæ, absolutè tamen peccat: quod ita debet intelligi, vt in illo actu nulla alia noua malitia sit præter malitiam antiquæ ignorantię, seu negligentiæ á qua extrinsicè denominatur peccatum ipse actus, qui ex tali conscientia fit: sicut etiam homicidium commissum in ebrietate denominatur peccatũ, etiam quando fit, à malitia actus quo in sobrietate fuit volita ipsa ebrietas, vt causa homicidij.

Quæres secundò, an sit in differens cõformari conscientiæ erroneæ inuincibili dictanti opus esse indifferens? Respondeo negatiuè, quia vt latè diximus quæst. 18. art. 9. nullus actus in indiuiduo est in differens etiam ignorantia interueniente.

DVBIVM VLT.

Quando & quomodo sit deponenda conscientia erronea?

PRO decisione nota primò, duobus modis posse contingere, vt aliquis habeat ignorantiam alicuius, quod scire tenetur. Primò, quia nec habet de eo notitiam, nec propria industria acquisitam, nec ab alijs omnibus traditam nec à Deo infusam, nec etiam habet notiam obligationis, qua tenetur inquirere cognitionem illius, nec vnquam de hoc dubitauit. Secundò modo, ita vt quamuis ignoret, quod facere tenetur, tamen cognoscit se ignorare aliqua quæ scire debet, aut saltem habet de eo probabilem dubitationem. 12

Secundò nota, huiusmodi ignorantiã vtroque modo sumptã adhuc esse duplicem, nam quædam est habitualis, qualis est illa quæ reperitur in eo, qui nunquam habuit talem scientiam: altera verò est actualis, & est in eo, qui quamuis habitualiter sciat id, quod facere, aut fugere tenetur, tamen tempore agendi deest illi actualis cõsideratio eius, vt cum quis v. g. scit habitualiter non esse communicandum cum excõmunicato, & similiter scit Petrum esse excomunicatum, & tamen occurrente Petro neutrum cõsiderat, aut alterum tantum, & eum alloquitur.

Tertiò nota ex D. Thom. 1. 2. quæst. 76. art. 2. ea quæ quis scire tenetur reduci ad tria capita. Ad primum reducũtur ea, quæ sunt iuris diuini, qualia sunt articuli fidei, & præcepta sacramentorũ. Ad secũdum pertinent præcepta iuris naturalis, vt sunt præcepta decalogi, & dico illa principia generalia practica videlicet: *Omne bonum est amplectendum, & omne malum est fugiendum*. Tertium denique constat, ex alijs omnibus, quæ pertinent ad officium D. Tho.

officium & statum, vniuscuiusque, vt sunt præcepta Ecclesiæ, v. g. ieiunandi in quadragesima, & audiendi sacrum in die festo, & aliæ leges Ecclesiasticæ; ita tamen vt quæ pertinent ad sacerdotes teneantur scire eas soli sacerdotes, & quæ ad iudices soli iudices, & sic de alijs; similiter qui vult exercere aliquod officium, vel aliquam actionē tenetur scire ea, quæ necessaria sunt, vt recte faciat non solum leges, sed etiam circumstantias facti, v. g. mercator tenetur scire, quæ genera contractus sunt licita, & patronus, seu aduocatus tenetur similiter scire leges, vt actiones litigātium dirigat, & confessarius, qui mercatorum confessiones audit, scire debet ea, in quibus ipsi communiter peccare solent & sic de alijs.

Secūda conclusio, conscientia erronea, non est deponenda ad libitum sine ratione, vel auctoritate sufficienti. Probatur primò, quia fortè non potest deponi sola voluntate, sine noua ratione, vt contē- *Vazquez* dit Vazquez 1.2. disputat.67. cap. 1. Caiet. *Caiet.* quem optimè explicat Cordoua lib.3.q. *Corduu.* 12. & Valent. 12. disput.2. quæst.14. pun- *Valent.* cto 4. §. atque ex eadem. Secundò, quia temere imprudenter, & irrationabiliter deponeretur ac consequenter esset peccatum, præterquamquod exponeret se, ita deponens conscientiam, periculo peccandi in casu, quo consciētia quam deposuit esset vera.

Limitanda tamen hæc conclusio est iuxta doctrinam Ioannis de Medina tra- *Ioan. de* ctatu de confessione, quæst. 16. cuius titu- *Medin.* lus est, *de tempore quo confiteri oportet.* §. *tertius casus est*, nam vel operans formauit conscientiam hanc absolutam temere sine causa, & ratione aliqua, & si sic, potest optimè sine causa, & ratione aliqua, sed solum pro suo libito, eam deponere; vel formauit illam causa, & ratione aliqua interueniente, & ita non licet eam deponere, & in oppositam conscientiam absolutam mutari, nisi ductus alia causa, & ratione fortiori; nam si ratio sit solum æqualis, vel formabit nouam conscientiā probabilem, aut retinebit priorem, vel, quod securus erit, habebit dubiam conscientiam, & nec retinebit veterem, nec nouam contrariam admitteret.

Secunda conclusio, quando conscientia erronea oritur ex ignorantia habituali iuris diuini, & obligationis sciēdi illud non tenetur quis adhibere diligentiam aliquam, vt eam deponat, secus verò si non habeat ignorantiam talis obligationis. Prima pars conclusionis est euidens, quia in illo casu non potest homo expellere talem ignorantiam acquirendo scientiam contrariam, & sic illa ignorantia est omnino inuoluntaria & inuincibilis, cū non habeat ille homo sufficientem cognitionem, vt possit suspicari esse talem legem obligantem, ergo non tenetur eā deponere; patet consequentia, quia nemo obligatur ad id, quod non est in sua potestate.

Secunda verò pars conclusionis probatur, quia tunc ignorātia iuris diuini esset voluntaria, & vincibilis, ergo tenetur homo adhibere diligentiam, vt eam expellat; antecedens patet, quia cum ille habeat sufficientem cognitionem, vt possit excitari ad indagādam notitiam iuris diuini, nisi adhibeat diligentiam dicetur ignorare voluntarie, & vincibiliter: consequentia verò probatur, quia diligentia est mediū proportionatū ad acquirendā scientiam oppositam suæ ignorātiæ, ergo cum ille teneatur habere scientiam illorum præceptorum, etiam tenetur ad media, quibus haberi potest.

Et si quæras quam diligentiam debet apponere? Pro solutione nota, duplicem diligentiam posse adhiberi vna est ordinaria & moralis, quam recta ratio dictat, qualis est expendere rem apud se, & consulere viros doctos, & probos; altera est maior, & extraordinaria, v. g. disponere se apud Deum orationibus, & dolore peccatorum ad obtinendū à Deo cognitionem veritatis, siuè immediate per reuelationem, siue alio medio miraculoso. Quo posito respondetur teneri adhibere diligentiam ordinariam, quod si ea prætermissa extraordinariam adhibeat, non satisfacit suæ obligationi, quæ saltem primò obligat ad media ordinaria, & humana, quin potius dicetur tentare Deum; sicut infirmus qui tenetur quærere à medicina remedium, negligit consulere medicos, & vult orationibus miraculose sanari.

Sed instabis rursus, an quando prior diligentia non sufficit, aut nō potest perfecte apponi, quia homo non potest adire doctores, vt ab eis instruatur, necessariò teneatur adhibere posteriorem?

Respon-

Victoria *Soto* *Vega.* Respondeo negatiuè cum Victoria relectione de Indijs, part. 2. num. 8. & 9. Soto in quartum, distinct. 5. quæst. vnic. art. 1. Vega lib. 6. in Concilium Tridentinum, cap. 18. Et certè, quod sola prior diligẽtia sufficiat, colligitur ex illo *Mat. 23.* Matthæi. 23. *Super cathedram Moysi ascenderunt Principes, & Pharisæi, quæcumque dixerint vobis, facite.* Et Luc. 10. *Qui vos audit, me audit.*

Ratione autẽ probatur, quia extraordinaria illa diligentia non est mediũ per se ordinatum, & requisitum ad acquirendam notitiam fidei, ergo non tenetur homo vti eâ in hoc casu: consequentia constat, quia qui tenetur acquirere aliquem finem, non tenetur vti omnibus medijs possibilibus, sed solũ illis quæ per se ordinata, & requisita sunt ad illius consecutionem: vt qui ex officio docet, non tenetur apponere omnem possibilem diligentiam, vt sciat veritatem; sed eam duntaxat, quæ per se requiritur: & idem est de eo, qui res alienas administrat; antecedẽs verò probatur, quia cognitio mysteriorum fidei magis pertinet ad intellectum speculatiuum, quàm ad practicum, ergo non habet cõnexionem per se cum bonitate effectus, ad quem ordinatur per se illa conuersio.

Et confirmatur, quia aut satis est, quod illi actus orationis, & dolores sint ex viribus naturę, vel requiritur, quod sint ex auxilio supernaturali: si primum, sequitur, quod actus procedentes ex viribus naturæ, sint dispositiones per se proportionatæ ad acquirenda bona supernaturalia, quod sapit errorem Semipelagianorum: si secũdum, sequitur, quod actus illos debeat præcedere cognitio supernaturalis fidei, & ex consequenti, quod ipsi non possint esse media ad obtinendam fidem simpliciter, & omnino.

Et confirmatur secundò, quia etiam si concedamus illam esse medium necessarium ad obtinendam fidem, fieri potest, vt hoc ignoretur inuincibiliter, siue quia nunquam venit illis in mentem, siue quia non habet principia, ex quibus possit in eam cognitionem deuenire: ergo saltem in hoc casu non tenetur adhibere talem diligentiam, vt conscientiam deponat.

Sed quid, si insipiens dubitaret de legẽ sua, aut hęresi, quàm à maioribus accepit? Vel ignorat inuincibiliter medium legitimũ ad cognitionẽ veritatis, esse consulere Doctores Ecclesię? Vel ignorat, quos cõsulat, catholicos ne, an hęreticos, nesciens quibus credendum sit?

Respondeo, tunc recurrendum esse ad Deum, vt manifestet veritatem, siue per reuelationem, siue alia via. Cuius ratio est, quia qui ita dubitat de lege, aut hæresi sua, non potest ignorare inuincibiliter se teneri inquirere veritatem, & Deũ habere perfectam prouidentiam rerum humanarum, atque adeò disposuisse certa aliqua media, quibus ipse posset suæ obligationi satisfacere; & quod dum hæc media ignorantur, sunt à Deo postulanda. In quo casu loquitur D. August. tomo. 6. *August.* lib. de vtilitate credendi, cap. 8. qui locus videndus est pro hac re. Tenetur similiter iste recurrere ad Deum, etiã in casu, quo insipiens dubitaret de sua lege, aut hæresi, & varijs motiuis in vtramque partem agitatus timeret superari ab illis, quibus incitatur ad permanendum in hæresi, aut saltem, quod manebit anceps, & dubius, aut consentiet alicui tentationi. Cuius ratio est, quia in his casibus, & similibus obligat specialiter præceptum orationis, *D. Tho.* de quo agitur. 2. 2. q. 83. art. 3.

Ex dictis in hac conclusione colligo, quod si quis, adhibita diligentia debita, non inuenerit veritatem, nec deponat conscientiam, tunc non peccabit conformando se illi, quia iam talis error redditur inuincibilis, siue ille fuerit culpabilis in suo principio, siue non; quod debet intelligi iuxta dicta dubio pręcedenti. Nec est inconueniens concedere ignorantiam inuincibilem in iure diuino, vt docuit D. Thom. 2. 2. quæst. 10. art. 2. nec sufficit, *D. Tho.* vt non dicatur inuincibilis, quod ignorantia circa res fidei habeat peccata, propter quæ aliquis non illuminatur à Deo, quia re vera ignorantia permissa à Deo in pœnam peccatorum, potest excusare à culpa, tam in se, quã in sua causa, scilicet in peccatis; nec in hoc est similis ignorantiæ causatæ ex ebrietate, quia licet vtraque causetur ex causa voluntaria secundum se; tamen illa sequitur ex peccatis, vt ex causa per accidens, & inuoluntaria in ratione causæ: hæc verò sequitur ex ebrietate, vt ex causa per se.

Tertia conclusio, eadem prorsus di- 14
cenda sunt de conscientia erronea, quæ oritur

oritur ex ignorantia circa aliquid pertinens ad ius naturæ: hæc probatur eisdem argumentis.

Et confirmatur primò, quia lex naturalis, vt distinguitur à supernaturali, obligat secundum dictamen rationis naturalis, quo nobis manifestatur, sed vt satisfaciamus obligationi sciendi, quid sit secundum rectam rationem naturalem, satis est adhibere humanam diligentiam, & moralem, quoniam hanc solam postulat prudentia, & recta ratio naturalis: ergo etiam sufficit ad sciendum, quid sit secundum legem diuinam naturalem.

Et confirmatur secundò, quia aliàs necessarium esset vti conuersione in Deum per orationem, & pœnitentiam in singulis contractibus, quos homines inter se exercent, in quibus est controuersia aliqua inter Doctores, an reperiatur aliquid contra legem naturæ, qui cùm plurimi, & innumerabiles sint, sequeretur maxima animarum perplexitas.

Sed objicies, non est dabilis ignorantia inuincibilis iuris naturæ, ergo omnis est vincibilis, atque adeò deponenda semper.

Respondetur, antecedens esse verum, quantum ad illa prima principia practica, *Bonum est faciendum, malum vitandū. Quod tibi nō vis, alteri ne feceris.* Et quia hæc sunt per se nota, tam secundum se, quàm quo ad nos, sicut principia speculatiua: *Quodlibet est, vel non est. Omne totum est maius sua parte.* Et etiam est verum, quantum ad eas conclusiones, quæ facilè, & sine opere externæ doctrinæ deducuntur ex istis principijs; siquidem ignorantia earum facilè vinci potest: & huius generis sunt præcepta, quæ directè, & per se pertinent ad decalogum, secūdum se sumpta, vt non mentiendum, non furandum, &c. Falsum tamen est de eisdem præceptis, quatenus coniuncta sunt aliquibus circumstantijs, ratione quarum possint ignorari inuincibiliter; vt nō esse mentiendum, etiam pro vita proximi, nō esse furandum ad subueniendum pauperi etiam grauiter indigenti, neque esse occidendum hominem, priuata auctoritate, etiam in vindictam propriæ iniuriæ, nec propter vsum pecuniæ mutuatæ, esse aliquid vltra capitale exigendum, & alia huiusmodi. Cuius ratio est, quia ista non ita facilè, & immediatè deducuntur ex primis principijs iuris naturalis, sed obscurè, aut per plures consequentias; & ratione huius difficultatis potest censeri, non posse humano modo acquiri ab aliquo eorum cognitio, & consequenter, quod possint ab eo inuoluntariè, & inuincibiliter ignorari; nam vt ignorantia aliqua sit inuincibilis, non requiritur, quod nullo modo vinci possit; sed satis est, si adhibita diligentia morali, & humana, non vincatur, quamuis si adhibeatur extraordinaria, vinci possit.

Quarta conclusio, quando conscientia erronea oritur ex ignorantia alicuius legis humanæ, tenetur homo adhibere aliquam diligentiam ad scientiam illius, & ad ponendam conscientiam, si habuerit aliquod motiuum ad dubitandum de ea; secus verò, si non habuerit tale motiuum. Prima pars probatur, quia in illo casu, qui nullam adhibet diligentiam, negligit scire, & voluntariè ignorat, atque adeò cùm scire possit, & teneatur, peccauit non deponendo conscientiam, quia ignorantia illa vincibilis, & voluntaria non excusat. 15

Secunda verò pars conclusionis patet, quia si nullum habeat principium ex parte intellectus, vnde possit veritatem inuestigare, inuincibiliter ignorat.

Sed quæres, quando dicitur hominem habere sufficiens motiuum ad dubitandum de suo errore?

Pro solutione nota, motiuum ad dubitandum de iure positiuo humanō, non esse ex lumine interno rationis, sicut ad dubitandum de iure naturali; sed solùm esse ex fama, vel relatione externa, quoniam hoc ex propria ratione postulat proponi hoc modo. Quo supposito respōdeo, tunc habere sufficiens motiuum, quando mutat statum, aut assumit aliquod officium reipublicæ, aut vult exercere aliquam eius operationem; nam eo ipso incipit habere aliquam probabilem rationem dubitandi, an sint leges aliquæ pertinentes ad talem statum, vel officiū quamuis nihil vnquam de talibus legibus audierit?

Et si roges, quænam diligentia adhibenda sit?

Respondeo sub distinctione, nam vel huiusmodi officia sunt talia, vt ex propria ratione, & frequenti hominum vsu, & existimatione exerceri possint ab idiotis, &

tis, & legum ignaris, & respectu eorum satis est consulere peritos in illis legibus, quæ ad tale officium pertinent, vel sunt talia, vt solùm à peritis, & habentibus aliquam scientiam iudicio prudentum exerceantur, vt sunt officia Doctoris Theologi, Patroni causarum, Confessarij, & Prælati, & similia: & ad hæc non sufficit prædicta diligentia, sed requiritur in habentibus aliquam scientiam earum legũ, quæ spectant ad propria officia, ita vt saltem in casibus communibus, & quæ frequenter accidunt, sciant veritatem; & in extraordinarijs sciant ad minùs dubitare quantum satis est, vt supersedeant ab executione officiorum, quousque inquirant veritatem, aut studio proprio, aut consultatione Doctorum.

Si verò rursus inquiras, quales viri debeant consuli?

Respondeo, consulendos esse viros doctos, & approbatæ vitæ, iudicatos tales secundum communem existimationem, vel saltem iudicio ipsius interrogantis, penetrata rei grauitate.

Et si denique postules, quot consulẽdi sint?

Respondeo, satis esse, sequi consilium vnius ad deponendam conscientiam erroneam, dummodo adsint duæ conditiones. Prima, quod non occurrant plures, aut grauiores Doctores pro contraria parte, & vrgentes rationes dubitandi; nam tunc oportet consulere plures, & examinare rem diligentiùs. Secunda, quod res sit priuata; nam si publica sit, & iudicio totius populi exponenda, oportet consulere plures, saltem ad vitandum scandalum.

16 Vltima conclusio, quando conscientia erronea non oritur ex ignorantia habituali, sed ex actuali inconsideratione, & inaduertentia, est necessariò deponenda, si homo potest tunc humano, & morali modo aduertere, & considerare. Probatur, quia si potest potentia morali, & humana aduertere, ergo inaduertentia est ei volũtaria, & culpabilis, atque adeò deponenda: patet consequentia, quia vt omissio sit voluntaria, nihil ampliùs requiritur, quàm quod quis non faciat id, quod facere potest, & tenetur: quod autem teneatur, constat, quia præceptum obligans ad opus, obligat similiter ad omnia, quæ necessaria sunt ad eius obseruantiam, quando adhiberi possunt, quorum vnum est aduertentia.

Sed quæres, quando is qui non considerat in particulari id quod facit, censebitur habere prædictam potentiam ad considerandum?

Respondetur, satis esse, vt cognoscat illud secundum aliquas rationes communes, & in confuso, vel quod cogitet tunc de alia re simili, vel habente connexionem cum ipso opere quod fit; nam ista possunt moraliter excitare eum ad considerationem operis à se facti in particulari. Cuius ratio est, quia impotentia moralis ad considerandum in eo qui habet vsum rationis, & scientiam habitualem, solùm potest prouenire ex defectu excitantis: ergo si adsit excitans moraliter sufficiens, non reperietur talis impotentia: quod autem cognitio obiecti imperfecta, etiam in communi, & in confuso, vel in aliquo simili, aut habente aliquam connexionem cum ipso, sit sufficiens, vt voluntas posit mouere intellectum ad considerationem eiusdem obiecti in particulari, est expressa doctrina D. Thom. 1.2. quæst. 27. art. 1. ad secundum, & Arist. lib. 1. posteriorum, cap. 3. & D. August. lib. 10. de Trinitate, cap. 1. 2. & 3. *D. Tho. Arist. August.*

Aduertendum tamẽ est, conscientiam erroneam prouenientem ex huiusmodi inconsideratione, esse similiter voluntariam, & deponendam etiam in casu, quo nullum adsit motiuum, ratione cuius posit excitari voluntas ad considerationem, quando talis inconsideratio habuit ortum ex causa voluntaria in ratione causæ talis inconsiderationis: vt si quis, verbi gratia, aduertens, aut potens, & debens aduertere studium, vel quoduis aliud negotium quod aggreditur, esse sufficiens impedimentum, nec aduertat ad tempus, quo est audiendũ sacrum, & ita eueniat, quod nec aduertat, nec audiat, existimante conscientia, non teneri audire, re vera peccabit non audiendo.

Ex dictis in hac quæstione colligo, tribus modis deponi conscientiam illicitè, & totidem licitè. Primò deponitur illicitè, quando solo libito sine vlla ratione conscientia prudenter formata mutatur in oppositam. Secundò, quando id fit per rationes leues, & insufficientes. Tertiò, quando voluntariè distrahitur consideratio prioris conscientiæ, ratione

cuius

cuius formatur alia conscientia: è contra verò deponitur licitè cõscientia. Primò, solo libito, & sine vlla ratione formata, etiam si sine vlla ratione deponatur. Secundò, conscientia prudenter concepta deponitur, per rationes sufficientes, & testimonia Doctorum. Et denique tertiò, deponitur licitè per naturalem, & inuincibilem obliuionem prioris conscientiæ.

DISPVTAT. III.

De conscientia opinatiua.

1 N hoc distinguitur cõscientia opinatiua a recta, & erronea, quod istę dicunt dictamen rationis firmum, & certum, carens omni formidine, & hæsitatione; illa verò dicit dictamen, siue verum, siue falsum, cum aliqua tamen formidine alterius partis.

DVBIVM I.

An conscientia opinatiua dictans aliquid prohibitum, vel præceptum, obliget?

ONCLVSIO est affirmatiua, & communis; itaque peccat qui facit aliquid iudicans practicè illud esse illicitum, pro vt ab ipso fit hic, & nunc: quamuis tale iudicium non sit omnino certum, & firmum, sed cum aliquali formidine de opposito, ratione cuius suspicatur, fortasse esse licitum id, quod iudicat illicitum. Probatur conclusio, quia qui operatur contra huiusmodi conscientiam, non operatur ex fide, qua credat opus suum esse licitum, ergo peccat: consequentia patet, quia vt supra diximus dubio. 1. disputationis præcedentis, ex Diuo Paulo, omne quod non est ex fide; hoc est, ex cõscientia, peccatum est; antecedens probatur, quia qui ita operatur, re vera contradicit conscientiæ oppositum dictanti, ergo non operatur ex fide, sed contra fidem.

Et confirmatur primò; quia opinans, licèt habeat aliqualem formidinem de opposito, tamen simpliciter, & absolutè assentitur suæ opinioni, & persuadet sibi eam esse veram: ergo si ex tali opinione practicè iudicat oppositum esse illicitum simpliciter, format conscientiam de illo: ergo malè facit, non conformando se tali conscientiæ.

Et confirmatur secundò, quia qui facit id, de quo practicè dubitat, an sit illicitum, peccat (vt dicemus disputatione sequenti) ergo multò magis peccabit qui non dubitat, quasi negatiuè se habendo ad vtramque partem, nec illi adhærendo; sed positiuè credit, & existimat illicitum esse id quod facit, prò vt ab ipso hic, & nunc fit.

Sed contra hanc conclusionem arguitur, simul cum opinione asserente esse illicitum hoc opus, quod hic, & nunc occurrit faciendũ; potest stare opinio contraria, etiam probabilis, vel probabilior, quæ asserat oppositum, scilicet illud esse licitum, imò etiam præceptum, ergo saltem in hoc casu non obligabit conscientia opinatiua: patet consequentia, quia stantibus duabus opinionibus contrarijs æquè probabilibus, nulla apparet ratio, ob quam vna earum sit potentior ad obligandum; quàm altera ad excusandum, vel ad obligandum ad oppositum.

Respondetur, casum esse impossibilem, quia implicat in eodem intellectu dari simul duas opiniones cõtrarias tam practicè, quàm speculatiuè: cuius ratio est, quia, cùm de ratione opinionis sit assensus, & adhæsio vni parti contradictionis, quamquam non sine aliquali formidine alterius: fieri non potest, vt idem intellectus assentiatur simul duabus contradictorijs vt veris, videlicet istis, illicitum mihi est hic, & nunc facere hoc; illicitum non est mihi, hic, & nunc facere hoc: præterquàm quod assensus vnicus opinionis includit dissensum alterius, & sic simul esset assensus, & dissensus eiusdem propositionis, quod est impossibile; quamuis enim possit quis simul assentiri vni parti, & habere formidinem de contra-

contraria propter aliquam rationem inclinantem ad illam, & etiam possit propter rationes vtriusque æqualiter pugnantes neutri parti determinatè assentiri, sed assensum suspendere, & dubius manere: quod tamen assentiatur determinatè vni parti, & simul etiam determinatè assentiatur parti contrariæ, omnino est impossibile, & ex consequenti, quod sint in intellectu simul duo actus opinionum contrariarum, quidquid sit de habitibus, temporibus diuersis, acquisitis. Quod magis videtur vrgere de dictaminibus practicis conscientiæ opinatiuæ, nam quamuis admitteremus posse esse in eodem intellectu simul duas opiniones contrarias speculatiuè, quarum vna iudicet probabiliter aliquod opus in communi esse illicitum, & altera iudicet idem opus esse licitum; impossibile tamen est omnino, quod practicè, & in particulari iudicet quis determinatè, sibi esse illicitum hic, & nunc, pensatis omnibus circumstantijs, & opinionibus facere hoc opus, & quod simul etiam iudicet omnibus similiter pensatis, non esse illi illicitum, quia in hoc clarior est ratio implicationis.

Sed objicies primò contra hanc solutionem, potest quis simul iudicare vtramque opinionem esse probabilem, propter rationes, & auctoritates vtriusque, ad quas simul aduertit: ergo potest vtrique assentiri simul assensu opinatiuo.

Respondetur, nego consequentiam, aliud enim est cognoscere, & iudicare de probabilitate alicuius conclusionis; aliud verò opinari de veritate illius, seu assentiri illi probabiliter: sicut aliud est veritas conclusionis, & aliud probabilitas veritatis illius, nam qui opinatur determinatè, assentitur vni parti tanquam veræ, iudicando absolutè illam esse veram, licèt cum formidine alterius partis: qui autem cognoscit probabilitatem conclusionis, non ideò assentitur illi determinatæ, vt veræ, sed solùm assentitur illius probabilitati, iudicans illam esse probabilem: assensus autem, quo quis iudicat hanc, vel illam conclusionem, aut opinionem esse probabilem, non semper est opinatiuus, aut formidolosus, sed sæpissimè est certus, & euidens.

Objicies secundò, ex hoc sequi, numquam posse aliquem operari contra propriam opinionem, sequendo alienã quantumuis probabilem, quod esse falsum, constat experientia.

Respondetur, ita esse, nisi propriam conscientiam opinatiuam deponat, & contrariam de nouo concipiat, vt explicabimus infra.

Objicies tertiò, conscientia opinatiua erronea dictans aliquid esse licitum, non excusat à peccato eum, qui iuxta illam operatur, ergo eadem conscientia non obligat: patet consequentia, quia non potest obligare ad peccandum. De materia huius objectionis agemus dubio sequenti.

DVBIVM II.

An conscientia opinatiua erronea dictans cum formidine aliquid esse licitum, vel præceptum, excuset à peccato?



IDEM est, ac si inquiramus, an qui sequitur propriam, vel alienam opinionem, vt rectè operetur, debeat carere omni formidine, vt in casu quo quis adhibuit debitam, & prudentem diligentiam, vt sciret, an contractus, verbi gratia, quem vult facere, sit licitus, & ea adhibita, persuadet sibi bona fide, cum aliquali tamen formidine, quod omnibus pensatis, est sibi licitum facere talem contractum, an scilicet excusabitur iste à peccato faciendo contractum illum, quamuis re vera talis contractus esset illicitus; an verò, vt licitè faceret, deberet deponere formidinem.

Pro cuius resolutione suppono, quod assensus opinatiuus, quamuis sit determinatus ad alteram partem, ita vt excludat dubitationem, & hæsitationem, seu suspensionem iudicij; tamen aliquando potest esse cum formidine, & aliquando

fine ea, nam licèt formido proueniat radicaliter ex eo, quod iudicium opinatiuum est fallibile, & cui potest subesse falsum: qua ratione formido radicaliter sumpta pertinet ad essentiam opinionis; proximè tamen prouenit ex eo, quod intellectus actu quodam reflexo iudicet rationes illius partis, cui opinatiuè assentitur non esse euidentes, sed solùm probabiles, & ita dicit fortassis non esse verum quod iudicaui, ex quo iudicio reflexo sequitur formido: cùm autem hoc iudicium reflexum sit liberum, fieri potest, vt vel ex maximo affectu voluntatis ad eam partem, de qua habetur opinio, vel quia res est communissima, vel alia causa non fiat, & sic detur assensus opinatiuus sine actuali formidine, imò cum maxima certitudine morali respectu ipsius opinantis: qua ratione dixit Aristot. 7. Ethicor. cap. 3. *sæpe euenire, vt homines tenatiùs, & firmiùs adhæreant falsis rumoribus, & opinionibus, quàm viri sapientes scientijs, & certissimis veritatibus.* Arist.

Quo posito conclusio sit, conscientia opinatiua erronea dictans esse licitum, vel obligatorium id quod re vera prohibitum, & illicitum est, excusat à peccato, etiam si tale dictamen sit cum aliquali formidine oppositi. Ita Vazquez. 1. 2. disp. 62. cap. 5. & communiter recentiores; quæ intelligenda est, quando talis conscientia non prouenit ex ignorantia crassa, aut errore culpabili, nam tunc nō excusat (sicut dictum est) de conscientia erronea. Probatur, quia huiusmodi conscientia dictans aliquid esse præceptum, vel prohibitum, obligat ad faciendum, vel vitandum illud (vt dictum est dubio præcedenti) ergo eadem conscientia dictans aliquid esse licitum, quod re vera non est tale, sufficit ad excusandū à peccato eum, qui bona fide, & præmissa debita diligentia operatur conformiter ad talem conscientiam, & non sit operaturus, si sciret id non sibi licere: patet ista consequentia, quia non plus requiritur vt conscientia excuset, quàm vt obliget; imò videtur minùs requiri, cùm Deus sit prior ad indulgendum, quàm ad puniendum. Vazquez

Et confirmatur, quia recta ratio dictat vnumquemque sic debere adhærere suæ opinioni, vt aliorum opiniones non irrideat, sed vt eas probabiles habeat: ergo qui iuxta propriam opinionem operatur cum formidine, & suspicione veritatis aliarum, non peccat.

Et confirmatur secundò, quia si quælibet formido, & suspicio de malitia operis obligaret ad non faciendum illud, sequeretur nullum esse scrupulorum finem; nam quò quis est sanctior, & magis timoratus, eò plus formidat de suis operibus, iuxta illud Iob. 9. *Verebar omnia opera mea.* Iob. 9.

Oppositam sententiā docuerunt Caietanus tom. 1. opusculorum, tractatu. 31. qui est decem, & septem responsionum responsione. 13. quæsito vltimo, & in summa verbo, *opinio*, Adrianus quodlibeto. 2. articulo. 1. Armilla verbo, *opinio.* Corduua libro. 3. quæstione. 5. Nauarrus capite si quis, de pœnitentia, distinctione. 7. num. 58. 61. 62. & 63. & videtur Diu. Thom. quodlibeto. 8. artic. 13. qui asserit peccare eum qui facit aliquod opus, quod quamuis opinatur non esse peccatum, formidat tamen an sit peccatum, nam vt rectè operemur, inquiunt, necessarium est, sequamur iudicium conscientiæ certum, & firmum de honestate actionis, sine aliqua formidine. Caietan. Adrian. Armilla Corduua Nauar. D. Tho.

Huius sententiæ fundamentum est, quia non credit certò, & absque formidine opus suum non esse peccatum, sed tantùm id sibi persuadet opinatiuè, & formidolosè exponit se periculo peccandi, ergo peccat: patet consequentia ex illo Ecclesiastici. 3. *Qui amat periculum, peribit in illo.* Cùm igitur teneatur homo suis operibus cauere omne periculum peccandi, debet excludere omnem formidinem peccati. Eccl. 3.

Et confirmatur, quia qui facit aliquid dubitans an sit peccatum, peccat (vt dicemus disputatione sequenti) ex eo solùm, quia exponit se periculo peccandi: ergo similiter peccat, qui facit idem opus, formidans an sit peccatum: patet consequentia, quia vtrobique exponitur eidem periculo.

Respondetur, locum Ecclesiastici solùm ostendere peccare eum, qui exponit se speciali, & proximo periculo mundis in eo autem qui in casu nostræ conclusionis probabiliter existimat opus suū omnibus pensatis esse licitum, nullum est tale periculum; sed si quod periculum ibi inter-

interuenit, est nimis generale, & remotũ, quod non potest moraliter loquendo, à nobis vitari, cũ viuimus, iuxta illud Psal. 18. *Delicta quis intelligit?*

Psal. 18.

Ad confirmationem nego consequentiam, & ratio discriminis inter conscientiam dubiam, & opinatiuam formidolosam est, quod qui dubitat, an opus quod facit, prout ab ipso hic, & nunc fit, sit peccatum, ex proprio modo se habẽdi, non magis tẽdit in bonum, quàm in malum, quia non habet iudicium determinatum de bonitate suæ operationis; & sic meritò imputatur illi ad peccatum opus quod facit, quia manifestè exponit se periculo proximo peccandi; ille verò qui opinatur non esse peccatum id quod facit, quãuis de opposito formidet, determinatè tamen iudicat opus suum esse licitum, & bonum, ideo ex modo se habendi tendit in bonum: nec est cur sibi imputetur ad peccandum, quamuis id cum aliquali formidine faciat, quia hæc formido non est dubitatio (vt dictum est.) Nec D. Thom. loco citato docuit oppositum, quia intelligendus est, quando opinans propter varietatem opinionum manet dubius de probabilitate suæ opinionis: in quo casu certum est, non posse licitè suam sequi opinionem, nisi talem dubitationem deponat, vt exponit Medina. 1. 2. quæst. 19. art. 6. in illo dubio, cuius titulus est, *An liceat facere contra propriã opinionẽ.*

Medina

Sed objicies, ex hac doctrina sequi, licere vnicuique pro suo libito sequi quãlibet opinionem, quod videtur absurdum: sequela patet, quia conscientia opinatiua nihil aliud est, quàm applicatio opinionis ad opus, vt ex Diu. Thom. diximus supra disp. 1. ergo si licet in praxi sequi conscientiam opinatiuam, licebit etiam eligere quamcumque opiniõnem: absurditas verò consequentis probatur, quia cùm in rebus moralibus ferè omnia sunt sub opinione, si licitum est sequi quã cumque voluerit, nulla erit firma, & certa regula de agendis; sed relinquendũ erit arbitrio cuiusque, vt pro sua electione operetur, nunc secundum vnam, nunc secundum aliam opinionem, ex quo maxima sequeretur morum perturbatio.

Materia huius argumenti multa tangit, quæ postulant sigillatim explicari, quod resolutoriè fiet per singula dubia sequentia huius disputationis.

DVBIVM III.

An liceat contra propriam opinionem probabilem, sequi probabiliorem?



PRO resolutione nota, non omnem opinionẽ esse probabilem, sed eam dumtaxat quæ nititur optimis rationibus, & auctoritatibus, nã ex Arist. 1. Topicorum, cap. 1. &. 1. Ethicor. cap. 4. *Probabilis opinio est, quam asserunt viri sapientes, & confirmant optima argumenta.* Ad iudicandum autem de maiori, à minori probabilitate, inspiciendæ sunt præcipuæ rationes; vbi verò non sunt rationes euidentes, aut expressæ, testimonia sacræ Scripturæ, seu Ecclesiæ, plurimum valet Doctorum auctoritas, inter quos antiqui præferendi sunt modernis, nisi ex nouis rationibus, & causis ab antiquis non visis, aliud doceant: aliquando enim intellectus iunioris est perspicatior, vt notant Doctores super legem Gallus, ff. de liberis, & posthumis, & super cap. quia sancta Romana Ecclesia, §. verum, dist. 63. Ex Doctoribus autem, Theologi præferendi sunt iuristis, in his quæ ad ius diuinum, & naturale expectant; secus verò in his, quæ sunt propria iuris humani, præstãt etiam pauci Doctores graues, & probatæ auctoritatis, qui solent res pensare ex solidis fundamentis, pluribus Doctoribus infimæ classis, qui non tam student ponderandis rationibus, & fundamentis, quàm coaceruandis rebus, & auctoritatibus, & qui sine proprio iudicio, & opinionum delectu sequuntur, vel magistrum, vel antiquos Doctores, de quo videndus est Azor tom. 1. lib. 2. cap. 14. per totum, & cap. 16. quæst. 5. & 6. & c. 17. q. 12. & 13. vbi hęc latè disputat, & exẽplis illustrat. 4

Arist.

Azor.

Nota secundò, aliud esse, quod opinio sit in se probabilis, & aliud, quod sit probabilis respectu ipsius opinantis; stat enim opinionem aliquam, attentis eius rationibus, & auctoribus, esse secundum se probabilem, aut etiam probabiliorem: & quod ego, v.g. cognoscam quasi in actu

Nauar. fauet Nauar. cap. 27. num. 284. quæ intelligenda est per se loquendo; nam per accidens ratione scandali, si fortè ex hoc sequatur, non licebit (vt infra explicabimus agentes de hac re in materijs sacramentorum.) Probatur conclusio, quia si sunt æquè probabiles, sunt æquè consonæ rectæ rationi: ergo non est maior ratio, cur sequamur vnam, quàm alteram.

Dices, teneri nos tunc neutram opinionem sequi.

Sed contrà, quia sæpe necessarium est, sequi alteram, quia vna dicit opus esse præceptum, & altera dicit esse prohibitum: quod si tunc non liceret sequi quamlibet illarum, passim essent homines perplexi sine culpa sua propter nimiam varietatem opinionum contrariarum æquè probabilium, ita vt quidquid agerent, aut omitterent, esset peccatum, quod est valde absurdum.

Dices, tunc sequendam esse opinionem, quæ affirmat illud opus esse illicitum, quia hæc est secura, alia verò periculosa.

Sed contra, quia hoc non dissoluit argumentum, nam fieri potest, vt neutra sit tutior: vt si vna, verbi gratia, affirmet illud opus esse faciendum sub mortali, aut veniali, altera verò, esse omittendum sub eadem culpa.

Sed objicies contra conclusionē, stantibus duabus opinionibus cōtrarijs æquè probabilibus, non magis assentitur intellectus vni, quàm alteri, sed manet dubius erga vtramque, ergo si operatur secūdum aliquam earum, peccat, quia exponit se periculo errandi.

Respondetur primò, nec intellectum manere dubium, nec peccare, quia quamuis opiniones sint æquè probabiles, potest homo per voluntatem inclinare intellectum, vt assentiatur determinatè vni potiùs, quàm alteri, & sic non manebit dubius, sed determinatus ad vnā partem, cū formidine tamen alterius: ex quo sequitur, eum non peccare, conformādo conscientiam suam huic opinioni, nec in hoc exponeret se ipsum periculo errādi; nam cùm sine culpa sua sit constitutus inter duo pericula æqualiā, potest licitè in vnum declinare, siquidē non est maior ratio fugiendi vnum, quàm aliud, & non potest vitare vtrumque.

Secundò respondetur, etiam si admittamus intellectum in eo casu manere dubium, & suspensum speculatiuè nulli determinatè earum opinionum assentiendo, adhuc posse determinari practicè, & iudicare sine aliqua formidine, aut scrupulo esse sibi licitū hic, & nunc operari secundum vnam earum opinionum, non obstante, quod speculatiuè nondū præbuerit assensum, vt veræ, sed sit adhuc dubius de illius veritate, dūmodo absolutè iudicauerit eam esse probabilem: & iuxta hāc doctrinam explicari potest D. Tho. quodlib. 8. art. 10. supra citato, quando dicit peccare eum, qui operatur iuxta opinionem, de cuius veritate dubitat, quia intelligendus est de dubio practico, & non de speculatiuo. D. Tho.

DVBIVM V.

An semper debeamus sequi opinionem tutiorem?



PRO resolutione nota, aliud esse, quod opinio sit probabilior, & aliud, quod sit tutior, nam maior probabilitas desumitur ex ordine ad veritatem magis, vel minùs ostensam rationibus, & testimonijs: quæ maior probabilitas æquè benè potest esse in ea opinione, quæ dicit actum esse licitum, & in ea quæ dicit esse illicitum: maior verò securitas sumitur ex ordine ad obseruantiam legis, & sic semper est maior in ea opinione, quę affirmat actum esse prohibitum, etiam si hæc sit minùs probabilis, quàm opposita, quæ dicit hunc actū esse licitum, quia sequendo illam nunquam malè agemus. 6

Conclusio, licitum est sequi opinionē magis, aut etiam æquè probabilem, quāuis sit minùs tuta. Quod liceat sequi probabiliorem, etiam minùs tutam, tenent Siluest. verbo, *dubium*. 2. parag. 2. & verbo, *confessio*. 1. nu. 3. & verbo, *confessio*. 1. num. 14. Corduua lib. 2. q. proposit. 2. & alijs, quos refert, & sequitur Salas. 1. 2. tractatu. 8. disp. vnic. sect. 5. num. 26. & num. 51. quorum ratio est, quia in eo casu excessus securitatis compensatur excessu probabilitatis. Siluest. Corduu. Salas.

Quod verò liceat etiam sequi opinionem æquè probabiliorem, minùs tutam, docent Soto lib. 3. de iustitia, quæst. 6. art. 5. ad quartum, Azor tom. 1. lib. 2. capit. 12. per totum, & cap. 16. quæst. 2. 3. & 4. & c. 17. q. 6. Vazq. 1. 2. disp. 62. c. 4. & 5. Salas loco citato, & alij. Ratio huius conclusionis est, quia quando esset periculum errandi circa res fidei, nulli parti liceret nobis assentiri, etiam si adhibita sufficienti diligentia, vtraque iudicaretur probabilis, imò etiam si altera iudicaretur probabilior: consequens autem est contra communem consensum, & vsum Sanctorum, & Doctorum, qui suis opinionibus adhærent, easque probabilibus rationibus persuadere nituntur, quod approbat Diu. August. epist. 19. & refertur cap. ego solis, dist. 9. sequela verò probatur, quia tutius esset nulli parti præbere assensum militantibus hic inde rationibus probabilibus ex sacra Scriptura, aut regulis fidei deductis, ne fortè assentiendo huic, vel illi opinioni sacræ Scripturę aduersaremus.

Sotus. Azor Vazquez Salas. August.

Et confirmatur, quia etiam sequitur, abstinendum esse ab executione earum omnium actionum, & contractuum humanorum, quos aliquæ opiniones damnant vt illicitos, quia istæ opiniones tutiores sunt, quàm oppositæ: sed hoc dici non potest, nam prorsus omnino cessarent humana commertia, cùm ferè nullus sit contractus ciuilis, in quo non sit opinio damnans eum vt illicitum: ergo satis est sequi opiniones probabiliores, vel saltem ęquè probabiles, quamuis sint minùs tutæ.

Et confirmatur secundò, quia quidam docent nos teneri præcepto pœnæ, dolere de peccatis singulis diebus festis: quidam teneri similiter confiteri ea, statim, ac à nobis committuntur, & adest sufficiens occasio. Alij circumstantiam diei festi esse necessariò explicandam in confessione: & quamuis sequi has opiniones sit tutius, & securius, quàm sequi oppositas; possumus nihilominus optimè tuta conscientia, contrarijs opinionibus conformari.

Oppositam sententiam docuit Caietan. in summa, verbo, *opinionis vsus*, vbi ait, peccare eum, qui relicta opinione tutiore, sequitur minùs tutam, maximè si non deponat formidinẽ, fauet Corduua loco citato, & lib. 3. quæst. 5. qui quamuis nobiscum sentiat de opinione probabiliori minùs tuta; ait tamen, quando opiniones sunt æquè probabiles, tutiorem esse necessariò sequendam.

Caietan. Corduua.

Fundamentum huius sententiæ est, in dubijs tutiorem partem esse sequendam, vt habetur expresse in iure, cap. significasti. 2. de homicidio, cap. si quis autem, de pœnitentia, dist. 7. Nec satis est dicere cum D. Antonino loco citato, & 2. part. tit. 5. & cap. 10. §. 2. & Nauar. cap. si quis autem, de pœnitẽtia, dist. 7. à num. 30. & sequentibus his iuribus non dici tutiorẽ partem esse sequendam de pręcepto, sed solùm de consilio. Non inquam valet, quia cap. ad audieriam, de homicidio, & cap. iuuenis, de sponsalibus, & cap. illud, de clerico excommunicato expresse determinatur, nos debere in dubijs tutiorem partem sequi.

Anton. Nauar

Et confirmatur primò, quia qui assentitur parti æquè probabili, & minùs tutę temerè, & sine ratione id facit solùm pro libito suo, assentiẽdo illi, potiùs quã oppositæ, ergo peccat, si in praxi sequatur talem assensum temerarium, & irrationabilem: patet consequentia, quia assensus irrationabilis, & temerarius non est sufficiens regula actionũ humanarũ.

Et confirmatur secundò, quia eligere opinionẽ, in qua est periculum violandi legẽ Dei, spreta opinione, quæ caret tali periculo, est voluntariè exponere se periculo peccandi, iuxta illud Eccles. 3. *Qui amat periculum, peribit in illo.*

Eccl. 3.

Et confirmatur tertiò, quia ex duobus malis eligendũ est minus, quando vtrumque vitari nõ potest. c. duo mala. c. nerui 13. dist. & regula, quoties, ff. de regulis iuris, quã optimè confirmat Decius ex varijs iuribus, idem dixit Arist. 2. Ethicor. c. 9. & problem. 13. & 15. sect. 29. ergo quando ex vna parte imminet malum, & non ex altera, eligenda est illa pars, vbi nullum malum imminet.

Decius. Arist.

Respondetur, re vera illa intelligenda esse de dubio strictè sumpto, quando scilicet intellectus nulli parti determinatè præbuit assensum, sed suspensus mansit; non autem quando iam intellectus elegit determinatè vnam ex illis opinionibus, vt conformiter ad illam operetur, quãuis cum formidine contrariæ, ita explicat Siluest. verbo, *dubiũ*, quæst. 2. §. 4.

Siluest.

& verbo,

Nauar. & verbo, *opinio*, §. 1. Nauar. cap. 27. nũ. 288. & lib. 5. consiliorum, tit. 1. de pœnitentiis, & remissionib. cõsil. 8. num. 7. & cap. si quis autem, de pœnitentia, dist. 7. num. 42. & Corduua lib. 2. quæst. 3. propositione. 3. Corduu.

Vel secundò potest responderi, decisiones istas procedere de dubio practico, & non de dubio speculatiuo; nam etsi operans nulli ex duabus opinionibus cõtrarijs speculatiuè assentiatur, vt verę, sed assensum suspendat, & dubius maneat de veritate, dummodo iudicauerit vtramq; esse probabilem, poterit practicè conformare se cuilibet earum (vt supra diximus dubio præcedenti) secus tamen si etiam iudicium practicum dubium fuerit.

Denique tertiò dici potest, tunc solùm teneri eligere tutiorem partem, quando ex eo, quod eligamus minùs tutam, sequitur aliquod graue nocumentum, aut notabile grauamen, siue spirituale, siue corporale nobis, aut alteri, nam tunc saltem ex charitate tenemur illud vitare. Cæterùm, quãdo non sequitur tale damnum, possumus optimè sequi minus tutam: sed vbi sequuntur grauia incommoda, Medina eligenda sunt minora. Ita respondet Me- Aragon. dina. 1. 2. quæst. 19. art. 6. & Aragon. 2. 2. quæst. 63. art. 4.

Ad primam confirmationem respondeo negando antecedens, sicut non est temerarium, & irrationabile ex duobus medijs æquè vtilibus ad finem, eligere quodlibet; nam sicut in vnoquoque est sufficiens ratio, propter quam eligatur, ita quælibet duarum opinionum æquè probabilium habet sufficientes rationes, vt intellectus moueatur ad præbendum illi assensum.

Ad secundam confirmationem dico, nullum periculum esse sequi opinionem probabilem, etiam minùs tutã; nam eo ipso, quod probabilis est, potest tuta conscientia amplecti, aliàs non diceretur probabilis: sicut enim illa dicitur probabilis opinio in speculatiuis, cui possumus assentiri sine periculo erroris, ita similiter illa dicetur probabilis in practicis, cui conformare possumus conscientiam nostram sine periculo peccandi.

Vel secundò dico, non esse peccatum, exponere se periculo violãdi legem Dei incertam, & dubiam, sicut interdum non peccat, qui exponit se periculo violandi præcepta Dei omnino certa, & indubitata, vt contingit illi, qui ex charitate, & obedientia agit vitam apud infideles, & maximos peccatores.

Ad tertiam confirmationem respondetur admisso antecedenti, concedendum esse consequens, si malũ illud certò, & indubitabiliter immineret; quia tamẽ in casu conclusionis solũ opinatiuæ imminet, licitum est sequi alteram partem, etiam si eam sequendo exponatur operans periculo errandi, maximè si ex eo, quod non exponeretur tali periculo, incurrat damnum aliquod, vt supra explicuimus.

DVBIVM VI.

Vtrùm liceat sequi opinionẽ minùs probabilem, etiam relicta probabiliori, & magis tuta?



DIXI in titulò etiam magis tutam, quia si opinio probabilior minùs tuta sit, ea relicta, posset licitè eligi minùs probabilis tutior. 7

Est communis omnium sententia, in qua certum sit, dubium hoc nõ procedere de his, quæ neque ad fidem, neque ad bonos mores pertinent, sed ad alias materias merè speculatiuas, & methaphysicas, imò etiam ad morales, non practicè, sed speculatiuè sumptas: nam in his omnes fatentur licere vnicuique per se loquendo eligere, & defendere opinionem, quam maluerit, etiam minùs probabilem, vt docet D. Thom. quodlib. 3. art. 10. Nauar. cap. si quis autem, de pœnitẽtia, dist. 7. nu. 43. in his enim maximè locũ habet illud ad Rom. 14. *Vnusquisq; in suo sensu abundet*: imò etiam si res sit leuioris momenti, vt Grammaticæ, & Logicę, nullũ aut veniale tantũ peccatum erit, falsas etiam opiniones sequi, adhuc non præcedente sufficienti diligentia, & examinatione, vt ex D. Aug. refertur. c. in quibus. 22. q. 2. Dixi autem per se loquẽdo, quia per accidens ratione scandali, aut periculi, aut negligentię, si non præcesserit diligens ponderatio rationum, poterit esse peccatum defendere opinionem minùs probabilem. D. Tho. Nauar. Ad Rom. 14. August.

Conclusio, licitum est sequi in praxi opinionem minùs probabilem, & minùs tutam, siue propriam, siue alienam, dum modo sit simpliciter probabilis. Ita docent communiter recentiores, Medina 1.2.quæst.19.art.6. Valentia disputat.2. quæst.14. puncto.4. Vazquez disp.62. cap.4. & sequentibus, Salas tractatu.8. disp.vnica, sectione.6. Bañez.2.2.quæst.10.art.1. corolario penultimo, Aragon, & Salon ibidem, quæst.63.art.4. plures vtriusque iuris refert Salas, vbi supra, numer.6. Probatur primò à priori, ratione quam adducit Medina, quia opinio ex eo dicitur probabilis in praxi, quia possumus ei conformare conscientiam nostram sine culpa: ergo implicat, quod aliqua opinio sit probabilis, & quod non possimus sequi eam licitè.

Medina. Valent. Vazquez. Salas. Aragon. Bañez. Salon.

Dices, opinionem non vocari in scholis probabilem ex eo, quod possimus eam moribus, & vsu licitè comprobare; sed quia vtitur bonis rationibus, & habet per se graues auctores.

Sed contra, quia etiam multi errores habent per se rationes apparentes, & graues defensores, ergo hoc non satis est, vt aliqua opinio dicatur probabilis, sed vltra requiritur, probabilitatem cadere supra hoc etiam, quod est, licere cuicumque eam sequi, sicut faciunt eius auctores.

Et confirmatur, quia illa est opinio probabilis in practicis, quæ est consona rectæ rationi, & iudicio sapientum, & prudentum: ergo vltra rationes, & auctoritates, quibus nititur, dicit consonantiam cum recta ratione, atque adeò illam amplecti, non poterit esse peccatum: consequentia patet, & antecedens probatur, quia in moralibus opinio dissona rationi nequit esse probabilis, sed falsa: ergo ea opinio quæ probabilis est, debet esse rationi consona.

Dices, verùm esse quod opinio probabilis est consona rectæ rationi; sed quia probabilior est magis consona, ideò nos teneri sequi illam.

Sed contra hoc est, quod homo non tenetur facere id quod melius est, sed sufficit id faciat, quod honestum, & laudabile est: ergo nec tenetur ad id quod probabilius est, sed satis est sequi probabile: consequentia patet, & antecedens constat, quia nullus tenetur profiteri religionem, aut sequi virginitatē, quamuis hæc sint meliora, quàm status matrimonij.

Et confirmatur primò, quia vnicuique licet docere in scholis opinionem probabilem, relicta probabiliori, vt fatentur auctores oppositæ sententiæ locis infra referendis ex Diu. Thom. quodlib.3. citato art.10. ergo etiam est licitum eam consulere alijs, ergo similiter licebit eam sequi: prima consequentia est euidens, & secunda probatur, quia licitum est facere id quod licitum est docere, & consulere.

D. Thom.

Et confirmatur secundò, quia D. Leo Papa, vt refertur cap. sicut quidam, dist. 14. solùm exigit ad securitatem cōscientiæ, vt in his quæ dubia fuerint, id faciamus, quod nec præceptis euangelicis contrarium, nec sanctorum Patrum decretis inuenitur aduersum: sed quod est probabile, est huiusmodi, ergo licitum est sequi illud.

Leo Pap.

Tertiò efficatiùs confirmatur, quia existente probabili iudicio dictante nullam esse legem, quæ præcipiat, aut prohibeat aliquod opus, illa lex non obligat, etiā si lata sit, cùm careat sufficienti promulgatione, & intimatione: ergo non tenetur homo in eo casu sequi oppositam opinionem, & probabiliorem dictantem legem talem obligare, nam cùm obligatio legis sit onerosa, non vrget, donec sciatur certò.

Secundò probatur conclusio à posteriori, quia ex eo, quod teneamur sequi opinionē probabiliorem, sequuntur plura inconuenientia. Primum est, eum qui reputat aliquid esse probabilius, non posse licitè conformare conscientiam suam iudicio sapientiorum, nec eorum contrariam opinionem probabilem amplecti, quod videtur derogare prudentiæ, humilitati, & paci, vt colligit Nauarrus cap.27.num.286. & 289. ex cap. prudentia, de officio delegati, & cap. de quibus, distinct.20. Secundum est, quod nō possit iudex sequi opinionem magis communem, & vsu receptam: si ibi videatur minùs probabilis, nec posset similiter aliquis mouere litem alteri, nec aduocatus eum defendere, nisi existimet habere pro se opinionem probabiliorem, quamuis videat ab alijs iuris peritis, imò etiam ab ipsis iudicibus, coram quibus est litigandum, opinionem contrariam, quæ ipsi fauet, reputari probabiliorem, & futuram esse,

Nauar.

esse, vt in fauorem ipsius eam determinet. Tertium est, iudicem in eadem omnino causa teneri passim contrarias sententias pronuntiare, & Doctores contrarijs resolutionibus subscribere, & confessarium in eodem casu ad contraria pœnitentes illiteratos obligare; quandoquidem eadem opinio singulis momentis apparere potest magis, & minùs probabilis. Quartum est, neminem, etiam necessitate vrgenti, postulare posse dispensationem à Papa, in re, quam probabilior opinio iudicat indispensabilē, quamuis opposita sit probabile; quod est contra id quod omnis experientia docet. Quintum est, quia durum, & intolerabile onus videtur, obligare homines, vt quoties aliquid sunt facturi, conferant singulas opiniones, & expendant earum rationes, & fundamenta, vt postquam viderint, quæ earum sit probabilior, eam sequantur. Et denique, quia opposita sententia nimio suo rigore cruciat aliquos timoratos; nam cū per singula momenta eadem opinio appareat eidem homini, magis, & minùs probabilis, etiam per eadem singula momenta deberent variari eius obligationes, quod esset satis graue ingium, nam postquam quis, verbi gratia, restitueret secundum vnam opinionem, quæ sibi tunc videatur probabilior, aut abstinuit a celebratione contractus sibi maximè vtilis, si postea opposita opinio probabilior appareat, valdè cruciaretur animo: quare non est credendum Deum obligasse nos ad sequendum semper opinionem probabiliorem, vel saltem quod est probabilius.

8 Oppositam sententiam asserentem, nemini licere sequi opinionem minùs probabilem, & minùs tutam, relicta probabiliori, & tutiori, docuerunt Soto lib. 3. de iustitia, quæst. 6. artic. 5. ad quartū, & in 4. dist. 18. quæst. 2. art. 5 ad quintum, in fine, Conradus quæst. vltima, de contractibus, Corduua lib. 2. quæst. 3. Henricus quodlib. 4. quæst. 33. Gomesius cap. 1. de constitutionibus in sexto, num. 128. & cap. 1. de indicijs, à num. 5. Burgos de Paz in Prohemio ad leges Tauri, num. 162. & 163. & 407. & 408. fauente Caiet. & relati supra dubio. 5. pro sententia asserente, necessariò esse sequendam opinionem tutiorem.

Soto. Conrad. Corduua Henric. Gomet. Burgos de Paz. Caietan.

Quidam tamen limitant hanc sententiam, vt sit intelligenda, quando vna opinio est notabiliter probabilior, quàm opposita; nam si excessus probabilitatis non fuerit notabilis, concedunt licitum esse sequi minùs probabilem. Ita Henricus loco citato, & Siluester verbo, *dubium*, quæst. 2. quàmuis iste auctor docere postea istam sententiam sine hac limitatione, verbo, *opinio*, quæst. 1. & 2. Et certè hæc limitatio videtur falsa, nam si opinio notabiliter probabilior, est sub mortali sequenda, quando est in re graui, etiam illa quæ fuerit paulò probabilior, erit similiter necessariò sequenda, saltem sub veniali, quia sicut magnus excessus probabilitatis inducit graue obligationem, ita paruus inducit leuem.

Henric. Siluest.

Sed pro hac sententia, quæ satis probabilis est, arguitur primò contra nostrā conclusionem, quia homo tenetur amplecti veritatem practicam, quantum potest, vt regulam suarum actionum; sed se quendo opinionem probabiliorem, accedit magis ad veritatem, ergo tenetur sequi illam, vt regulam.

Respondetur, maiorem esse veram, quando veritas est certò cognita; nam si solùm probabiliter, & opinatiuè cognoscatur, non tenetur homo credere probabilius esse verius, quàm id quod probabile est, cùm nulla pars sit euidens: & vt Aristot. docuit, sæpe contingat falsa esse probabiliora veris, nec ex eo, quod teneatur homo eligere id quod verum est, colligitur, quod teneatur etiam sequi id quod verius apparet, sicut nec ex eo, quod teneatur sequi bonum, tenetur sequi maius bonum, vt dictum est.

Secundò arguitur, qui censet suam opinionem esse probabiliorem, & assentitur ei, et verè censet oppositam esse falsam, ergo saltem iste non potest sequi opinionem oppositam probabilem: consequentia videtur certa, aliàs ageret contra propriam conscientiam; & antecedens probatur, quia non potest aliquis assentiri alicui opinioni, vt veræ, nisi simul iudicet oppositam esse falsam.

Respōdetur (vt sæpe dictum est) eum qui speculatiuè assentitur propriæ opinioni, etiam probabiliori, posse practicè iudicare, esse nihilominus sibi licitum sequi in praxi alienam opinionem probabilē; & tunc non faciet contra conscientiam, eam sequendo, quia conscientia non

non est opinio illa, quam vnusquisque habet speculatiuè, sed conscientia est iudicium practicum de opere hic, & nunc agendo: nec ex eo, quod assentiatur speculatiuè suæ opinioni, vt veræ, & dissentiatur contrariæ, vt falsæ, sequitur, quod necessariò debet habere simile iudicium practicum; siquidem simul cum illo iudicio speculatiuo veritatis propriæ opinionis, & falsitatis alienæ, potest stare iudicium practicum dictans licitum esse, conformare conscientiam in agendis opinioni iudicatæ ab alijs vt veræ.

Tertiò arguitur, quia sequitur, medicũ posse curare infirmum secundum opinionem probabilem, relicta probabiliori, & securiori; sed hoc est falsum, quia exponeret se periculo occidendi illum, quod est graue peccatum, ergo.

Respondetur, ex nostra conclusione solùm colligi posse, medicum in suis curationibus vti opinione probabili, relicta probabiliori, quando apud Theologos, & iuris peritos sunt opiniones circa ius applicandi has, vel illas medicinas; sed quia potest esse difficultas, non solùm quando sunt opiniones circa ius, sed etiam quando sunt circa factum: dico etiam licere medico vti probabili opinione, relicta probabiliori, quando apud ipsos medicos sunt opiniones circa factum ipsum, hoc est, circa naturam, & qualitatem medicamẽtorum: quidquid enim ex probabili ratione, & causa fit, imprudentia, & temeritate caret, aliàs non esset probabile: quare non peccaret medicus, qui sciens infirmum certò moriturum, si nullum ei remedium adhibeatur, applicet illi medicamentum, quod probabiliter iudicat profuturum, quamuis sit opinio æquè, vel magis probabilis asserens oppositum, dummodo non adsit aliud remedium citra omnem opinionem magis certum, & securum, de quo videatur Azor loco citato, cap. 57. quæst. 11. Vazquez loco citato, disp. 64. Salas loco etiã citato, sect. 14. *Azor. Vazquez. Salas.*

Arguitur quartò, nam iudex qui relicta opinione probabiliori, & communiori, pronuntiat sententiam in damnũ alterius, iuxta opinonẽ probabilem peccat: ergo non licet sequi opinionem probabilem, probabiliori, & communiori relicta.

Circa materiam huius argumenti plura dicenda sunt resolutoriè, nam quamuis in casu, quo varietas opinionum sit circa iurisdictionem, an scilicet possit iudex in hac causa sententiam ferre, & tunc sequi opinionem probabilem, relicta probabiliori, & iuxta eam sentẽtiam ferre, vel non ferre, prout illi placuerit; tamen quando opiniones sunt circa ius ipsorum litigantium, maior est difficultas. Pro cuius solutione.

Dico primò, cæteris paribus, præferenda est à iudice opinio, quæ fuerit benignior, & magis pia; quia vt habetur in lege sẽper, ff. de regulis iuris in dubijs, semper benigniora præferenda sunt: illæ verò opiniones cẽsentur in iure magis piæ, quæ fauent orphanis, pupillis, viduis, peregrinis, & alijs miserabilibus personis, item quæ iuramento, doti, matrimonio, testamento, libertati, religioni, aut Ecclesiæ, etiam quæ fauent homini priuato contra fiscum, vt resoluit Nauar. in manuali, cap. 27. num. 287. & Siluester verbo, *opinio*, vbi addit benigniorem etiam, ac magis piam censendam esse opinionem, quæ soluit, quàm quæ ligat conscientiam, iuxta regulam iuris, *Odia restringi, fauores conuenit ampliari.* Cui consonat Hostiensis super cap. sibi, de cognatione spirituali, dicens, quod vbi sunt opiniones diuersæ Doctorum, præferri debeat quæ fuerit humanior, & secundum æquitatem, potiùs quàm secundum rigorem iuris. Et quamuis hoc, quod dicitur de sequenda opinione minùs rigurosa, potissimum seruari debeat à iudicibus, & confessarijs in ordine ad alios, cuius causam iudicant, tamen etiam potest seruari ab vnoquoque in ordine ad negotia propriæ conscientiæ, cum debita moderatione, & prudentia. *Nauar. Siluest. Hostien.*

Dico secundò, cæteris etiam paribus, in causa criminali existentibus opinionibus æquè probabilibus circa ius, inclinare debet iudex in fauorem rei, & vel eum absoluere, vel mitiorem pœnam exequi, quia in dubijs fauendum est reo, potiùs quàm actori: si autem dubium sit circa factum, debet inclinare in fauorem rei, quamuis probabilius sit crimen, de quo accusatur commisisse, quia nemo est dãnandus ad pœnam, nisi culpa sit certa, & euidens.

Dico tertiò, absolutè loquendo, probabilius iudico, posse iudicem licitè sequi opinio-

opinionem minùs probabilem, dummodo simpliciter probabilis sit propter rationem nostræ conclusionis. Huic resolutioni fauet Glossa in cap. per venerabilem, verbo, facere, de electione, & electi potestate, ex lege si quis seruum, §. si inter duos, ff. de legatis. 2. cuius occasione Gason in lege post dotem, num. 105. ff. de soluto matrimonio, causas dubias, in quibus erat opinionum varietas, quæstiones pro amico vocabat: quamuis hæc testimonia aliter explicet Burgos de Paz loco supra citato, numero 409.

Gloss. *Gason.* *Burg. de Paz.*

Ex quo infero, posse licitè iudicem absoluere innocentem probatum nocentem, maximè si sit homo magnæ auctoritatis, vel vtilitatis in republica, quando non potest subterfugere iudicium, sed cogitur proferre sententiam, & certò, & euidenter scit illum falsò accusari; non obstante quod opinio Diui Thom. asserens teneri eum damnare sit multùm probabilis, imò & probabilior.

Arguitur quintò, quia saltem in administratione, & receptione sacramentorum non videtur licitum sequi opiniones minùs probabiles propter periculum committendi sacrilegium.

Pro solutione huius argumenti dico primò, confessorem quemcunque posse absoluere pœnitentem contra propriam opinionem, etiam probabiliorem, iuxta opinionem probabilem ipsius pœnitentis, quamuis sit minùs tuta, & in damnum ipsius. De hoc agendum est ex professo in materia de confessione, pro quo plures auctores refert Salas loco citato, sectione. 9. numer. 82. Cuius ratio est, quam supra adduxit pro conclusione, nam si opinio, quam sequitur pœnitens, est probabilis, non constat certò, & euidenter ipsum in errore versari, ac proinde credere debet confessor ipsum licitè posse in sua opinione perseuerare, aliàs non esset probabilis.

Salas.

Et quia ex hoc, quod illum absoluat, solùm est periculum irrogandi iniuriam sacramento, ex eo autem, quod deneget illi absolutionem, est etiam periculum irrogandi iniuriam eidem sacramento, relinquendo illud imperfectum, cùm iuxta probabilem opinionem deberet perfici: & similiter est periculum irrogandi grauem iniuriam pœnitenti, negando illi absolutionem, ad quam habet ius, supposito, quod in foro pœnitentiæ manifestauit peccata sua, & quod conformat conscientiam opinioni probabili, quam licitum est sequi.

Dico secundò, non potest manifestè vti materia, vel forma dubia in administratione sacramenti, etiam si sint de eâ opiniones, quando vsus est, & consuetudo Ecclesiæ stat in contrarium, quia tunc exponeret se manifesto periculo faciendi sacramentum irritum. Vnde grauiter peccaret, qui baptizaret paruulum in nomine Iesu, aut in nomine genitoris, geniti, & procedentis, non exprimendo pronomina Patris, Filij, & Spiritus sancti, quamuis faceret conformiter ad probabiles opiniones antiquas: & similiter circa materiam eiusdem sacramenti peccaret, qui baptizaret in lixiuia, omissa aqua pura, cuius copiam haberet, aut extra casum necessitatis, quamuis opinio probabilis Diu. Thom. quam etiam dico probabiliorem, asserat baptismum illicitum cum lixiuia esse validum, nisi tanta esset spissitudo, & admixtio cinerum, vt iam non esset aqua vera, & simplex. Dixi extra casum necessitatis, nam ea vrgente non solùm esset licitum, sed etiam obligatorium ita baptizare, saltem sub conditione ad cauendum puero periculum æternæ damnationis: sicut propter eandem rationem censeo teneri sacerdotem sub mortali absoluere, saltem sub conditione eum, qui in extremis vitæ constitutus non potest aliquod speciale peccatum confiteri; sed nutibus, & signis significat se peccatorem in genere, & petit absolutionem, non obstante, quod opposita opinio sit satis probabilis. Sed quia in his multa inculcantur, quæ indigent longiori disputatione, & pertinent ad proprias materias sacramentorum, pro nunc sufficiant quæ dicta sunt.

DISPV-

DISPVTAT. IIII.

De conscientia dubia.



DVBIVM strictè sumptum, vt distinguitur ab opinione, est, quando intellectus propter rationes vtriusque partis nulli audet assentiri, sed suspensus manet: vnde conscientia dubia est illa, quæ propter difficultates hinc inde occurrentes, nullum iudicium profert de agendis, quo determinatè, & absolutè dictet hoc esse licitum, vel illicitum; sed solùm iudicat cum hac limitatione fortasis hoc esse licitum, aut illicitum.

DVBIVM I.

An liceat agere cum conscientia dubia?



IDEM est, ac si inquiramus, an peccet aliquis faciendo id, de quo dubitat, an sit, vel non sit peccatũ; quia tamen huiusmodi dubium potest esse, non solùm in intellectu speculatiuo, sed etiam in practico: de vtroque dicemus.

Prima conclusio, nemo potest licitè agere id, de quo practicè dubitat, an hic, & nunc, prout ab ipso fit, sit peccatum? Hęc est communis omnium Theologorum, & iuristarum, quam etiam docuit Cicero. 1. officiorum, inquiens, *Bene præcipere qui vetant quidquam agere, quod dubites, æquum sit, an iniquum.* Ratio autem est, quia qui non credit licitum esse id quod facit, non operatur ex fide, & conscientia, siquidem qui dubitat, nondum credit, ergo peccat: patet consequentia ex illo ad Rom. 14. *Omne quod non est ex fide, peccatum est.*

Cicero. Ad Rom. 14.

Et confirmatur, quia qui sic operatur, taliter se gerit, vt ex modo operandi ostendat se paratum idem facere, etiam si sciret peccatum esse, præterquam quod imprudenter agit, non conformando opus suum conscientiæ rectæ, sed dubiæ, in quo etiam exponit se periculo proximo peccandi. Et denique, quia in humanis verus amicus debet abstineri, nõ tantùm ab his, quibus credit amicum offendi, verùm etiam ab alijs, de quibus dubitat hoc exigente veræ amicitiæ lege: ergo multò magis id postulat lex diuini amoris.

Secunda conclusio, si dubium sit tantùm speculatiuum, & non practicum, licitum erit agere contra illud. Hãc etiam admittunt omnes communiter, & probatur, quia licitum est aliquando ex caussis rationabilibus facere id, quod quis speculatiuè opinatur esse illicitum, & peccaminosum, vt dictum est disputat. 3. ergo multò magis licebit facere id de quo speculatiuè dubitat, an sit illicitum, nã multò meliùs poterit reddi certus practicè, quod hic, & nunc liceat sibi facere id, quod nondum iudicauit illicitum, quàm id, quod iam determinaté credit illicitum esse.

Et confirmatur, quia dubitans speculatiuè, an res, quam bona fide posidebat, sit propria, vel aliena, consequenter dubitat etiam speculatiuè, an eam restituere teneatur; & nihilominus potest eam licitè retinere, quia potest reddi certus practicè non esse restituendam, quousque facta sufficienti diligentia certus fiat de veritate, siquidem existente dubio nulla sit ratio, cur debeat potiùs restitui, quàm retineri, & in causa pari conditio posidentis sit melior, vt dubio sequenti videbimus. Similiter milites possunt licitè pręliari Principe præcipiente, quamuis ipsi dubitent speculatiuè de iustitia belli, vt constat ex D. August. relato in cap. quid culpatur. 23. quæst. 1. item qui prudenter dubitat, an sit validum suum matrimonium ratione alicuius impedimenti, de quo ipse non est omnino certus; tenetur nihilominus, non obstante tali dubio, reddere debitum alteri coniugi petenti, vt etiam videbimus dubio sequenti, ergo licitum est aliquando agere contra dubium speculatiuum.

Sed objicies, impossibile videri aliquẽ dubitare speculatiuè, an opus quod facit sit illicitum, & non dubitare illud idem practicè.

Sed resp.

Sed respondetur, in hoc nullam esse contradictionem. Pro cuius intelligentia nota, hoc esse discrimen inter veritatem consideratam speculatiuè, & veritatem practicam; quod verum speculatiuũ sumitur ex eo, quod conuenit rei secundum se, iuxta illam regulam communem, *Ab eo quod res est, vel non est, propositio dicitur vera, vel falsa*. Verum verò practicum sumitur per ordinem ad appetitum rectum, vt docuit Arist. 6. Ethicor. cap. 2. Diu. Thom. ibi, &. 1. 2. quæst. 19. art. 3. ad secundum, & quæst. 57. art. 5. ad tertium: atque adeò veritas practica non attenditur per id, quod conuenit rei secundum se, sed secundum quod est in apprehensione, & affectu operantis, inspectis omnibus circumstantijs secũdum regulam rationis: ex quo fit, contingere posse, vt id quod speculatiuè est falsum, sit practicè verum; & è conuerso, vt. v. g. quando Iacob accessit ad Lyam, putans esse Rachelem, habuit hoc iudicium: hęc est vxor mea, ad quam licitè possum accedere; illud autem iudicium speculatiuum erat falsum, quia non erat conforme rei secundum se, siquidem Lya nondum erat vxor eius, nec ad eam poterat licitè accedere, si res cõsideraretur prout in se erat à parte rei; cæterùm erat nihilo minus illud iudicium practicè verũ, quia attentis omnibus circumstantijs, potuit Iacob conformiter ad regulas rationis, & ad appetitum rectum iudicare illam esse suam vxorem, & bona fide accedere ad eam: quod si veritas iudicij practici potest simul stare cum falsitate eiusdẽ considerati speculatiuè, multò meliùs poterit stare cum dubio speculatiuo.

Arist. D. Tho.

DVBIVM II.

An in dubio iuris sit tutior pars eligenda?

2



DVBIVM potest esse duplex, iuris scilicet, & facti; dubium iuris est, quando quis dubitat, an sit lex aliqua præcipiens, vel prohibens aliquam actionem, ratione cuius consequenter dubitat, an illa actio sit bona, vel mala; licita, vel illicita: dubium verò facti est, quando quis sciens homicidium esse prohibitum, dubitat an ipse occiderit aliquem, & de vtroque possumus simul difficultatem hanc determinare; claritatis tamen gratia de vtroque seorsum agemus, & primò de dubio iuris.

Huiusmodi autem dubium potest esse triplex, nam primò, vel dubitatur de tota lege, quantum ad eius existentiam; an scilicet talis lex sit, vel non sit lata: vel secundò, cum constet certò de lege, solùm dubitatur de sensũ, & intelligentia illius, an scilicet obliget, aut non obliget in hoc peculiari casu, cum istis circumstantijs, hic, & nunc occurrentibus: vel denique tertiò, cùm constet de lege, & de intelligentia, dubitatur, an sit iusta, vel iniusta, siue quia lata est ab eo, de cuius potestate dubitatur, siue quia est dubium, an materia sit sufficiens.

Conclusio, per se, & regulariter loquendo in omni dubio iuris, est necessariò sequenda tutior pars. Ita Medina. 1. 2. quæst. 19. artic. 6. dubio. 4. conclus. 3. Vazquez disput. 65. cap. 3. Azor tom. 1. lib. 2. cap. 18. quæst. 4. & communiter omnes. Tutiorem partem voco eam, in cuius electione nullum est peccatum, aut in qua minus, & leuius peccatum est, si neutra sine peccato amplecti potest, & altera est à fortiori sequenda. Probatur autem conclusio ex regula iuris in cap. significasti. 2. & cap. ad audientiam, & cap. petitio, de homicidio, & cap. iuuenis, de sponsalibus: quibus locis dicitur, in dubijs tutiorem partem esse eligendam.

Medina Vazquez Azor.

Et confirmatur, quia nulli licet exponere se periculo proximo violandi legem sine prudenti, & iusta aliqua causa excusante; sed id faceret, qui eligeret partem minùs tutam, quando est dubius de veritate, ergo.

Dixi in conclusione per se, & regulariter loquendo, quia per accidens fieri potest, vt in dubio iuris amplectatur quis licitè partem minùs tutam; vt in casu, quo ex eo quod eligat tutiorem, incurrat graue aliquod nocumentum, & incommodum, aut res ipsa præcepta sit valde difficilis, aut molesta. Hæc limitatio est contra Vazquez loco citato; eius tamen ratio

ratio esse potest duplex. Prima, quia lex, præcipuè illa, quæ continet notabilem incommoditatem, non obligat, nisi sit sufficienter promulgata, & proposita; sed ea quæ sub dubio proponitur, non promulgatur sufficienter, ergo.

Secunda ratio est, quia existente hoc dubio cum prędicta circumstantia incommoditatis, melior est conditio possidentis suam libertatem, ergo licitum est ei facere quod magis placuerit, atque adeò non tenetur obedire legi, de qua dubitat cum notabili suo detrimento, nec certum incommodum propter dubiam legem subire. Ita docent Soto de secreto, membro.3.quæst.2.conclus.1. Corduua lib.3.quæst.6. Medina loco citato, Aragon.2.2.quæst.63.art.4. Suarez.3.part. tom.4.disp.40.sect.5.

Soto. Corduu. Medina Aragon. Suarez.

Ex hac limitatione colligo primò, licitum esse dubitanti, an sit excommunicatus, audire sacrum, & alia excommunicatis prohibita facere, ac si excommunicatus non esset, vt vitet periculum imminens, aut præiudicium notabile spirituale, vel temporale in propria persona, rebus, aut honore; & similiter licere alijs simili dubio existente, cum eo communicare, vt simile damnum effugiant.

Secundò colligo, non teneri ad recitandum officium diuinum eum, qui habens tenue beneficium, dubitat in iure, an teneatur recitare, quia cùm hoc sit graue onus, non potest incurri, nisi propter causam certam.

Tertiò colligitur, idem esse dicendum in dubio voti, videlicet non obligare ad sui obseruantiam, nisi quando sine damno, & sine detrimento aliquo graui fieri potest. Ita docent Soto lib.7.de iustitia, quæst.3.art.2. Suarez loco citato, Sanchez lib.1.de matrimonio, disp.9.dub.3.num.11.& lib.2.disput.41.quæst.3. Glossa in cap. ex parte, de censibus, & plures alij. Cuius ratio est, quia votū est, quodammodo, quædam lex priuata, ergo loquendum est eodem modo in dubio voti, ac in dubio legis; sed in dubio legis non obligat lex defectu sufficientis promulgationis, aut quando ex eius obseruantia imminet graue incommodum, quia in similibus dubijs melior est conditio possidentis suam libertatem, ergo etiam in dubio de emissione voti: quod autem huiusmodi regula in dubijs melior est conditio possidentis, non solùm verum teneat in materia iustitiæ, quando duo, vel plures contendunt de dominio alicuius rei, vt existimat Vazquez loco citato; sed etiam in materia, cuiusuis alterius veritatis, quę fuerit pars potestatiua iustititiæ, videbimus infra dubio sequenti.

Soto. Suarez. Sanchez. Glossa.

Et confirmatur primò, quia nemo tenetur ex præcepto satisfacere debito incerto solutione certa, etiam si creditor sit ipse Deus, & debitum non sit ex iustitia, maximè, quando id fieri nequit sine magna soluentis incommoditate: ergo nec tenetur voto, quandiu dubius est, an emiserit illud, si ex eius obseruantia passurus est graue nocumentum.

Et confirmatur secundò, quia iuxta approbabilem multorum sententiam, qui certus de voto, dubius est in particulari, de materia voti, non tenetur ad talē materiam, verbi gratia, qui scit religionem voluisse, dubitat tamen, an voluerit religionem minorem, non tenetur illam ingredi, sed potest aliam profiteri: & similiter qui certus est se promisisse ad nullam fœminam carnaliter accedere; dubitat tamen rationabiliter, an sibi prohibuerit omnem accessum, tam licitum, quàm illicitum, potest optimè matrimonium ducere, vt docent Sanchez libro.2. de matrimonio, disput.41.quæst.3. citata, cùm Glossa finali, cap. ex parte, de censibus, & Panormitano ibidem: quod ex eo confirmari potest, quia iuramentum generaliter præstitum restringi debet quantum fieri potest, vt minùs obliget iurantem, vt docet Siluester verbo, *iuramentum*. 3.quæst.3. Panormitanus cap.cùm clerici, in fine, de verborum significatione; nam vbi agitur de obligatione, facienda est stricta interpretatio, ex cap. ad ea, cap. ad nostram. 3. de iure iurando, & cap.1.eodem titulo, in sexto, & lege quidquid astringendæ, ff. de verborū obligatione: ergo idem debet fieri in voto.

Sanchez. Glossa. Siluest. Panorm.

Sed dices, hæc vera esse, quando quis est dubius de emissione voti, vel generaliter, vel in materia determinata, falsa tamen, quando est certus de voto: dubitat tamen ex parte materiæ, an scilicet sit res grata Deo, vel an careat debito fine, & circumstantijs, nam in hoc casu iam non videtur possidere suam libertatem, siquidem

Gloss. Hostiens. Siluest. Nauar. Gratian. Gutier. Cota. D. Tho. Soto. Anton. Palac. Aragon.

dem vouendo priuatus est illa, atque ita in simili dubio de materia voti, & iuramenti, votum, & iuramentum necessariò implenda esse videntur docere Glossa cap. magnæ, de voto, verbo, *voluisti*, Hostiensis cap. verbo, de iure iurando, verbo, *periurandi*; Siluester verbo, *iuramentum*. 5. quæst. 1. Nauar. in Summa Hispana, cap. 12. num. 37. & 55. Gratian. regula. 269. num. 9. Gutier. de iuramento, part. 1. cap. 72. num. 7. Cota in memorabilibus iuris, verbo, *fidei iussor indemnitatis*: quod etiam videtur supponere D. Thom. 2. 2. quæst. 89. artic. 9. ad tertium, dicens, Episcopum dispensare posse, quando est dubiũ, an materia voti sit bona; nam si non obligaret tale votum, non esset necessaria eius dispensatio. Idem docent Soto. 7 de iustitia, quæstione. 1. art. 3. D. Antonin. 2. part. tit. 11. cap. 1. ... in fine, Palacios in quarto, distinct. 38. quæst. 1. Aragon. 2. 2. quæst. 88. art. 2. dicto. 3. & quæst. 89. art. 9. dicto. 2. & alij.

Cæterùm, eadem omnino ratio nobis videtur militare in dubio materiæ, ac in dubio voti; nam quamuis in dubio materiæ vouens quantum est ex parte sua, voluerit se obligare, tamen cùm sit dubium ex parte materię, statim reflexo aduertit fortè ex hoc cap. non esse obligatum, & sic consequenter dubitat de valore voti, in quo dubio potior erit possessio suæ libertatis, voluntas enim ante tale votum possidebat libertatem suam, qua spoliari in dubio non debet, si ea indiget ad vitandum graue aliquod nocumentum.

Auctores verò relati in contrarium, ita interpretandi sunt, vt in dubio de materia voti, & iuramenti, standum sit voto, & iuramento, regulariter loquendo; secus verò imminente periculo æqualis, aut maioris peccati, aut graui aliquo incommodo, quia sæpe aliquod istorum excusat, vt dictum est, quod non solùm intelligi debet, quando dubium est in æquilibrio, ita vt rationes vtriusque partis sint æquales, sed etiam quamuis rationes partis tutioris sint aliquando meliores; tunc enim licebit similiter vnicuiq; amplecti partem minùs tutam, vt incommoditatem maximam euadat.

Sed objicies, ergo licebit facere contra præceptum, quando dubitatur, an sit derogatum alia lege, vel consuetudine, vel dispensatione.

Respondeo, nego consequentiam; quia obligatio certa non plenè dissoluitur derogatione dubia, & incerta, sicut nec debitum certum solui potest sufficienter solutione dubia, & sicut è conuerso debitum dubium non inducit obligationem certæ solutionis; vt supra dictum est: vnde quando potestas irritandi, vel dispensandi votum, aut relaxandi iuramentum, est dubia, semper impleri debet votum, & iuramentum: vt si filius familias, verbi gratia, dubitet, an votum quod emisit, fuerit ante debitam ætatem, non potest non seruare illud tuta conscientia, etiam si pater, quantum in se est, irritauerit illud. Cuius ratio est, quia filius tunc non est in possessione certa suę libertatis, sed potiùs votum ipsum est in possessione certa, siquidē ante irritationem certò obligat: ergo cùm irritatio sit dubia, melior debet esse conditio voti, quàm ipsius vouentis, nec propter hoc intendo priuare patrem potestate irritandi vota filiorum, nam si filij sint intra ætatem impubertatis, aut minoritatis, vota manebunt irrita, sed solùm dico, filium in eo casu non posse licitè non adimplere vota sua, donec certus sit de impubertate, aut minoritate, quando vota emisit.

Colligitur quartò, eodem modo loquendum esse in dubio iuris circa irregularitatem, vt scilicet existente dubio, siue post eius sufficientem examinationem, siue antea, quando non potest plenè examinari, censeri quis debeat irregularis, si ex eo patiatur aliquam grauem incommoditatem: vt si præterijt occasio ordinum, necessaria ad obtinendum beneficium, aut graue aliquod commodum, quia (vt dictum est) lex in dubio non obligat cum magna, & ineuitabili incommoditate.

Sed objicies contra primam partem corolarij, decisionem capitis, is qui de sententia excommunicatus, in sexto, vbi definitur, irregularitatem non incurri, nisi fuerit expressa in iure: ergo quando quis dubitat, an in iure sit statuta irregularitas, non debet se gerere, vt irregularem, & partem tutiorem sequi,

Respondeo, nego consequentiam, quia ex illo capite solùm sequitur, quod

quoties

quoties facto sufficienti examine, non inuenitur in iure expressa talis pœna pro tali delicto, non censeatur tunc incurri ex alio casu simili; non verò sequitur, quod sit sequenda tutior pars, & censendus homo irregularis, quando antequam fiat examen in iure, aut postquam factum est, manet homo dubius, an suo delicto sit imposita talis pœna: in quo casu dicimus eligendam esse partem tutiorem, si id fieri posit sine maximo detrimento, aliàs exponeret se homo periculo peccandi.

Dices, etiam quando imminet graue detrimentum, exponit se periculo peccandi, si non se gerat, vt irregularis: ergo aut in vtroque casu, aut in neutro, debet se homo gerere, vt irregularis.

Respondetur, negando antecedens, nam imminente maximo detrimento, nulli periculo peccandi exponitur, cùm dictu sit, leges dubias non obligare cum tanta incommoditate.

4 Colligitur quintò, in dubio circa præceptum superioris, obediendum esse prælato inferiori contrarium præcipienti: vt si, verbi gratia, prælatus præcipiat valetudinario, non ieiunare, aut non recitare horas canonicas. Ita Soto de secreto, membro.3.quæst.2. Corduua, libro 3.quæst.8. & alij: quia cùm præceptum inferioris sit certum, & euidens, & de re conuenienti, præferendum est præcepto dubio, & incerto superioris Pontificis, aut etiam Dei, de re incommoda, & molesta, præcipuè cùm prudenter dubitari posit, an in eo casu velit superior obligare.

Soto.
Corduua

Verùm aduertendum est, doctrinam huius corolarij intelligendam esse, quando obedire præcepto inferioris, non cedit in damnum alterius, nam tunc non solùm non tenetur quis non obedire, quin potiùs peccabit obediendo: vt in casu, quo prælatus interroget de crimine proximi, quod non cedit in publicam perniciem, & dubium sit, an prælatus iuridicè interroget, nam tunc non licet contra proximum testificari, quia in dubijs anteponendum est bonum proximi præceptò superioris.

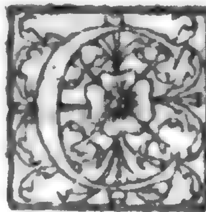
Dixi autem, si crimen non veniat in publicum detrimentum, nam si proximus esset hæresiarca, aut conspirator contra libertatem reipublicæ, tunc obediendum est præcepto prælati, quia in dubijs salus publica cum superiori præcepto anteponenda est saluti, aut damno priuato.

Colligitur vltimò, non licere confessario, nec pœnitenti, vti iurisdictione dubia sine magna necessitate, & ad euitandum graue damnum, & tunc sub conditione. Ita Suarez.3.part.tom.4.disputat.26.sectione.6. quod non liceat regulariter, & per se loquendo, patet ex dictis, quia vterque exponeret se periculo sacrilegij, efficiendo sacramentum nullum, in quo dubio tenetur partem tutiorem eligere: quod verò liceat per accidens in casu necessitatis, & nocumenti vitandi, probatur, quia positis his duabus conditionibus aufertur obliquitas actus, nam necessitas est causa, vt non fiat temerè, nec ex mera, & irrationabili voluntate; conditio verò, sub qua confessarius vtitur tali iurisdictione, tollit periculum, nam si adest vera iurisdictio, fiet sacramentum; si verò non adsit, non fit iniuria sacramento, quia conditionalis nihil ponit in esse: vbi nota, non solùm in his casibus esse licitum vti iurisdictione dubia, sed etiam esse necessarium ad euitandum scadalum, aut graue aliquod inconueniens: vt si scandalum sequatur ex eo, quod pœnitens non communicet, aut non celebret, tunc enim tenetur præmittere confessionem dubiam, si non potest certam, & confiteri peccata sua dubio confessori, si non habet copiam alterius: nec solus actus contritionis sufficit, vt alibi dicendum est.

Suarez.

DVBIVM III.

An in dubio facti sit eligenda tutior pars?



ERTVM sit, in dubio de homicidio, censendum esse hominem irregularem, saltem in foro conscientiæ, quidquid sit de foro exteriori, quod constat expressa determinatione Pontificis in cap. ad audientiam, 5

cap.

cap. significasti. 1. & 2. & cap. petitio, de homicidio, cap. illud, de clerico excommunicato ministrante, vbi assignatur ratio, quia in dubijs tutior pars est sequenda, quam regulam approbant Siluester verbo, *dubium*, quæst. 4. & verbo, *homicidium*, 3. quæst. 1. regula. 2. Nauar. cap. cō sideret, in principio, de pœnitentia, distinct. 7. à num. 35. vsque ad 42. & num. 79. & in summa, cap. 27. num. 279. & nu. 234. Couarr. clementina, si furiosus, de homicidio, num. 3. Plaça de delictis, cap. 12. num. 10. & alij. *Nauar.* *Couar.* *Plaça.*

Quæ resolutio intelligenda est cū duplici limitatione. Prima, vt censeatur homo irregularis solùm quantum ad hoc, quod est abstinere à celebratione, & altaris ministerio: secus verò quantùm ad priuationem beneficiorum, restitutionem fructuum, & alias pœnas, quia illud statutum est ob solam reuerentiam altaris. Secunda est, vt tunc abstinere debeat à celebratione, quando non imminet aliud damnum præter ipsam abstinentiam à ministerio altaris, vel si aliud imminet, illud est leue, aut non ita graue, ac esset periculum vitæ, honoris, vel famæ, nam tunc non teneretur abstinere propter rationes dictas dubio præcedēti; nam si dubium iuris non obligat cū tanto discrimine, etiam non obligabit dubium facti.

Quare quod quæritur est, an prædicta regula tradita à summo Pontifice in prædictis capitibu, scilicet in dubijs esse sequendam tutiorem partem, verùm teneat in quocumque dubio facti; an verò solùm intelligatur in dubio homicidij. In qua re est duplex opinio contraria. Primam sequitur Vazquez. 1. 2. disput. 65. & 66. asserens regulam illam teneri in omni dubio, excepta materia iustitiæ, in qua est melior conditio possidentis: fauet Azor tom. 1. lib. 2. cap. 19. quæst. 10. Huius sententiæ fundamentum est, quia tota ratio, ob quam in dubio homicidij debet eligi: tutior pars est; quia aliter faciens exponit se periculo violādi legem, sed hæc ratio militat in quocumque dubio facti, ergo. *Vazquez.* *Azor.*

Confirmatur, quia responsum Pontificis, quo præcipitur abstinendum esse à celebratione in dubio homicidij, nō fundatur in aliqua proprietate ipsius homicidij, aut regularitatis, sed in generali ratione periculi, cui exponitur, qui sequitur partem minùs tutam; sed periculum hoc currit æqualiter in omni dubio facti, ergo in omni est sequendā pars tutior.

Contrariam sententiam docet Suarez 3. part. disp. 4. sect. 6. asserens regulam illam non obligare sub præcepto, nisi in casibus expressis in illis iuribus, in quibus propter specialem indecentiam homicidij, & altaris reuerentiā, voluit Pontifex regularitatem incurri, etiam in casu dubij: fauet Nauar. cap. si quis autem, de pœnitentia, dist. 3. num. 51. *Suarez.* *Nauar.*

Huius sententiæ fundamentum est, in dubio neminem esse damnandum, cùm potiùs in dubijs fauendum sit reo, magis quā actori, vt habetur in regula, cum iura, de regulis iuris in sexto, quæ etiam intelligi debet de dubio facti, ex quo ipsum ius rei, & actoris dependet: si ergo iudex non tenetur punire reum delicto dubio, donec de eo certus sit in suo foro: quare tenetur ipse reus in foro conscientiæ exequi in se ipso pœnam legis, donec certus sit de proprio delicto.

Et cōfirmatur, quia illa regula est valde rigurosa, ergo non est extendenda ad omnia dubia sine euidēti ratione, cū odia restringenda sint, & fauores ampliandi.

6 Sit cōclusio, in quocumq; dubio facti est sequenda pars tutior, si facilè, & sine maxima incommoditate fieri potest. Secus verò, si graue damnum, & nocumentum immineat, ita conciliari possunt sententię supra relatæ, pro quo videndus est Salas loco cit. sect. 19. nu. 176. Quę conclusio probatur ex dictis supra dub. præced. quę etiam cōfirmari potest rationibus vtriusq; opinionis: nec contra secundam partē huius conclusionis vrget fundamētum primæ sententiæ, vt existimat auctor illius, quia imminente graui dāno ex eo quod sequatur tutior pars, non exponitur periculo violandi legem, qui vt illud damnum vitet, sequitur partem minùs tutam, cùm dictū sit leges dubias, aut etiam certas in casu dubio non ligare cū tanto discrimine. *Salas.*

Ex hac cōclusione colligo. Primò, coniugem dubitantē de valore matrimonij, posse tuta conscientia reddere debitū alteri coniugi bona fide petēti: ita habetur in cap. Dñs, de secūdis nuptijs, & c. inquisitioni, de sentētia excommunicationis, docet Nauar. dict. cap. si quisautē, de pœnitent. *Nauar.*

Corduu. *Conar.* *Soto.* *Vazquez* *Sanchez.* nitent.disp.7.nu.91.& seqq. Cordu.lib. 1.q.8.corol.2.& 3. Couarr. de spōsalib. p.2.c.7.§.2.n.7. Soto in quarto, dist.27. q.1.art.3.& lib.4. de iustitia.q.5.art.4. Vazq.disp.66.c.2.Sanch.lib.2.de matr. disp.41.contra Adrian.&alios existimātes id non esse licitū, nisi vel in solo foro exteriori, vel deposito dubio. Ratio autē huius est, quia ex duobus malis, min⁹ est eligendum, & ex duobus periculis maius est vitandum, quando necessarium est in alterum eorum incidere, vt habetur cap. duo mala, & c.nerui, dist.13.& docet *Arist.* Arist.2.Ethic.c.9. sed minori periculo violandi legem se exponit mulier, si reddat, quàm si non reddat debitum, ergo tenetur reddere: probatur minor, quia quāuis reddendo exponatur periculo intemperantiæ contra castitatem, tamen nō reddendo exponitur periculo iniustitiæ, quod est peius.

Sed objicies primò, in casu quod sit dubiū de nullitate secundi matrimonij, ortū ex dubio, quod habet mulier de morte prioris mariti; tunc reddendo debitum vltra periculum intemperantiæ, exponitur etiam periculo iniustitiæ erga primū maritum: ergo saltē in hoc casu non reddere debitum tenetur secundo marito, quia reddendo debitum, exponitur duplici periculo; non reddendo verò, exponitur vni tantùm.

Respondetur etiā in eo casu, non reddēdo debitum, exponi periculo maioris mali, quia secūdus marit⁹ est in legitima possessione, in qua nō est prior, & sic melior, & fortior est conditio illius, à qua possessione non est spoliandus durante dubio, maximè quod in dubijs fauēdum est præsenti matrimonio: tùm propter filiorum propagationem: tùm ad vitandum periculum incontinentię, si inter se copulari non possunt; tùm deniq; ad vitanda scandala, & rixas, quæ orirētur ex denegatione debiti, & ad excludendas fraudes quæ esse possent, fingente altero coniugum dubitationem circa suum matrimonium, vt debitum negaret. Et idē dico, quando dubium est de impedimento consanguinitatis, nam licèt reddendo debitum, exponatur coniux periculo duplicis peccati luxurię contra castitatem, & incestus contra consanguinitatem, & non reddendo exponat se soli periculo iniustitiæ contra fidem matrimonij; præponderat tamen hoc vnicum periculum ratione possessionis, à qua alter cōiux petens debitū bona fide, iniustè priuaretur.

7 Objicies secundò, qui dubitat de matrimonio quod ignoranter contraxit cū serua, putans esse liberam, postquam incipit dubitare de eius seruitute, non tenetur reddere illi debitum, etiam prælato sub censuris præcipiēte, ergo nec in alijs dubijs matrimonij: consequētia videtur certa ex paritate rationis, & antecedens probatur, quia vel redderet debitum affectu fornicario, vel maritali, si primū peccaret, ad quod certū est, non posse à prælato compelli; si secundū, ratificaret matrimonium, iuxta decisionem in cap. proposuit, de coniugio seruorum; sed qui ita contraxit, non potest obligari ad ratificandum matrimonium, ergo nec ad reddendum debitum.

Respondetur primò, omisso antecedenti, cum D. Tho. in quarto, dist.36.in expositione literæ, circa finē, & alij, quos refert Vazq. loco cit. c.5.nu.28. negando consequentiam, & ratio discriminis est, quia in alijs dubijs potest coniux reddere debitum sine proprio incommodo; secus verò in hoc dubio seruitutis propter rationem adductam. *D. Tho.* *Vazquez*

Vel secundò respōdetur negando antecedens, ad cuius probationem dico, illum posse optimè in eo casu reddere debitū affectu maritali, nec ex eo sequitur, quod ratificet matrimonium, quia non reddit illud animo cōtrahendi de nouo, nec ratificandi priorem consensum, sed solùm animo soluendi debitum ei qui habet ius petendi, & est in ea possessione, & ad euitandam iniuriam quæ ei irrogaretur; in quo casu non ratificaretur matrimonium, sicut non ratificatur votum, ex eo quod quis cū dubio emissionis voti adimpleat illud: quod videtur colligi ex decisione capitis, laudabile, de lite pendente, vbi statuitur, coniugem accusatū ab altero, non posse priuari iure, quod in alterum habet ante probatam accusationem: ergo à simili donec maritus probet mulierem esse ancillam, habet mulier ius petendi, & maritus reddere tenetur.

Objicies tertiò, mulier dubitans de valore secundi matrimonij, quia dubitat de morte prioris mariti, non potest petere debitum, ergo nec reddere: consequentia videtur certa ex paritate rationis, & antece-

antecedẽ; patet expressa decisione in dicto cap. Dominus, de secundis nuptijs, & & in dict. cap. inquisitioni, de sent. excõ.

Secunda solutio huius argumenti facilis est, negando antecedens cum Soto in 4. dis. 27. q. 1. ar. 3. in fine, & D. Tho. 3. p. q. 37. art. 1. & cum alijs asserentibus, coniugem, qui facta sufficienti inquisitione, adhuc manet dubius, posse licitè petere debitum: quæ doctrina satis probabilis est, & consona supradictis, dũmodo adsint duæ cõditiones. Prima, quod mulier illa bona fide contraxit, nam tunc est in legitima possessione. Secũda est, si ex eo, quod non petat debitum, patiatur periculum incontinentiæ, aut carendi prole, aut alterius grauis incommodi.

Rationes autẽ pro hac sententia esse possunt. Prima, quia qui bona fide cõtraxit, quãuis postea dubitet, est in possessione, ergo potest licitè petere debitũ, sicut qui bona fide possidet equum, quãuis postea dubitet, potest licitè illum alienare. Secunda, quia non petendo, posset pati grauia incommoda, & in dubijs non est eligenda pars tutior cum maximo detrimento. Tertiò, quia Pius V. concessit, in dubijs posse manere tuta consciẽtia cum secunda vxore, prima non inuentâ. Quarta, quia si ambo coniuges inciderent in huiusmodi dubium, neuter posset petere debitũ, & consequenter nec reddere iniustè petenti; quod esset durissimũ, maximè si veritas non posset per totam vitam inueniri.

Nec obstant iura relata in probatione antecedenti, quia vel intelligenda sunt, quando mulier contraxit malâ fide, vel ante factam sufficientem examinationẽ; nec est eadem ratio ante, & post examinationem, quia post illam, durissimũ esset nunquam posse petere debitum, si dubium semper maneat; secus verò ante examinationem, quia tempus examinis breue esse solet, & modicũ tempus non posse petere; bene tamen reddere leue incommodum est. Vel denique intelligenda sunt regulariter, & per se loquendo; quia tunc eligenda est pars tutior, vt sępè dictum est, non verò per accidens, & suppositis incõmoditatibus maximis, si inde sequerentur.

Et si vrgeas, quia si in dubio prioris mariti liceret post examinationẽ petere debitũ, ergo etiam liceret transire ad secundum matrimonium; sed consequens est cõtra expressam determinationẽ in cap. in præsentia, de spõsalib. & in dicto cap. Dñs, de secundis nuptijs, ergo & antecedens, ex quo sequitur.

Respondetur, nego consequentiam, & ratio discriminis est, quia ad petitionem debiti in secundo matrimonio in bona fide contracto, iuuat possesio, qua non debet priuari mulier in dubio: secus verò ad contrahendum secundum matrimoniũ, quin potiùs obstat possesio prioris mariti, in qua semper esse censendum est, quandiu de eius morte dubitatur, quantum ad hoc, quod est impedire secundas nuptias.

8 Secunda solutio est aliorum, qui concesso antecedenti negant consequẽtiam, & rationẽ discriminis dicunt esse, quia licèt in dubijs possimus licitè sequi partem minùs tutam, quãdo imminet graue detrimentum, ex eo quod sequamur tutiorem; hoc debet intelligi quando oppositum non est expressè determinatum in iure; & quia in dictis capitibus est statutum, coniugẽ dubitantem de valore sui matrimonij, nõ posse petere debitũ, quãuis possit reddere, ideò standum est determinationi Pontificis: quam sententiã sequuntur Couar. Nauar. Valent. Vazq. & plures alij locis citatis, & Salas loco citato, sect. 22. nu. 193. Quam sententiã tenendo, non obstãt rationes adductæ pro prima solutione; nam ad primam rationem dici potest, esse disparem rationem, quia qui alienat equum, quẽ dubitat esse suum, non exponit se periculo irrogandi vero domino iniuriam irreparabilẽ, siquidem quando constiterit illum equum esse alienum, potest eundem, vel alium ęquiualentem vero domino restituere; mulier verò, quę in dubio vitę prioris mariti exigit debitum à secũdo marito, exponitur periculo irrogandi iniuriam irreparabilem priori marito, si fortè viuit.

Salas

Ad secundam respondetur, in dubijs licere eligi partem minùs tutam ad euitanda grauia incommoda, quando oppo- 9
situm non est expressum in iure: constat autem ex capitibus relatis, mulierem in dubio non posse debitum postulare.

Ad tertiam dico decisionem Pij V. non fũdari in dubio, de quo est quęstio, sed in determinatione facta in cap. gaudemus, de diuortijs; vbi habetur, quod quoties con

sux non vult conuerti ad fidē, nec cohabitare sine Saluatoris contumelia, tunc matrimonium dissoluatur, etiam quo ad vinculum, & liceat alteri cōiugi ad aliud matrimonium transire.

Ad vltimam rationē dico primò, nullum esse inconueniens, quod in eo casu utentèr possit licitè petere, quia quilibet tenetur reddere, etiam altero illicitè petente. Cuius ratio est, quia non reddendo exponeretur periculo irrogandi iniustitiam alteri, in legitima possessione existenti, & qui fortè est verus coniux: sicut etiam tenetur reddere debitū illicitè petenti contra votū castitatis. Ita Corduu. lib. 3. q. 6. ad. 2. & alij. Sed quia alijs placet esse verius in eo casu, negandum esse debitum, nec illud negando exponi periculo irrogandi iniuriam petenti, cū constet illum non habere ius petēdi: nec est simile de voto, quia vouens castitatē non amisit ius iustitiæ ad petendum, nec possessionem, quamuis petendo debitū peccet contra religionem: ille verò qui dubitat de valore matrimonij, caret iure petendi, & non est in legitima possessione. Ideò aliter respōdetur, illud inconueniēs esse nullius momenti, vt propter illud recedamus ab expressa decisione Pontificis in illis iuribus. Corduu.

Secundò colligitur, eum qui dubitat, an res quā bona fide possidet, sit sua, vel aliena, posse licitè eā sibi retinere, imò & alienare facto sufficiēti examine. Hęc est communis sententia fundata in regula iuris, in pari causa, melior est conditio possidentis: de qua, & alijs, quæ circa consciētiam dubiam disputari solent, dicta sufficiant, quia exacta eorum disputatio pertinet ad peculiares materias sacramentorum.

DISPVTAT. VLT.

De conscientia scrupulosa.



SCRVPVLVS propriè, & strictè sumptus, est leuis quædam suspicio, & existimatio orta ex fragilibus, & leuibus fundamentis, & rationibus, qua quis credit aliquid esse peccatum. 1

Ex quo colligitur discrimen inter conscientiam dubiā, & scrupulosam, & opinatiuam, quod conscientia dubia neutri parti præbet assensum, sed suspensa manet; opinatiua verò præbet assensum alteri parti rationibus magni ponderis, & momenti. Scrupulosa autem conscientia includit aliqualem assensum alteri parti, leuibus tamen rationibus, & coniecturis mora cum hæsitatione, & formidine oppositi, ex quo prouenit, vt ita leuiter vni parti assentiatur, vt facilè ab assensu discedat, aut dubitare incipiat, hinc inde rationibus in contrarium agitata.

Colligitur secundò, scrupulum stare posse simul cum opinione contraria, imò & cum fide certa oppositæ partis, vt rectè vidit Nauar. in Manuali, cap. 27. nu. 279. & lib. 5. cōsil. 8. de pœnit. & remiss. num. 8. ad octauum. Nauar.

DVBIVM VNIC.

An liceat agere contra conscientiam scrupulosam?



CONCLVSIO, sæpissimè licitum est agere contra scrupulum strictè sumptum. Ita communiter omnes; & probatur, quia scrupulus quamuis perturbet, & inquietet animum, non tamen tollit firmum assensum oppositę partis, vt patet experientia, sed conscientia consistit in assensu illo firmo, quo quis credit aliquid sibi licere, quamuis habeat adiunctā leuem illam suspicionem contrarij, ergo etiam si quis operetur contra scrupulum, non operatur contra conscientiam, sed potiùs secundum illam, atque adeò non peccat.

Et confirmatur, quia scrupuli sępe prouenjunt ex naturali cōplexione, aut corporis infirmitate, aut ex tentatione Dæmonis, ergo non est illis acquiescendum, sed potiùs resistendum: vnde viri prudentes non solùm docent licere agere contra scrupulum, verùm dicunt id esse laudabile consilium. Plura alia, & remedia contra scrupulos videnda sunt apud Azor tom. 1. lib. 2. c. 20. per totum, & Vazquez. 1. 2. disp. 67. c. 2. vbi plures refert. Azor. Vazquez.

FINIS.

INDEX

INDEX AVCTORITATVM SACRÆ SCRIPTVRÆ,

quæ allegantur in hoc libro.

Ex euangelio Marci.

Ex euangelio Lucæ.

Ex euangelio Ioannis.

Ex Actibus Apostolicis.

Ex epistola ad Romanos.

Ex prima ad Corinthios.

Ex Epis-

Ex Epiſtola Iacobi.

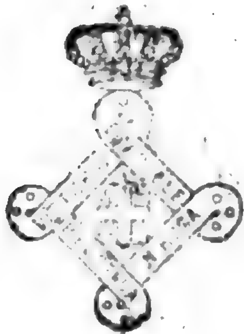
Ex. 1. Petri.

Ex. 2. Petri.

Ex. 1. Ioannis.

Ex Apocalypſi.

FINIS.





INDEX GENERALIS
RERVM PRÆCIPVARVM
huius primi Tomi.



A.

Actus.

Actus

Amatum.

Amor.

Analogum, vel Analogia.

Angelus.

B.

BAPTISMVS.

Brutum.

C.

CAVSA.

Caussalitas.

Creatura.

Creatio.

Creatio

Circumstantia.

Christus.

Christus

Conceptus.

Concupiscentia.

Cognitio

Cognitio

Consensus.

Consilium.

Consultatio.

Delecta-

Deus

Domi-

Electio

Esse

Essentia

Excaca-

Fortitudo.

Fruitio, siue Frui.

Futuritio.

Futurum.

Futura contingentia.

Ooo Genera-

H.

HABITVS.

Imago

Intellectio, Intelligens, Intelligere.

Motus

N.

NATVRA. NATVRALE.

Necessarium.

Necessitas. Necessitare.

Negatio.

O.

OBIECTVM.

Opinio-

Permiſ-

Potentia.

Præcep-

Præceptum.

Prædestinatio. Prædestinati.

Proces-

RATIO

R.

RATIO.

Regula.

Relationes. Relatiua.

Scientia.

Scientia Dei.

Spiritus

Veritas. Verum.

Veritas

Voluntas

Volun-

Voluntarium.

Volunta-



F I N I S.

Laus Deo, Virginique Matri.

VALLISOLETI.

Excudebat Ioannes Baptiſta Va
reſius Typographus.

IN DOMO BEATAE
Mariæ Virginis de Monte
Carmeli.

Anno Dñi. M. DC. XXVIII.

5-2